

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL – PPGMS
LINHA DE PESQUISA MEMÓRIA E PATRIMÔNIO

ANA PAULA DA SILVA



**NARRADORES TUPINAMBÁ E ETNOSABERES NAS CRÔNICAS
FRANCESAS DO RIO DE JANEIRO (1555-78) E DO MARANHÃO (1612-15)**

RIO DE JANEIRO

2011

**NARRADORES TUPINAMBÁ E ETNOSABERES NAS CRÔNICAS
FRANCESAS DO RIO DE JANEIRO (1555-78) E DO MARANHÃO (1612-15)**

Dissertação apresentada pela discente Ana Paula da Silva, como requisito para a obtenção do título de mestre, ao Programa de Pós Graduação em Memória Social, sob a orientação do Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire. Co-orientadora: Ruth Maria Fonini Monserrat.

Rio de Janeiro

2011

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Orientador) UNIRIO/UERJ

Prof. Dr. Aloisio J. J. Monteiro UFRRJ

Prof. Dr. Antônio Brand UCDB

Prof. Dr^a Regina Abreu PPGMS/UNIRIO

Prof. Dr^a Ruth Monserrat UFRJ

S586n Silva, Ana Paula

Narradores Tupinambá e etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)/ Ana Paula Silva. – 2011.

174 p. : il. ; 30 cm + 1 DVD

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Dissertação (mestrado)–Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

Bibliografia: p. 161-173.

Acompanha CD-ROM, que contém glossário em formato PDF.

1. Memória. 2. Etnosaberes. 3. Narradores Tupinambá.
4. Tradições orais. I. Freire, José Ribamar Bessa, orient. II.
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. *Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social.* III. Título

CDU – 398.1(=87)

Os brancos desenham suas palavras, porque seu pensamento é cheio de esquecimento. Há muito tempo guardamos as palavras de nossos antepassados dentro de nós, e as continuamos passando para nossos filhos.

Davi Kopenawa Yanomami

Não cai uma folha seca de uma árvore sem que Oxalá permita.

Caboclo Lírio Verde

À minha família, pilar importante na vida

Ao querido prof. Bessa Freire, sem ele esta não existiria

Aos Tupinambá

Agradecimentos

Ao meu querido orientador, Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire, pelo carinho e amizade. Com sua sabedoria e doçura consolidou, em minha vida, a paixão pelos grupos indígenas desse país. Obrigada pela acolhida, mesmo sem me conhecer.

À querida Ruth Monserrat, Rutinha, fundamental nesta pesquisa. Sem a dedicação e confiança de ambos – Bessa e Ruth – essa pesquisa jamais se tornaria um caminho. Agradeço com a certeza de que nenhuma palavra traduz a felicidade de tê-los neste projeto e poder compartilhar minhas dúvidas e anseios.

Ao professor Aloisio Monteiro obrigada pela amizade e pelo diálogo que vem sendo construído desde a UFRRJ.

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por me conceder uma bolsa entre os anos de 2009 e 2011.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da UNIRIO, aos professores, coordenadores, amigos e colegas.

Agradeço ao pesquisador Moacir Haverroth pelas conversas e ajuda nas discussões.

Aos meus pais, José e Carmem, obrigada por existirem na minha vida, sem vocês eu não chegaria até aqui. Às minhas sobrinhas Rayanne, Raíssa, meu irmão Antônio, minhas tias, Rosália e Maria, minha irmã Ká e minha prima Jéssica, que muito me ajudaram a contar as palavras, a elaborar os fichamentos, os glossários, agradeço os estímulos, carinhos e a força em todos os momentos.

Aos meus amigos Carlos, Leandro obrigada pela ajuda. Tati e Dani, amigas/irmãs queridas, sempre presentes em minha vida.

À querida Neusinha pela força, confiança e por seu ombro amigo. Obrigada pelas conversas e por enxugar tantas vezes as minhas lágrimas. Obrigada por tudo e pelo querido “dindo” Lírio.

À querida professora Marília obrigada por sua amizade, pelo carinho.

À professora Ana Raquel Portugal, mesmo longe é uma pessoa que admiro e sinto muitas saudades, obrigada pelas únicas aulas sobre os indígenas da América. Aulas que me trouxeram até aqui.

Agradeço ao Programa de Estudos dos Povos Indígenas – Proindio/UERJ pela oportunidade de crescimento e trabalho direto com os indígenas.

Agradeço a minha vizinha Ana, que no sufoco abriu as portas de sua casa e me possibilitou terminar essa dissertação. A todos muito, muito obrigada por tudo.

Resumo

SILVA, Ana Paula da. **Narradores Tupinambá e Etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

Esta pesquisa discute as possibilidades de recuperar as narrativas orais dos Tupinambá – grupo que habitava área hoje ocupada pelos atuais estados do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão. Grupo este que hoje existe apenas na Bahia, no município de Olivença. Procura-se identificar, quando possível, os seus narradores e mapear parte dos saberes tradicionais por eles transmitidos aos cronistas, tais como o manejo da diversidade ecológica, a etnotaxonomia, a etnoastronomia, a música, mitos, tradições, enfim, seus etnosaberes. Para isso, foram pesquisadas, prioritariamente, cinco crônicas de autores franceses que conviveram com os Tupinambá no território dos atuais estados do Rio de Janeiro, no período de 1555 a 1578 e o Maranhão em 1612-15 e que coletaram e registraram essas narrativas. São eles: O cosmógrafo André Thévet – *As singularidades da França Antártica*, de 1557 e *Cosmografia Universal*, de 1575, o pastor calvinista Jean de Léry – *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada de América*, publicada em 1578, os capuchinhos Claude d’Abbeville – *História da missão dos padres capuchinhos na Atual Ilha de São Luís e terras circunvizinhas*, editada em 1614 e Yves d’Evreux – *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 a 1614*, de 1864. Dessa forma, se busca dar visibilidade aos narradores indígenas que, como regra geral, permanecem ocultos nas crônicas dos séculos XVI e XVII.

Palavras-chave: Etnosaberes, Narradores Tupinambá, Memória, Tradições Oraís

RÉSUMÉ

SILVA, Ana Paula da. **Narradores Tupinambá e Etnosaberes nas crônicas francesas do Rio de Janeiro (1555-78) e do Maranhão (1612-15)**. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2011.

Ce travail discute les possibilités de rattraper les narratives orales des Tupinambás – groupe qui habitait une région aujourd’hui occupée par les actuels états de Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão. Il s’agit d’un groupe qu’actuellement n’existe qu’à Bahia, à la ville d’Olivença. On cherche à identifier, quand il est possible, leurs narrateurs et poursuivre une partie des savoirs traditionnels transmis par eux aux chroniqueurs, tels que la façon d’envisager la diversité écologique, l’ethnotaxonomie, l’ethnoastronomie, la musique, les mythes, les traditions, enfin, leurs ethnosavoirs. Pour cela, on a plutôt recherché cinq chroniques d’auteurs français qui ont vécu avec les Tupinambás dans le territoire des actuels états de Rio de Janeiro (de 1555 à 1578) et de Maranhão (de 1612 à 1615) et qui ont récolté et enregistré ces narratives. A savoir: le cosmographe André Thévet – *Les singularités de la France Antarctique*, de 1557, et *La cosmographie universelle*, de 1575, le prêtre calviniste Jean Léry – *Histoire d’un voyage fait en terre du Brésil*, publiée en 1578, les capucins Claude d’Abbeville – *Histoire de la mission des Pères capucins en l’isle de Maragnan et terres circonvoisines*, éditée en 1614 et Yves d’Évreux – *L’histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnan en années 1613 et 1614*, de 1614. Ainsi, on cherche à faire visible les narrateurs indigènes qui, de façon générale, demeurent cachés dans les chroniques des XVI et XVII siècles.

Mots-clé: Ethnosavoirs; Mémoire; Narrateurs Tupinambás; Traditions Orales.

Lista de figuras

Figura 1: Mapa do atual Brasil – estados em que os Tupinambá habitavam (séc. XVI e XVII)	23
Figura 2: Flora e fauna no olhar de Thevet	26
Figura 3: Família tupinambá (Léry, 1578)	28
Figura 4: Caripirá (d'Abbeville, 1614)	64
Figura 5: Cunhãmbéba (Thevet, 1557)	67
Figura 6: Guarajú na França	72
Figura 7: Itapucú em Paris	77
Figura 8: Manẽ (d'Abbeville, 1614).....	85
Figura 9: Patuá (d'Abbeville, 1614).....	93
Figura 10: Etnobotânica nas crônicas.....	112
Figura 11: Detalhe das informações, de cada autor, sobre a diversidade ecológica	113
Figura 12: Tupinambá cortando ybyrápytáng (Thevet, <i>Singularites...</i>)	115
Figura 13: Tatupeba, Pirabebé e Nhandú-guaçú (Marcgrave & Piso, 1648).....	120
Figura 14: Árvore aguai.....	127
Figura 15: Pau-pereira (Martius, <i>Flora Brasiliense</i>)	130
Figura 16: Pajés Tupinambá: gravura do século XVI por Th. de Bry	134
Figura 17: Urucú (Martius, <i>Flora Brasiliense</i>).....	135
Figura 18: Janypáb (Martius, <i>Flora Brasiliense</i>).....	136
Figura 19: Morubixaba adornado por plumas.....	140
Figura 20: Jetýc (Thevet, 1557).....	147
Figura 21: Mandióca (Thevet, 1557).....	147
Figura 22: Calendário ecológico	151
Figura 23: Preparo da carne humana no moquém	154
Figura 24: Dança de indígenas Tupinambá, (Jean de Léry, De Bry, 1592)	157

Lista de Tabela

Figura 1: Categorias mais abrangentes que encontramos nas fontes.....	117
Figura 2: Adjetivos Tupi	118
Figura 3: Nome de aldeias com o adjetivo <i>yba</i>	121

Sumário

Introdução	11
O cenário atual: em busca das narrativas	12
A pesquisa e o tema: o caminho	12
Fontes: as vozes do passado	19
Diálogos interdisciplinares: alinhando os saberes	20
Capítulo 1: Entre o oral e o escrito: os Tupinambá e os relatos franceses	21
Thevet: o cosmógrafo do rei	24
Léry: um huguenote nos trópicos	27
D'Abbeville e D'Évreux: os missionários	28
Cronistas: selecionando e construindo memórias	32
Narrativas do vento: o discurso destinado aos <i>extraños</i>	43
Capítulo 2: Poetas da fala: os narradores indígenas	54
Palavras em letras: la comarca oral	55
Tecendo o som: os narradores indígenas	57
Documentos verbais: as cores de um novo quadro	101
Capítulo 3: Na trama da memória: etnosaberes em movimento	104
As redes do tempo: entrelaçando saberes	108
Os caminhos da fala: etnotaxonomia tupinambá	115
Palavras e escritas: conhecendo com os ameríndios	125
O encontro das tradições: criatividade e sofisticação indígena	144
Considerações finais	159
Referências	161
Anexos	174

Introdução

Histórias moram dentro da gente, lá no fundo do coração. Elas ficam quietinhas num canto. Parecem um pouco com areia no fundo do rio: estão lá, bem tranqüilas, e só deixam sua tranqüilidade quando alguém as revolve. Aí elas se mostram. (Daniel Munduruku, In: Maciel, Freire, Monte e Melhem, 2007 no prelo)

O cenário atual: em busca das narrativas

O censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostrou que existiam 817.963 indígenas – divididos entre as aldeias e os centros urbanos – falantes de 188 línguas, que são meios de transmissão de elementos culturais, do pensamento tradicional de cada grupo. Essas ‘canoas do tempo’, conforme Freire (1992), portadoras de narrativas orais e memórias étnicas dos mais de 220 povos da oralidade compõem, atualmente, mais de 0,4% da população desse país. Embora exista essa rica diversidade sociolingüística, alguns grupos – ao longo do processo de colonização – tiveram suas línguas extintas, e agora só se expressam em português.

Apesar do decréscimo das línguas nativas, muitos grupos indígenas que sobreviveram e permanecem nesses cinco séculos de história tiveram suas tradições orais coletadas por pesquisadores nas últimas décadas, em um processo que continua sendo realizado em trabalhos de campo, com a coleta em vários tipos de suporte: papel, fita de áudio, vídeo, etc. Trata-se de procedimentos de registros intensificados a partir da execução de projetos voltados para documentação e revitalização de línguas e culturas indígenas, financiados por instituições nacionais e internacionais. Os acervos estão sendo digitalizados e disponibilizados à comunidade e pesquisadores. Uma das principais preocupações de chefes e lideranças dos grupos atuais é manter a tradição viva nesse contexto de mudanças e transformações, intensificadas a cada dia com as seduções do mundo não indígena e o desinteresse das gerações mais novas em relação às tradições de seus pais e avós.

No entanto, a questão mais instigante e que chamou nossa atenção, era saber o que aconteceu com as narrativas orais, as formas de expressão cultural dos grupos indígenas que habitavam o território do atual Brasil. Será que poderíamos recuperar os saberes tradicionais, as memórias de grupos que não deixaram nenhum registro escrito? Quais

seriam nossas possibilidades? Os estudos de demografia histórica estimam que em 1500, o Brasil era habitado por dez milhões de índios (Denevan: 1976), que falavam segundo dados dos linguístas, mais de 1300 línguas¹. Como recuperar as memórias do passado e as narrativas do vento que não são mais contadas? Quem foram os indígenas que dialogaram com os cronistas? O que informaram? A história e trajetória desses grupos estão fragmentadas, dispersas em diversos documentos históricos de viajantes, missionários, colonizadores de diferentes nacionalidades, tendo sido escrito desde os primeiros séculos de colonização.

A pesquisa e o tema: o caminho

Diante dos desafios, nosso interesse foi discutir as possibilidades de recuperar, nas fontes documentais, parte do pensamento, das práticas e técnicas do acervo cultural dos Tupinambá², bem como dos informantes ameríndios, personagens históricos, dos atuais estados do Rio de Janeiro e Maranhão, que estiveram com os europeus nos séculos XVI e XVII. Em geral, os índios que subsidiaram os cronistas permanecem silenciados, exceto em alguns casos, nas pesquisas, em segundo plano, quando aparecem. Através de uma leitura minuciosa, foi possível mapear e identificar, nas crônicas francesas, as vozes indígenas, algumas imagens, discursos, diálogos, conversas, além das informações etnográficas relacionadas às formas de organização social e cosmológica registradas nos livros. Para isso, buscamos informações em cinco livros de autores franceses que conviveram com os Tamoios, como eram denominados esses índios no Rio de Janeiro, no período de 1555 a 1578 e, no Maranhão em 1612-1615.

Segundo Aurore Monod-Becquelin, no artigo “*La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*”, de 1984, é possível identificar fragmentos de tradição oral e vozes indígenas nas fontes coloniais. A antropóloga francesa definiu como tradições orais:

¹ Para Freire (2004) é difícil fazer um levantamento preciso e confiável, desde o período colonial até os dias atuais, sobre a demografia indígena e encontrar censos que contemplem a variável linguística. O único censo que se preocupou em identificar algumas línguas e quantificar o número de falantes foi realizado em 1940, em um contexto muito pertinente – a Segunda Guerra Mundial – cujo objetivo era mapear e localizar o número de estrangeiros que viviam no país. No Censo de 2010 foram incluídas, no questionário do IBGE, perguntas direcionadas aos indígenas e seus descendentes. Espera-se melhor dimensionar a diversidade sócio-cultural e linguística dos grupos aldeados e das centenas de indígenas que habitam as cidades.

² Hoje, um grupo que se reivindica desse etnônimo, vive no município de Olivença, sul da Bahia.

a) as narrações que os viajantes e missionários, em seus relatos, chamam de mitos, fábulas, lendas, crenças, superstições ou outros títulos.

Os exemplos são múltiplos: as narrativas míticas recolhidas por Thevet, os discursos de chefes indígenas, os conhecimentos astronômicos, musicais, culinários, medicinais, agrícolas, etc. Discutiremos parte deles no corpo da dissertação. Nos relatos de Thevet (2009:48-54), sobretudo, encontramos um rico acervo sobre a mitologia e as crenças dos indígenas. O capítulo III “*Do cabo do Frio e breve notícia sobre as crenças dos selvagens do dito lugar*” é particularmente interessante, pois ele escreveu uma versão do mito de origem dos Tupinambá, da natureza, dos animais, a partir do herói civilizador Monháng e outros personagens da mitologia tupi.

b) as explicações e esclarecimentos que remetem a uma tradição ou as práticas culturais indígenas, costumes; Segue-se um exemplo:

Nos relatos franceses diversos aspectos culturais, políticos, sociais, cosmológicos dos Tupinambá foram registrados. Entre eles destacam-se: o modo como recepcionavam os visitantes, amigos ou estrangeiros; os rituais fúnebres, os choros das mulheres, informações sobre o casamento, ritos de iniciação, sexualidade, mitologia, a guerra, a maneira de tratar os prisioneiros, o ritual de antropofagia, o ato de “tomar nomes” na cabeça dos contrários, as escarificações dos guerreiros, o xamanismo e a arte de curar indígena, a importância dos anciãos, o modo como as mulheres cuidavam das crianças, faziam o cauim. Em suma, dados preciosos de seu patrimônio cultural – tanto na dimensão material, como na intangível –, do jeito de ser tupinambá.

c) as circunstâncias da narração que fornecem não um texto, mas elementos de um contexto que permitem entender a forma ou estilo de texto do cronista, entre eles: informações sobre o tempo de floração das árvores frutíferas, o tipo de solo próprio para o plantio de cada cultura, os habitat dos animais, além de informações específicas sobre a cosmologia Tupinambá sem as quais não se poderia ter acesso ao universo indígena. Por exemplo:

D’Abbeville permaneceu apenas quatro meses no Maranhão e ao falar das árvores frutíferas, no capítulo “*Das coisas que se encontram na Atual Ilha de São Luís e lugares vizinhos, primeiramente das árvores frutíferas*”, descreve cinco espécies de caju (*acajú*): *acajú-guaçú*, *acajú-été*, *acajú-piranga*, *acajú*, *acajú-mirĩ*. O padre capuchinho

menciona a cor, tamanhos, propriedades dos frutos – uns mais doces, saborosos, outros mais ácidos, bons para fazer vinagre –, os tipos de produtos que as mulheres deles faziam: doces, bebidas, sucos. Refere-se ao tempo de frutificação do caju. Por exemplo, *acajú-guaçú* começava a amadurecer entre março a abril e durava até junho. As demais espécies começavam em agosto e duravam de dezembro a janeiro.

Como d'Abbeville em tão pouco tempo recolheu dados como esses? Somente convivendo com os Tupinambá, por um período longo, ele saberia dessas informações. Provavelmente, obteve subsídios para descrever esse fruto a partir dos *truchements*, que viviam com os ameríndios. É evidente que não podemos confiar cegamente no que foi escrito, mas as informações sobre diferentes espécies de caju podem nos levar, sim, à técnicas agrícolas dos indígenas, melhor dizendo, aos experimentos genéticos e à domesticação das espécies.

Segundo Monod-Becquelin (1984) a forma de encontrar as vozes indígenas, 'filtradas', traduzidas, é através dos discursos recolhidos pelos franceses, registrados a partir de três formas diferentes:

a) O primeiro caso são os relatos registrados em língua fonte (indígena), seguidos ou não de tradução na língua do cronista; Jean de Léry, Claude D'Abbeville e Ives D'Évreux – são os exemplos mais acabados desse tipo de registro. Na História da Missão capuchinha, d'Abbeville transcreveu diálogos inteiros de quatro dos seis indígenas que foram com ele à França, entre os quais o discurso proferido por Itapucú, no Louvre – para a Corte francesa –, e as últimas palavras de Caripirá, Manã e Patuá – os três Tupinambá que morreram em Paris.

b) O segundo é o registro do discurso em estilo indireto e traduzido, onde os enunciados são explicitamente ouvidos da boca indígena, recolhidos no local e registrados pelo cronista. Neste caso, houve, portanto, um contato real entre os narradores indígenas e os cronistas europeus. Constituem exemplos as crônicas de autores de várias nacionalidades européias como Léry, d'Abbeville, d'Évreux, Cardim, Staden, Gabriel Soares de Souza.

c) O terceiro caso tem o francês como língua fonte. Alguns termos da língua indígena tradução não tem correspondente na língua estrangeira, mas outros sim.

d) O último ponto assinalado por Monod-Becquelin são as informações sobre as circunstâncias de narração, conversas ou caracteres performáticos muito acentuados na tradição oral ameríndia. Essa comunicação é mais simbólica e essencialmente não-verbal.

Monod-Becquelin (1984: 304) ressalta que no caso do estilo indireto, “b”, o cronista reagrupa frases ou narrativas registradas *provavelmente* no local. A pesquisadora francesa destaca que as expressões usadas, enfatizam o hiato entre a língua original e a tradução, e ao mesmo tempo indicam que é uma experiência vivida pelo cronista. Numerosos verbos dão conta das relações entre as duas partes – narradores índios e relatores: “os índios pensam..., eles dizem..., eles acreditam..., eles contam...”, “ouvi dizer”, etc. Há ainda expressões como “com medo que”, que introduzem uma explicação de ordem ideológica, reconhecidas como provenientes de um mito. Em função disto, a provável autenticidade não deve ser confundida com a questão da paternidade. É difícil saber se a pessoa que ouviu a narração é a mesma que a relatou. Monod-Becquelin destaca que na maior parte das vezes, havia pelo menos um intermediário: o intérprete indígena.

A pesquisadora diz que existem duas situações extremas entre as quais a chamada literatura de viagem se situa. Na primeira, a exposição do material permanece fiel à expressão inicial, apresentando pouca transformação e interpretação, quer se trate de uma só testemunha, os escritos, ou quando há uma multiplicidade de autores, mas os relatos e a situação de narração são respeitados e preservados. Na segunda, o autor – ou autores sucessivos – recompõe o relato, reescrevendo-o e apagando gradualmente o vivido, até que este se torne imperceptível. Em função disso, a autora se pergunta com relação à tradição oral: qual a credibilidade de relatos em que algumas partes são silenciadas e ocultadas, e outras manipuladas? É preciso, analisar os grupos indígenas contemporâneos, para verificar e confirmar certas informações das fontes documentais, como é feito na abordagem de E. Viveiros de Castro (1986), considerada ponto de partida para o debate comparativo. É preciso também, conhecer as ideias da época, ou seja, contextualizar o autor e sua obra. Só assim os textos antigos poderão se despojar de “sua roupa da estação e nos oferecer um material decantado” (Monod-Becquelin, 1984: 307).

Com base na abordagem de Monod-Becquelin, criamos um modelo para mapear e identificar nos discursos as informações que permitem chegar aos narradores e aos etnosaberes indígenas. Para tanto consideramos três aspectos:

1) **Referente/objeto do discurso é:**

- a) *a própria cultura* – informações sobre mitos, tradições, sistema de classificação, entre outros;
- b) *a relação com outros índios;*
- c) *a relação com europeus;*
- d) *a situação de contato entre índios e europeus.*

Os dois últimos podem parecer um tanto próximos, mas no primeiro consideramos as narrativas que versam, especificamente sobre o europeu a partir do olhar indígena e, no segundo, a lógica se inverte são todas falas sobre as situações de contato entre o colonizador e o colonizado. Como exemplo, citamos: narrativas sobre as doenças, a recepção indígena.

2) **Língua na qual foi reproduzido o discurso** – Francês, Tupi ou Misto.

3) **Formas do discurso** – Nesse item criamos uma série de situações onde pudéssemos dimensionar melhor o número de narradores e os tipos de discursos.

1- Direto: de autores cujos nomes são explicitados; 2- Direto: de autores não explicitados; 3- Indireto: de terceiros explicitados; 4- Indireto: de terceiros não explicitados; 5- Direto e indireto: de autores explicitados e 6- Direto e indireto: de autores não explicitados.

Por meio de um trabalho árduo e solitário construímos cinco procedimentos de análise que se consolidaram como instrumento importante, pois nos deram agilidade e maior organização. A partir de tópicos descritivos pudemos acessar, rapidamente, as informações para melhor analisar os dados.

Ao estudar as narrativas indígenas não estamos propondo uma análise dos “textos orais” como se estes fossem unidades ilhadas e sim, compreendê-los dentro de uma prática comunicativa situada em um contexto material e simbólico específico, como nos sugere Victor Zavala e Virginia Zavala (2004: 13). Considerar as tradições orais como monólogos, que se repetem de boca em boca é uma visão reducionista, fantasiosa, é

uma projeção da literatura escrita (Jakobson Apud Zavala & Zavala, 2004: 12). Nessa perspectiva, a ênfase de tais estudos é posta nas condições de produção e na complexidade de mediações das narrativas: contexto social, identidade do enunciador, discursos hegemônicos, formas de recepção, etc. Como analisamos uma documentação dos séculos XVI e XVII, dificilmente todos esses aspectos poderão ser observados. Existem, porém, outros caminhos. Um deles é o *discurso indígena destinado aos estrangeiros*. Para Martin Lienhard (1992) a necessidade de falar com os europeus obrigou os indígenas a criarem um discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos “estrangeiros”. Segundo o pesquisador suíço, como instrumento de negociação, o novo discurso indígena implica a prática de um diálogo intercultural.

Ressaltamos que os estudos das narrativas estão inseridos, entre outros, em um campo interdisciplinar que está, ainda, em processo de definição: a *narratologia*. Esta discute as estruturas lingüísticas de organização da narração, a relação com alguns aspectos contextuais de sua produção e por último as noções de uso, função e o papel da narração e seu estatuto dentro das ciências sociais e seus objetos de estudo (Contursi & Ferro, 200). Um dos focos da pesquisa foram os personagens históricos – os narradores Tupinambá – que relataram parte dos saberes, dos mitos, ritos, suas práticas sociais e culturais aos cronistas. Nas crônicas encontramos mais de 30 narradores que, em geral, permanecem invisíveis para a historiografia acostumada a identificar os cronistas europeus, mas não seus informantes indígenas. Para compor pequenas biografias – a partir de poucas informações sobre eles – tivemos que fazer um esforço maior na busca por vestígios, pistas acerca desses protagonistas da história. Como criá-las, porém, a partir de tão exíguas informações? Nossa estratégia foi aliar dados pessoais – quando existiam – a elementos de suas falas que permitissem alguns comentários sobre aspectos da cultura dos Tupinambá ou mesmo dos processos dinâmicos entre franceses e esses índios.

É interessante observar o pouco interesse dos cronistas em identificar alguns de seus informantes. Com certa frequência, omitem os nomes próprios dos narradores que lhes passaram as informações, ou por ignorá-los, ou por considerar irrelevante sua menção. Nesses casos, para identificá-los aqui, utilizamos os designativos que aparecem nas fontes como indicação de alteridade: ‘velha pajé’, ‘mulher de Japí guaçu’, ‘ancião da aldeia de Ypék’, etc. Para além, dos narradores biografados em nossa pesquisa, estamos cientes da existência de outros autores genéricos. São os narradores que aparecem

citados como “os anciãos”, “as mulheres”, “as crianças”, “os principais”. Juntos dão vida ao *narrador coletivo* que conta a história do “ponto de vista” dos indígenas.

Outro objetivo da pesquisa foi tentar recuperar os saberes tupinambá presentes nos relatos dos franceses. Ao nos questionarmos sobre a possibilidade de recuperar as narrativas indígenas, nos perguntamos acerca dos seus etnosaberes. Qual a viabilidade de tal operação? Que tipos de conhecimentos ameríndios circulavam nos séculos XVI e, XVII e, foram coletados pelos europeus? Partindo do presente para analisarmos o passado, nossa abordagem está inserida num diálogo interdisciplinar, sobretudo entre a história e a antropologia. Nosso ponto de partida foi a chamada “Nova História Indígena”, como vem sendo denominada, que busca compreender as populações indígenas como agentes dos processos históricos, e não apenas como prisioneiras de formações isoladas e primitivas que tiveram suas culturas destruídas ou descaracterizadas com o processo de colonização (Monteiro, 2007: 05). Os choques produzidos com a conquista geraram novas sociedades e novos tipos de sociedades, pois é reconhecido o caráter construído das formações sociais e das identidades, assim como o dinamismo das culturas e tradições (Schwartz e Salomon apud Monteiro, 2007: 443). A “Nova História” propõe o deslocamento do olhar para o papel ativo e criativo dos índios, no período colonial. Esses, longe de serem compreendidos a partir de visões essencialistas, são protagonistas que dialogam com os novos tempos, seja para assimilar ou para rejeitar algumas das suas características, como evidenciou John Monteiro (2001: 3).

A natureza particular dos documentos históricos impõe uma série de limitações. Produzidos em contextos específicos, neles estão depositadas várias vozes, inclusive as indígenas. Como apontou Paula Montero (2006a: 15), esses documentos possuem uma natureza particular, que nos impõe a questão das possibilidades e dos limites. É possível, recuperar, entretanto, o olhar indígena presente nas entrelinhas, observando os cuidados quanto ao contexto de produção dos livros e o modo como os autores produziram a reconstituição das culturas orais. Nesse sentido tomamos como referência a perspectiva da pesquisadora para os estudos sobre o encontro intercultural. Em sua abordagem, a autora discute o papel dos cronistas – mais especificamente os missionários – enquanto agentes de mediação no processo histórico de produção de alteridades indígenas (id. *ibid.*: 33). Além do papel de mediadores atribuímos aos cronistas o papel de selecionadores e construtores de memórias. Apesar dos

determinantes culturais, que constituem os chamados “filtros”, nosso foco, nessa pesquisa de mestrado, foi capturar nas nuances dos textos, nas entrelinhas as práticas e representações dos Tupinambá. Portanto, direcionamos nosso olhar para as possibilidades, sem esquecermos os limites, as lacunas.

Ao privilegiarmos as tradições orais, os mitos, os rituais, os etnosaberes, enfatizamos principalmente, domínios do patrimônio cultural imaterial, que “inclui a dimensão social, sempre presente nos saberes e fazeres, como também inclui a dinamicidade dos saberes tradicionais” (Gallois, 2006: 11). Em função disto, elaboramos quatro glossários dos verbetes presentes nas crônicas em tupi, com a ajuda da linguísta Ruth Monserrat, para melhor analisarmos os conhecimentos e as conceituações indígenas acerca do mundo natural inseridos, por exemplo, em grande medida, nos estudos de etnobiologia, mais especificamente de etnotaxonomia indígena.

Fontes: as vozes do passado

Da vasta documentação produzida nos primeiros séculos de colonização brasileira, destacamos cinco relatos franceses: as obras do cosmógrafo André Thevet – *As singularidades da França Antártica*, de 1557 e *A Cosmografia Universal*, de 1575; o livro do pastor calvinista Jean de Léry – *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamado América*, publicada pela primeira vez em 1578, ambos estiveram no século XVI, na Baía de Guanabara/Rio de Janeiro. Por fim, as crônicas dos capuchinhos: Claude d’Abbeville – *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, editada em 1614 –, e Yves d’Évreux – *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 a 1614*, publicada apenas em 1864. Os religiosos conheceram os Tupinambá no século XVII, na atual Ilha de São Luís do Maranhão.

Como pesquisamos os Tupinambá em fontes francesas distintas geográfica e temporalmente, propomos compreendê-las a partir da idéia de *comarca oral* desenvolvida por Carlos Pacheco (1989). Ressaltamos, porém, que existem diferenças de apropriação, sobretudo porque as fontes para nossa análise divergem das enfatizadas pelos autor, principalmente, quanto à sua natureza. Ao analisar os efeitos da oralidade nas obras de autores literários de três países distintos: Juan Rulfo (México), Roa Bastos (Paraguai) e Guimarães Rosa (Brasil) ele os aproxima em função de características que

os distinguem dos demais escritores da época. Pacheco destaca dois elementos: o efeito de oralidade e o regionalismo. Interessa-nos aqui a oralidade.

Diálogos interdisciplinares: alinhando os saberes

Guiados pela hipótese de que as narrativas indígenas, presentes nas crônicas francesas, são portadoras de saberes, de práticas culturais – tradições orais, artes, cantos, danças, hábitos, costumes – que formam parte do acervo cultural, do jeito de ser e viver dos Tupinambá, dividimos essa pesquisa de mestrado em três capítulos.

No primeiro, contextualizamos os autores e suas obras, ressaltando os aspectos mais relevantes, em cada livro, para nossa investigação. Em seguida, discutimos a problemática dos ‘filtros’ e os limites que esse tipo de documentação nos impõe, ao destacar o modo como cada francês construiu seu olhar sobre os indígenas, pois entendemos que a documentação histórica é uma construção, na qual estão inseridas inúmeras vozes, inclusive a indígena (Montero, 2006a: 13). Compreendidos como mediadores de universos culturais radicalmente distintos cujo principal papel, entre outros, foi o de *selecionador e construtor de memórias*, pois ao privilegiar determinadas informações em detrimento de outras, o cronista elegeu as narrativas que foram perpetuadas por sua escrita, construindo ao mesmo tempo memórias, configurações culturais. Sendo assim, uma das possibilidades de apreender o olhar ameríndio foi através do *discurso destinado aos estranhos*, tal como propõe o pesquisador suíço Martin Lienhard (1992). Outro ponto que discutimos foi a problemática da tradução entre o mundo da oralidade e o da escrita, buscando refletir sobre a importância das narrativas e os processos de transmissão dos saberes.

No segundo capítulo, foco da investigação, analisamos a importância dos velhos narradores indígenas, guardiães da memória, das tradições orais dos Tupinambá, conhecedores tradicionais que se diferenciam dos demais narradores encontrados nas fontes. Demonstramos ser possível, mesmo com os determinantes culturais, recuperar trajetórias de vidas de diferentes indígenas que estão nos documentos, esquecidos, silenciados. Alinhando as insuficientes informações pessoais, quando existentes, a análise dos dados fornecidos nas narrativas, construímos uma *comarca oral* de narradores indígenas que dialogando com os franceses, forneceram elementos sobre aspectos culturais, econômicos, políticos, sociais, cosmológicos, expressões e práticas indígenas que circulavam no âmbito da oralidade, quando os europeus aqui aportaram.

O terceiro e último capítulo foi o que mais exigiu nosso tempo. Ao propor uma análise sobre etnosaberes, tivemos: primeiro que discutir o conceito de etnosaberes e o processo de elaboração dos conhecimentos indígenas. O diálogo com o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1962) foi fundamental para compreendermos o modo como os ameríndios formulam, organizam e classificam o mundo. Garimpando nas fontes os fragmentos, indício dos saberes indígenas, fizemos a crítica do conteúdo a partir do cotejamento com outros documentos produzidos por diferentes autores coloniais; discutimos alguns tipos de saberes que encontramos na documentação. O fio que conduziu a tessitura do texto, entretanto, foi a etnobiologia, isso porque no segundo capítulo apresentamos, em ordem alfabética, os narradores e suas biografias. Se discutíssemos os etnosaberes da mesma forma, a leitura dos capítulos ficaria muito repetitiva, enfadonha, cansativas. Esteticamente inviável no nosso entender. Na nossa visão os saberes são como uma trama, um tecido no qual os fios estão entrelaçados numa complexa rede de conhecimento. A análise de um implica na busca do conhecimento de outros porque não são compreendidos como uma parte, e sim, como um todo. Portanto, sozinhos eles não possuem sentido. Ao discutirmos a etnobiologia, analisou-se a taxonomia, a onomástica, a astronomia, a culinária, a medicina, as técnicas e práticas de manejo ambiental, entre outros saberes.

Lembramos que para essa pesquisa recorreremos às fontes coloniais e aos trabalhos etnográficos recentes sobre os ameríndios e outros grupos indígenas que viviam e habitam o território brasileiro. Analisamos os Tupinambá a partir dos conhecimentos atuais, utilizando concepções como: tradições orais, diversidade ecológica, patrimônio cultural, biodiversidade, manejo ecológico, etnosaberes que não eram compreendido como tal, nos séculos XVI e XVII. Assim, como o escritor indígena Daniel Munduruku – na epígrafe que introduz este estudo – revolve no fundo do rio, nas areias do seu coração suas histórias e as tornam públicas em belíssimos livros, nosso intuito foi vasculharmos nas entrelinhas das crônicas os narradores Tupinambá e seus etnosaberes que estavam “quietinhos” a espera de um pesquisador e torná-los públicos. Esse foi o princípio que nos moveu e impulsionou ao longo dessa trajetória de dois anos.

Capítulo 1: Entre o oral e o escrito: os Tupinambá e os relatos franceses

Esse passado [...] estirando-se por todo o seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado.

(Hannah Arendt, *Entre o passado e o futuro*)

O papel da escrita, que confere ‘prestígio’, não é, porém, guardar os ossos do som no livro, a letra morta de um caixão. Não se trata de uma ‘escrita funerária’ destinada a sepultar no túmulo línguas já condenadas, inapelavelmente, a desaparecer. Essas línguas não estão moribundas, apenas anêmicas. O livro funciona então como um hospital, onde a palavra, depois de injetada com sangue novo, volta a circular, revitalizada, no universo da oralidade. Livremente, Como um pássaro. (J. R. Bessa Freire, 2009a)

A chegada dos europeus ao atual território brasileiro marcou profundamente a vida, a história de milhares de grupos indígenas que habitavam nessas terras. Durante o processo de colonização muitos foram exterminados, outros, porém, frente à nova realidade, dialogaram, criaram estratégias de convívio, reconfiguraram suas identidades, atuando como agentes históricos. Nesse cenário de permanências e reformulações estão inseridos os Tupinambá – um subgrupo dos povos Tupi, falantes de uma língua pertencente à família linguística Tupi-Guarani – que viviam, nos séculos XVI e XVII, na região dos atuais estados brasileiros do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão, Pará, além da ilha de Tupinambaranas³, no rio Madeira, Amazonas (Métraux [1927: 22]; Florestan Fernandes [1949] 1989: 51).

³ No início do séc. XVI, os Tupinambarana não estavam na ilha próxima a Parintins, no Amazonas. Eles migraram para lá, num deslocamento estudado por Alfred Métraux. Estabeleceram-se nessa região no início do séc. XVII, foram encontrados na ilha pelo padre Acuña (1640) na viagem de descida da expedição do Pedro Teixeira. Em 1927, Métraux publicou um artigo sobre as migrações históricas dos Tupi-Guarani a partir das informações do padre Acuña, sobretudo relatos orais dos índios, cotejando-os com outros documentos escritos (Freire, 1992: 158).



Figura 1: Mapa do atual Brasil – estados em que os Tupinambá habitavam nos séculos XVI e XVII.

Quanto à organização social e territorial, os Tupinambá organizavam-se em unidades locais – aldeias –, constituídas de quatro a oito malocas, dispostas em torno de um pátio central, possivelmente, ligadas por laços de consanguinidade e alianças, mantendo relações pacíficas entre si, vivenciando rituais comuns, reunindo-se para as expedições de guerras e auxiliando-se na defesa do território (Fausto, 1992: 384). Como vários grupos indígenas atuais, confeccionavam objetos cerâmicos, armas de guerra – arcos e flechas, escudos feitos do couro de anta –, instrumentos musicais elaborados com ossos de animais e humanos, maracás, cestos [*caramemuã*, *panacú*], abanos [*tatápecuába*], adornos de penas, redes [*inî*], entre outros artefatos. Povo aguerrido praticava a antropofagia e tinha como nexos sociais a vingança (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 2009).

Apesar das lacunas, encontramos na documentação histórica dados sobre diferentes aspectos das práticas culturais dos Tupinambá. São informações selecionadas por europeus que estiveram no atual Brasil, no longo processo de contato, e que nos possibilita discutir o passado histórico dessa sociedade e de outras que viviam e, ainda

hoje, habitam este país, bem como capturar o ponto de vista indígena, mesmo que filtrado pelo olhar do europeu. Entre os viajantes que estiveram nos séculos XVI e XVII com os Tupinambá, nos interessam quatro autores franceses, cujos relatos estão inseridos em um recorte geográfico específico da época, abrangendo contextos históricos particulares: a França Antártica, no Rio de Janeiro, e a França Equinocial, no Maranhão, ambas tentativas francesas⁴, empresas efêmeras diga-se de passagem, de colonização. A seguir, contextualizaremos esses autores e suas obras, destacando algumas especificidades de seus textos.

Thevet: o cosmógrafo do rei

O franciscano Andre Thevet nasceu em Angoulême, às margens do rio Charente, em 1516. De procedência modesta, filho mais novo de uma família de cirurgiões-barbeiros, foi colocado pelo pai, aos dez anos, no convento dos franciscanos de sua cidade (Lestringant, 2009). Será a ordem religiosa que lhe permitirá viajar por diferentes regiões do mundo e ter acesso à disciplina geográfica. Percorreu a Ásia Menor, a Grécia e a Terra Santa, como resultado da passagem por Jerusalém escreveu a *Cosmografia do Levante*, que deve muito mais à compilação de autores humanistas, como apontou Lestringant (op. cit.), do que às suas lembranças. O sucesso da obra o tornou cavaleiro do Santo Sepulcro. Thevet chegou ao atual Rio de Janeiro em 10 de novembro de 1555, onde permaneceu até 31 de janeiro de 1556, quando doente retornou à França. Sua breve estadia entre os indígenas suscitou a escrita dos livros *As Singularidades da França Antártica* (1557), *Cosmografia Universal* (1575) e outros dois textos *História de duas Viagens*⁵ (1588) e *O grande insular – inéditos no Brasil –*, que ficaram esquecidos nos arquivos franceses até 1953. Após sua viagem ao Novo Mundo, com

⁴ As duas experiências não foram as únicas tentativas de estabelecimento francês em terras brasileiras. Do ponto de vista histórico, no entanto, são mais significativas.

⁵ Para o especialista em literatura de viagens francesas, Lestringant, a História das duas viagens é uma nova versão mais ampliada e mais rica do ponto de vista documental da viagem ao Brasil. Já o Grande insular é composto de oito mapas, dos quais quatro ainda estão conservados, um conjunto topográfico sobre as regiões ocupadas temporariamente pelos franceses entre Macaé e angra dos Reis, que estão inéditos (id. ibid.: 103-4).

Nicolas Durand de Villegagnon, o cavaleiro de Malta, se tornará *cosmógrafo*⁶ – astrônomo descritivo – dos reis franceses.

Em meio às suas *Singularites...*, e na sua *Cosmographie* estão descrições de plantas, animais e grupos indígenas. São formas, imagens, sabores, cores de um mundo completamente distinto das paisagens da Europa, recriados pelo autor. Escreveu sobre o sistema de plantio indígena, a importância da mandioca e do milho na alimentação dos mesmos, menciona alguns hábitos alimentares como, por exemplo, a ‘estranha’ maneira de comer farinha de mandioca: “nunca aproximam a mão da boca comendo, mas a jogam de mais de um pé de distância da boca, sem jamais falhar em apanhar o bocado” (id. [1575] 2009: 172). Recolheu informações sobre árvores e frutos, animais, o uso de plantas medicinais contra enfermidades do tipo *pians*⁷, febres, bem como costumes relacionados à caça, às restrições alimentares. De acordo com Thevet, os índios não comiam animais carnívoros ou que se alimentassem de dejetos. Quando caçavam veados [suaçú], para exemplificar, não os colocavam em suas habitações antes de lhes cortar pernas e coxas. Se agissem de forma diferente perdiam, junto com seus filhos, o poder de capturar os inimigos.

⁶ De acordo com Frank Lestringant (2009: 30) a função de cosmógrafo do rei não parece ter existido na França antes de Thevet. Para o pesquisador, talvez o cronista a criou com base nos modelos espanhol e português.

⁷ Trata-se da boubá ou framboesia, doença infecciosa, cujas manifestações lembram as da sífilis. Seu agente é o *Treponema pertenue* (Barbosa, 2009: 57).

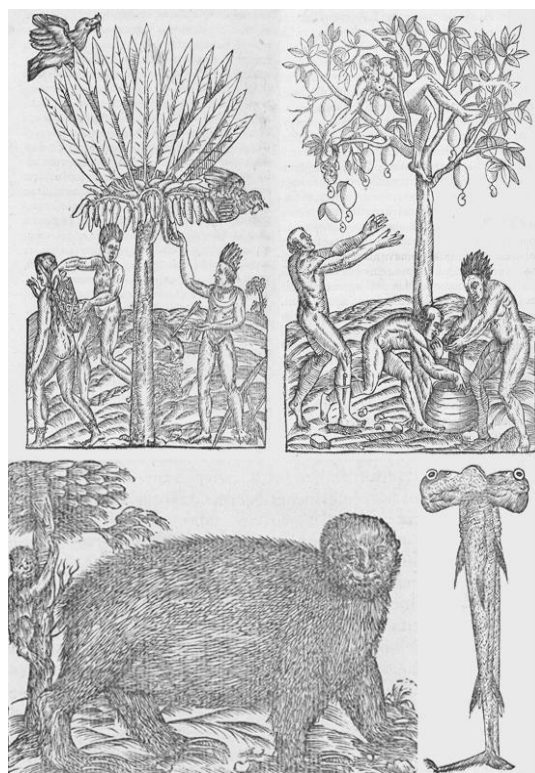


Figura 2: Flora e fauna no olhar de Thevet (1557)

O livro *Cosmografia Universal* têm muitas repetições e passagens de *Singularidades da França Antártica*, entretanto, nele Thevet escreveu informações inéditas sobre a mitologia tupinambá. São histórias narradas por anciãos que permite o estudo das concepções míticas⁸ e sua influência na vida, no cotidiano do grupo. Esse interesse pela mitologia indígena “o torna a melhor fonte sobre a cosmologia tupinambá do século XVI” (Carneiro da Cunha, 2009a: 184). Na obra, encontram-se dados referentes à origem dos Tupinambá, dos mares, do trovão, dos animais, plantas, do fogo. Diziam, conta Thevet:

(...) que Monháng [Herói civilizador] guardou o fogo entre as espáduas de um animal grande e pesado, a que chamam *Ap*. Foi daí que os dois irmãos o tiraram depois do dilúvio. Contam que o dito animal tem ainda as marcas do fogo. Pois que, para dizer a verdade, se a gente contempla o animal de longe, como eu mesmo já fiz algumas vezes, quando eles permitiram, movido por uma ponta de curiosidade, a impressão que se tem é de que o animal está, todo ele, em chamas, tanto é viva a cor entre as espáduas.

⁸ Baseando-se no relato de Thevet, e cotejando com outras fontes do século XVI e XVII, Alberto Mussa escreveu *Meu destino é ser onça* (2008), no qual faz uma interessante análise sobre a mitologia tupinambá, comparando e aproximando do texto *Ayvu Rapytá*, de mitologia guarani.

O franciscano descreveu, ainda, os rituais antropofágicos, de iniciação feminino, fúnebres, o modo de recepção de parentes e visitantes, menciona as guerras e o tratamento aos prisioneiros. Informações inestimáveis, que certamente Thevet recorreu aos intérpretes e colonos para registrá-las (Moreira Neto, 2009; Augras, 1991; Lestringant, 2009). Do rápido convívio com os Tupinambá, o padre conversou com o renomado Cunhãmbéba – de quem publicou, em 1584, uma gravura no volume *Retratos verdadeiros e vida de homens ilustres*. Escritor e cosmógrafo, Thevet faleceu em 1592, em Paris, como pedira no testamento: “sepultado no coro em frente à capela-mor da igreja dos frades franciscanos” (Callado: 2009: 19).

Léry: um huguenote nos trópicos

Quando chegou ao Novo Mundo, aos vinte e dois anos, Jean de Léry, nascido na Borgonha, era sapateiro e estudante de teologia. O jovem não imaginava que passaria quase um ano, em condições privilegiadas, entre os Tupinambá. Aportou aqui em 7 de março de 1557 na leva de colonos e missionários de Genebra, enviados pelo ministro Coligny, a pedido de Villegagnon, organizador e dirigente da França Antártica (Mariz, 2009). As disputas em torno de querelas sobre a autoridade espiritual e temporal provocou a expulsão dos calvinistas, que passaram a conviver com os índios⁹. Para além das disputas religiosas, acusações entre Léry e Thevet, reproduzidas nos textos de ambos, na *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América* o autor constrói uma imagem positiva dos ameríndios. Léry ressalta algumas qualidades e virtudes dos Tupinambá – heroísmo, generosidade, caridade, e principalmente o desprezo pela morte (Lestringant, 2010: 163).

Assim como Thevet e outros viajantes, Léry refere-se à biodiversidade da época, às técnicas de plantio, aos hábitos alimentares, às doenças e o uso de erva medicinal, fornece dados relativos ao padrão de ocupação – área, tamanho, forma, quantidade de malocas –, inclusive apresenta um levantamento das aldeias na região da Guanabara. Escreveu sobre religião, sistema de parentesco e casamento, divisão sexual do trabalho e o papel das mulheres nos rituais antropofágicos, no preparo do cauim, o modo como cuidavam dos filhos, os rituais xamânicos, o prestígio e poder dos pajés ou Caraíbas. Sua tentativa de transcrever cantos tupinambás figura entre os primeiros estudos de

⁹ Sobre as disputas que envolvem Léry, Thevet, Villegagnon e esse período histórico existem várias publicações, entre elas: Ana Arruda Callado (2008), Andrea Daher (2007), Cristina Oswald (2009), Elysio Belchior (2008), Lestringant (2008, 1990), Paulo Knauss (2008), Vasco Mariz (2008, 2000).

etnomusicologia realizados no Brasil, apesar das alterações sucessivas nas edições posteriores, como por exemplo, o acréscimo de cinco frases musicais na terceira edição, de 1585 (Lestringant, 2000: 97).

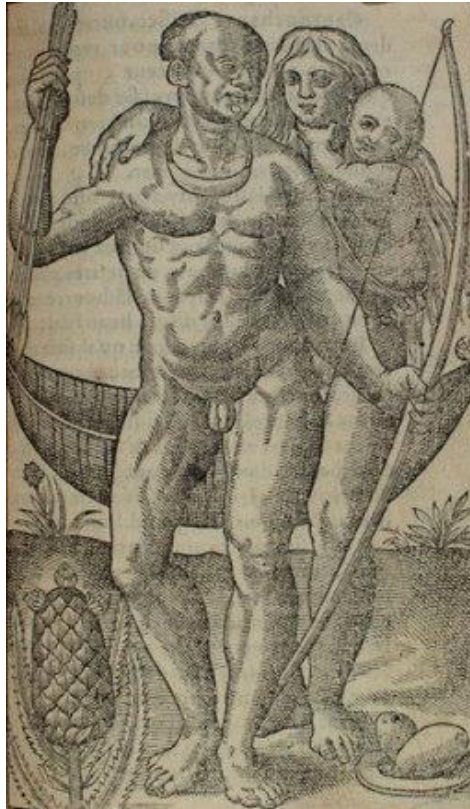


Figura 3: Família Tupinambá (Léry, 1578)

Jean de Léry retornou à França em fins de 1558. Sua narrativa foi publicada somente em 1578 e alcançou relativo sucesso, sendo compilada por vários autores (Daher, 2007). Foram cinco edições, a primeira em 1578 e a última em 1611, dois anos antes da morte do calvinista.

Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux: os missionários

No Maranhão do século XVII, chegavam, em 1612, um grupo de franceses para mais uma tentativa efêmera de colonização no litoral do Brasil. A chamada *France Equinoxiale* sob o comando de Daniel de La Touche, o Senhor de La Ravardière, durou até 1615, quando os portugueses expulsaram os franceses do norte brasileiro. Nesse projeto vieram quatro capuchinhos entre os quais Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux.

Sabe-se que d'Abbeville pertenceu a uma família nobre de d'Abbeville, a dos Foullon (Denis, 2009: 29). D'Évreux nasceu por volta de 1557, chamava-se Simon Michelet. Na época em que veio para o intento colonizador no atual Maranhão, era guardião do convento de Montfort-l'Amaury e foi designado Superior da missão, e não o seu companheiro d'Abbeville, como se pensou por muito tempo (Daher, 2007: 53). Os capuchinhos deixaram importantes informações a respeito dos Tupinambá. Registraram entre outros temas: a fauna, a flora, a geografia da região, a culinária, formas de organização territorial e espacial, tecnologias de construção, a engenhosidade dos conhecimentos e usos dos recursos naturais da terra, mas principalmente os narradores indígenas e suas vozes. Vejamos, no entanto, as particularidades do olhar de ambos.

Na *História da missão dos padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, publicada em 1614, d'Abbeville – que permaneceu quatro meses no Brasil – apresenta um mapa das aldeias e seus principais chefes da atual ilha de São Luís, Tapuitapera, Cumá. Lista diversas espécies de plantas, árvores, frutos e animais que aos olhos parece desnecessário, e por vezes enfadonho. Esses dados, porém foram imprescindíveis, para a nossa pesquisa, pois através deles identificamos parte dos etnosaberes indígenas sobre a vegetação e a fauna da região e, o mais importante, o pequeno tratado sobre a biodiversidade nos possibilitou delinear – com lacunas sabemos – parte do sistema taxonômico tupinambá¹⁰. Nosso objetivo foi estabelecer, através dos glossários e, portanto, do estudo da língua tupi, um diálogo de visões de mundo. Outro aspecto interessante desse livro são os saberes indígenas relativos à astronomia. Diferente dos seus contemporâneos d'Abbeville, parece, foi o primeiro a descrever parte da astronomia indígena, com sutilezas de detalhes (Cardoso, 2007: 116).

O missionário recolheu importantes fragmentos de mitos, crenças, discursos de chefes, *morubixaba*, e outros índios, nos quais estão sempre muito amigos dos franceses, afetuosos e com um forte desejo de conversão (Daher: 2007).

Em *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*, editado em 1864¹¹, está dividida em dois tratados. Neles d'Évreux discute o

¹⁰ Sobre o conceito de etnosaberes e o sistema taxonômico ver o terceiro capítulo dessa dissertação.

¹¹ O livro foi publicado somente em 1864 por Ferdinand Denis, historiador francês, conservador na Biblioteca de Sainte-Geneviève. O relato foi parcialmente destruído por François Huby – responsável pela edição da narrativa de d'Abbeville. No momento em que d'Évreux escreve suas considerações, havia um projeto de aliança entre as coroas francesas e espanholas, consolidado com o casamento entre Luís XIII e a princesa espanhola, ainda criança, Ana da Áustria. A corte francesa não tinha interesse em

estabelecimento dos franceses na atual Ilha de São Luís e as relações que foram estabelecidas com os indígenas, mas também entre estes, seus aliados e inimigos. Relata alguns costumes ameríndios, o modo particular de cura dos xamãs e, a relevância destes no sistema escatológico dos Tupinambá. Discute a importância da memória, das tradições orais.

Para nada esquecer, mas ao contrário gravá-lo vivamente em sua memória, frequentemente eles conversam em grupos sobre coisas passadas nos séculos de seus avós ou no tempo de sua juventude, e o ensinam a seus filhos (d'Évreux [1864] 2009:107).

Essa *pedagogia da oralidade* era fundamental para o fortalecimento das suas formas de expressão cultural, político e social, com seus processos próprios de ensino e aprendizagem.

O texto de d'Évreux possui contribuições relevantes e significativas para a linguística. Recolheu vocabulários indígenas relacionados à agricultura e atividades do cotidiano, culinária, laços de consanguinidade, partes do corpo humano, utensílios domésticos, entre outros. Nos três últimos capítulos, simula um diálogo imaginado, a partir de um conjunto de frases, onde o autor valoriza o projeto civilizatório francês, criando uma esfera favorável à vinda de jovens patrícios ao Maranhão. De acordo com Daher (2007: 156), trata-se de um diálogo-modelo, segundo ato de uma comunicação franco-tupi reproduzida por Léry sob o título “*Colóquio entre as gentes do país*”. Na opinião de Aryon Rodrigues (2009: 48-9) é possível que esse colóquio fosse um guia de conversação e, por isso, se multiplicasse em sucessivas cópias, com acréscimos em alguns casos, por exemplo, as frases sobre a chegada de um navio francês acrescentadas no texto de Pe. Yves e, que não se encontram no relato de Léry.

Aliás, a autoria desse colóquio franco-tupi, presente na obra de Léry, é motivo de controvérsias entre pesquisadores. Para alguns críticos, o calvinista não é o verdadeiro autor. Léry menciona ter composto o colóquio com a ajuda de um intérprete que vivia há sete ou oito anos com os índios. Aryon Rodrigues (2009) diz que a questão foi mal colocada. Segundo Daher (2004), documentos dessa natureza eram freqüentes entre as tripulações dos navios a caminho do Brasil. Isto explicaria, para o linguísta, sessenta

desagradar à casa de Espanha, estimulando – com a circulação do livro – projetos de colonização na América do Sul. Até mesmo porque Portugal estava sob a égide da Coroa espanhola, período conhecido historicamente por União Ibérica.

anos depois Yves d'Évreux ter publicado um texto muito semelhante, porém mais curto, em que muitas frases são estereotipadamente as mesmas do colóquio de Léry.¹² Bom, longe de esgotarmos a discussão, concordamos com Aryon Rodrigues (2009), pois o mérito de Léry está na iniciativa de imprimir o colóquio como complemento de sua *Histoire d'un voyage*, tendo contribuído ou não na escrita do documento. A atitude do pastor calvinista preservou um importante documento que “nos transmite uma bela amostra de fala dialógica coloquial e, ao mesmo tempo, de discurso oratório dos Tupinambá” (Rodrigues, 2009: 49).

Através de sua narrativa d'Évreux buscava incentivar a colonização. Para isso, escreveu um texto valorizando as singularidades do povo Tupinambá e as riquezas naturais do Maranhão, primeiro tratado. O autor reforça seus argumentos construindo a imagem do indígena convertido e passível de ser convertido. Por isso, encontramos, no segundo tratado, os Tupinambá manifestando o desejo pelo batismo, relatos de conversões, orações católicas bilíngües (tupi antigo-francês) “que deveria ser aprendida e recitada de cor pelos catecúmenos antes do batismo” (Daher, 2007: 107). A história do xamã Marentim, por exemplo, reforça aos futuros leitores, que nunca existiram, a eficiência da ação missionária. As conferências com os morubixabas – os “Principais” – é um dos destaques do livro. Realizadas a maior parte onde d'Évreux se estabeleceu *Yuiret*, as ‘entrevistas’ com os chefes indígenas e, por vezes xamãs, do Maranhão, Tapuitapera, Cumá, Caeté, Pará e Miarim – versam sobre hábitos e costumes indígenas, mas especialmente, deixam evidente o apoio desses aos franceses, a necessidade e importância da conversão ameríndia.

Conforme Andrea Daher (id.: 108), isso fazia parte dos processos de elaboração discursivos do padre em prol da colônia francesa e da conversão, mas também de inserção do universo cosmológico tupinambá na ordem religiosa¹³. Assim, para a historiadora, d'Évreux inova não por sua estratégia de conversão, mas em termos “escriturários”. Ao dialogar com o chefe de *Urubutínga*, o padre chama atenção para a difícil tarefa de traduzir, com palavras, a performatividade da fala. Ele diz aos leitores, ser fácil representar por escrito as palavras do morubixaba, o que não nos parece tão simples.

¹² As frases estão no capítulo 50 da obra de d'Évreux intitulado “*Da recepção que fazem os selvagens aos franceses recém-chegados e como convém comportar-se com eles*”.

¹³ Do ponto de vista indígena, essas entrevistas possuem outro significado. Discutiremos melhor essa perspectiva no segundo capítulo dessa dissertação.

Essas ‘entrevistas’ permitem compreender certas nuances do processo de ‘encontro’ entre indígenas e europeus. Possibilita recuperar diversos indígenas, suas vozes e saberes, mesmo que filtrados pelo olhar do europeu, como vimos e veremos, dispersos na documentação, que surgem em várias conjunturas, e com finalidades distintas. Não podemos considerar, entretanto, os documentos, relatos “autênticos” do passado. Carregados de sentidos múltiplos, neles estão inseridos diversas vozes, experiências, filtros – determinantes culturais (Montero, 2006a). Por isso, é preciso submetê-los a uma leitura crítica, evitando as armadilhas, os riscos. Logo esses relatos de:

lágrimas e de uma voz cheia de fervor e devoção pela qual ele me mostrava o que estava oculto no seu íntimo do toque do Espírito Santo e do desejo ardente de ser cristão (D’Évreux [1864] 2009: 458).

Portanto, os documentos históricos são valiosas fontes de informação etnográficas. Mas são, também,

um meio de comunicação com os índios do passado, um meio de remontar ao passado, de abolir de alguma forma a “maldição da história”, digamos, com seus cataclismos, seus massacres, suas guerras, suas destruições e sua negação do outro, enfim, a sua negação. (Lestringant, 2010: 161)

Cronistas: selecionando e construindo memórias

Os documentos coloniais são importantes registros etnográficos produzidos por missionários e viajantes em contextos específicos, que “nos permitem um certo grau de segurança na reconstrução” dos grupos indígenas, diria Carlos Fausto (1992: 381). Nesse processo de encontro entre mundos diversos é preciso uma análise crítica documental em função das limitações. Ao analisar o papel dos missionários, Paula Montero (2006a: 12-3) diz, que a produção das fontes históricas pelos próprios religiosos, coloca a questão da possibilidade e os limites desses textos. A pesquisadora discute dois tipos de riscos, que consideramos ponto de partida de estudos realizados com documentos dessa natureza, são eles: a utilização das informações como dados objetivos, esquecendo-se os ‘filtros’ com os quais os catequizadores viam os indígenas. Pois, cada relato tem percepções e estratégias distintas, que caracterizam diferentes olhares de apreensão e transcrição do outro. Por isso, é necessário avaliar os contextos de produção, definindo o lugar e o papel dos atores, seus interesses e conflitos.

O segundo é desconsiderar que os livros se fixam no processo, iniciado a muito tempo, mesmo das relações entre índios e missionários. Dito de outra forma, os documentos históricos devem ser tratados como narrativas nas quais “se depositam inúmeras vozes, em contraponto ou em uníssono, e em diferentes tempos. Nesse sentido, também a voz indígena se apresenta como interlocutora” (id. *ibid.*), como veremos. Portanto, as fontes não apresentam apenas à perspectiva particular de quem as escreveu – missionários –, estão modeladas pelas leituras e experiências conhecidas de outros religiosos em diferentes momentos e lugares e, até mesmo pelo conteúdo doutrinário e ideológico do projeto civilizador da Igreja Católica, como apontou Amoroso (2006: 210) e sintetizou Paula Montero (*ibid.*: 14). As narrativas missionárias – na perspectiva das autoras – são experiências etnográficas sucedidas da relação de alteridade, produzida na dinâmica do encontro, cujo papel dos religiosos é de mediação nos processos de significação de universos culturais radicalmente distintos. Ampliando essa perspectiva para os documentos coloniais, podemos compreender os missionários, viajantes, colonizadores também como *selecionadores* e *construtores* de **memórias**, sobretudo dos grupos indígenas, com os quais estiveram.

Os numerosos empréstimos tomados da obra de Léry por d’Abbeville podem ser vistos como exemplo de outras experiências, não necessariamente entre autores de uma mesma ordem religiosa ou projetos católicos, que modelaram o relato capuchinho e, ao mesmo tempo demonstram o processo de seleção e construção de parte da memória tupinambá. Segundo Daher (2007), sobre a questão da religião, d’Abbeville reitera a imagem construída por Léry a respeito dos Tupinambá, enquanto um povo bárbaro, ignorante de Deus. O padre não discute a origem do grupo e elimina a procedência camítica atribuída pelo calvinista aos indígenas. A análise que faz da vida familiar, os cuidados com os recém-nascidos, os dados sobre a estatura e longevidade, a nudez foram, claramente, retirados do texto de *Histoire d’un voyage*. O sucesso da obra de Léry, provavelmente, influenciou a escolha das paráfrases de d’Abbeville. Andrea Daher diz, que no início do século XVII o capital de informações, relacionados à chamada “literatura de viagem”, estava sempre sujeito à pilhagem. O padre capuchinho tomou de empréstimo as informações sobre os índios, mas fundamentalmente, “a postura do calvinista e a idealização daqueles que observava, advinda da própria construção do seu texto” (p. 259-60). Segue-se um exemplo:

Não se vê entre eles quase nenhum zanolho, nem cegos, corcundas, coxos ou disformes [...] São maravilhosamente alegres e dispostos, e muito mais robustos do que os nossos homens mais robustos da França (D'Abbeville [1614] 1975: 210)

(...) são, porém, mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, encontrando-se entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios. (Léry [1578] 2009: 128)

Em *La Singularitez de la France Antarctique* as informações etnográficas são tecidas em paralelo aos exemplos tirados da Antiguidade. Este fato se deve as interposições cômodas dos autores Plínio e Polidoro Vergílio, inseridas pelo médico helenista Mathurin Héret (Lestringant, 2009: 118). Héret organizou o material de Thevet a pedido da editora, e na ocasião da publicação da obra em 1557, mediante um processo exigiu a autoria da obra. Ganhou totalidade dos direitos, mas não a assinatura do livro. As interferências do helenista, entretanto, marcaram a narrativa. Segundo Oswald (2009: 247) o relato é romanceado, com diversas referências aos clássicos antigos e apresentam um grande acúmulo de dados etnográficos e escassos comentários. Lestringant (1997) também assinala o diálogo entre Léry e Thevet. As crônicas do padre franciscano serviram como contraponto e rascunho para Léry redigir *História de uma viagem*.

As diversas partes da relação que Thevet publicara antes desta data (1578), as Singularidades de 1557 e Cosmografia universal de 1575 irão servir a Léry de rascunho para a sua própria obra. Escrevendo contra o cosmógrafo, mais também depois dele e a partir dele, Léry retém do mesmo quadro traçado por seu predecessor os traços essenciais: uma informação etnográfica exata e minuciosa; uma imagem indulgente e quase positiva do canibalismo tupinambá. (Lestringant, 1997:103)

Diferente de Léry, que ao comparar Tupinambá e europeus, tece críticas aos seus conterrâneos, sendo mais complacente com os indígenas, Thevet torna os Tupinambá, contraponto universal para os povos não-europeus, estabelecendo um plano comum entre estes, os indígenas e os europeus de um passado distante, através das 'contribuições' do helenista Mathurin Héret.

Segundo Thevet o selvagem não é mais que uma soma de traços particulares e circunstanciais, isto é, ele condensa em si mesmo um catálogo de 'singularidades' irredutíveis e contraditórias: cruel, debochado, virtuoso e hospitaleiro, homem honrado e "grande ladrão", etc. (Lestringant, 1999: 37).

Dessa forma, Lestringant aponta as várias referências de alteridade que a imagem do indígena, criada por Thevet, fragmentada e menos complacente, apresenta.

A propósito da obra de Léry, Frank Lestringant (2010, 2000) ressaltou um aspecto importante do autor: o olhar. Perspectiva não ingênua de uma realidade construída, o calvinista buscou restituir aos olhos do leitor os espetáculos que ele mesmo testemunhou. Por meios estilísticos e retóricos Léry produz a ilusão do real, fazendo uso do que se chama em grego *écfrase* – que associa a pessoa que está lendo à visão direta que é produzida pelo texto, como por exemplo, nos trechos ‘vejo, assim como você vê’, ‘você veria se estivesse lá’. “É uma operação literária: a *écfrase* designa a representação de um objeto de arte no interior de um texto; consiste em fazer não com que o texto conte, mas com que mostre. O texto é aproximado da pintura (...)” (id. 2010: 161). Nas suas cenas, pintadas com palavras, Léry recorre a verbos de percepção, de sensação, menciona as cores, ruídos, cantos de pássaros, gritos dos indígenas nos combates e usa termos na língua indígena. Isso para criar a impressão, nos leitores, de ver os Tupinambá diante dos olhos, no momento da leitura. As representações do “selvagem” em Léry são positivas, mas diferente de Claude d’Abbeville e Yves d’Évreux o indígena é inconvertível. Isto porque, seriam os Tupinambá “um povo maldito e desamparado de Deus”, pois descenderiam de Cam, o filho maldito de Noé. Logo excluído da possibilidade de salvação.

Portanto, no livro de Léry os Tupinambá estariam perdidos para a civilização – devido ao fracasso da França Antártica – e para a cristianização. Como nas narrativas capuchinhas, os Tupinambá aparecem dotados de palavras, mas com algumas diferenças relevantes. Os indígenas do Maranhão, na maioria dos casos, são nomeados, falam, por meio de diálogos, conversas, discursos – *harange*, discurso solene, proferido, por chefes, *Caraíbas*, nas assembléias ou diante de um personagem importante (Daher, 2004), como, por exemplo, os discursos de *Japí guaçu*, *Momboré guaçu*, *Jaguára abaété*, *Ybyrápytáng*, *Acajuí*, *Pacamũ* e diversos outros. Encontramos em Thevet esse tipo de fala, porém em menor medida. Destaques para os discursos do famoso chefe tupinambá Cunhãbéba. Sobre sua “conversação” Thevet escreveu:

Ele se deixou ficar em nossa companhia um mês inteiro, ocupando a maior parte do seu tempo com a narração dos seus feitos e valentias (é a única maneira que sabem de fazer conversação). Suas arengas e discursos duravam, por vezes, duas horas. (Thevet [1575] 2009: 89)

Na maioria dos casos, as vozes indígenas nas narrativas capuchinhas surgem na primeira pessoa, enquanto em Thevet, não todas, e Léry são mais impessoais, caracterizadas por: “os anciãos”, “eles dizem”, “a mulher”, “disse-nos”, “os selvagens”.

Quando alguém quer pernoitar na aldeia onde se encontra, o *velho* manda armar uma bonita rede branca e, embora não faça frio nesta terra, mandará fazer três ou quatro pequenos fogos em torno da rede, os quais serão aivados, tanto por causa da umidade como por ser tradição, repetidas vezes durante a noite com pequenos abanos chamados *tatápecuáb*, parecidos com os leques de nossas mulheres. (Léry [1578] 2009:232)

O ponto que gostaríamos de estabelecer aqui são as constantes elaborações das crônicas francesas, considerando os seus contextos: histórico, narrativo e cultural. Nesse sentido, é importante ressaltar a ajuda dos *truchements* – intérpretes ou ‘línguas’ como os portugueses chamavam – no cotidiano e, também na redação dos textos, na Europa. De acordo com Lestringant (1996), os intérpretes foram à principal estratégia de colonização francesa, pois chegavam ao Novo Mundo quando criança, compartilhando hábitos, práticas culturais, que iam do casamento ao repasto canibal. Fato que escandalizou o calvinista, no século XVI, e o fez tecer duras críticas aos intérpretes normandos.

Com pesar sou, porém, forçado a reconhecer aqui que alguns intérpretes normandos, residentes há oito ou nove anos no país, para acomodarem-se aos selvagens não só se corrompiam em toda de espécie de impudicícias com as mulheres e moças selvagens, das quais um no meu tempo tinha um filho de uns três anos, mais ainda excediam os nativos em desumanidade, vangloriando-se mesmo, segundo ouvi, de haver morto e comido prisioneiros (Léry [1578] 2009:199).

Andrea Daher (2004) menciona, que os franceses recolhiam crianças, provavelmente nos portos de Normandia, para viverem juntos aos indígenas, contribuindo para as relações amigáveis franco-tupis.¹⁴ Fazia parte do jeito de ser dos Tupinambá o cunhadismo – conceder uma mulher do grupo a um visitante – era uma forma de estabelecer relações exteriores de aliança, de alteridade com o “outro”. Para Darcy Ribeiro (1995) essa instituição indígena seria o elemento de fundação do povo

¹⁴ Segundo Daher (2004: 72), esse fenômeno Lestringant chamou de *endotismo*. A historiadora explica como a “penetração dos franceses na tessitura social indígena”. O objetivo primeiro era garantir a eficácia das relações comerciais – principalmente o escambo do pau-brasil – e, uma vez com o conhecimento da língua indígena, os *truchements* serviriam como intérpretes entre Tupinambá e marinheiros franceses.

brasileiro. Os relacionamentos de mulheres indígenas com europeus possibilitaram, que franceses e portugueses se integrassem ao modo de viver tupinambá, constituindo famílias, alguns até se tornaram lideranças expressivas entre os índios (Pinheiro, 2010). Outros aspectos interessantes dessa sociedade – que relacionamos ao cunhadismo – era a poligamia e a virilocalidade. Esses eram atributos que faziam parte dos elementos do processo político tupinambá de constituição de um *morubixaba*, chefe (Fausto, 1992: 390). A capacidade de adquirir “cunhados” e “genros” era um dos predicados dos chefes indígenas, constituíam formas de aquisição de prestígio e poder. Ter um número significativo de mulheres implicava não se sujeitar ao “serviço de noiva”. Sabe-se que os Tupinambá eram, temporariamente, uxorilocais. Esta por sua vez é uma regra de residência onde o genro reside na casa dos pais da noiva para, obrigatoriamente, colaborar e trabalhar junto com o sogro (Viveiros de Castro, 2002; Fausto, 1992).

Ao chegarem ao Novo Mundo os franceses – para nos remeter a nossa pesquisa – foram incorporados à lógica social indígena. Neste caso os *truchements* são uma instituição tipicamente francesa (Perrone-Moisés, 1996) importante para o estabelecimento, efêmero sem dúvida, dos franceses na costa brasileira. Os relatos franceses são a prova disso. Na colônia ou na França os normandos, Migan¹⁵, Grégoire e Sebastien foram imprescindíveis no processo de mediação, de tradução do mundo da oralidade para o escrito, do universo indígena para o europeu. Nesta dinâmica, o olhar de cada autor, a seleção das falas, o recorte dos temas e o modo como construíram os relatos são importantes para dimensionar parte das lacunas e riscos que incorremos ao propor uma pesquisa sobre narradores Tupinambá e seus etnosaberes, em fontes coloniais.

Os documentos históricos são um procedimento de tradução duplo: da língua indígena para uma língua européia e do registro oral para o registro escrito. Freire (2009b) chama atenção para o difícil processo de tradução de universos culturais e lingüísticos completamente distintos. O pesquisador ressalta dois problemas cruciais: um de afinidade tipológica das línguas em questão e outro do tipo de registro. A problemática se dá na ausência de correspondentes, nas línguas européias, dos conceitos étnicos das línguas indígenas. Isso se deve ao fato, segundo Freire, da dificuldade de encontrar

¹⁵ Os três intérpretes estiveram com d'Abbeville e d'Évreux na experiência da França Equinocial. Migan era natural de Dieppe e viveu por muitos anos com os Tupinambá. D'Évreux menciona que os jovens indígenas Grégoire e Sebastien, casaram-se, respectivamente, com a filha do índio mais antigo de *Yçaába* e com uma das filhas de Japí guaçu. Convertidos, ajudavam muito na catequização dos seus companheiros (d'Évreux [1864] 2009:385).

equivalências entre línguas radicalmente diversas. O resultado é a simplificação, deformação da diversidade cultural e dos saberes indígenas expressos nos documentos.

O Novo Mundo com suas formas, sons, línguas, povos, desconhecidos na Europa, foi traduzido segundo os conceitos e códigos europeus, condicionando, assim, a capacidade de percepção (Freire 2009b: 4). Deste modo, d'Abbeville viu elefante no lugar do tamanduá, os pássaros viraram perdizes e faisões, as árvores macieiras, figueiras, os deuses dos Tupinambá deram lugar a *Tupã* – dono dos trovões –, simplificando-se a cosmologia indígena. Igualmente *Anháng* e *Juruparí*, no olhar dos europeus foram representados como diabo. Este se manifestava, segundo Pompa (2001: 36), de forma precisa: através dos *pajés* ou *Caraíbas*, denominados de feiticeiros, barbeiros, profetas, curandeiros, e menos ‘santidades’ e ‘santos’, termos encontrados nas fontes portuguesas. No caso dos missionários a utilização de elementos da cultura indígena, traduzidos para os códigos europeus, foi uma das estratégias utilizadas para a veiculação de conteúdos religiosos aos ameríndios.

Outro exemplo bastante elucidativo é o trecho de uma canção recolhida por Yves d'Évreux ([1864] 2009: 282).

*“Vem, meu amigo, vem ver a bela moça, ela vai te dar **avelãs**.”* [Grifo nosso]

Conforme o padre capuchinho, as mulheres e jovens Tupinambá utilizavam como técnica de caça, o canto. Próximas à entrada dos formigueiros cantavam, com isso as formigas, de espécie não identificada pelo autor, saíam e eram aprisionadas. Um fato que nos chamou a atenção foi o uso da palavra avelã no final do canto. Provavelmente, as indígenas disseram castanhas e d'Évreux traduziu culturalmente para um fruto europeu, o avelã, buscando um termo equivalente na língua francesa, que expressasse melhor a ideia de castanha. Esta deveria ter sido cantada da seguinte maneira:

*“Vem, meu amigo, vem ver a bela moça, ela vai te dar **castanhas**.”*

Os exemplos acima evidenciam não apenas o processo de tradução de culturas diferentes, mas as dificuldades de tradutibilidade de lógicas e valores dos grupos indígenas para a escrita. Por mais que recuperamos parte dos saberes, discutidos no terceiro capítulo, da dinamicidade cultural desses grupos, de tal modo constatamos que, na documentação histórica, há um processo de simplificação dos sofisticados sistemas intelectuais dos povos da oralidade. Isso se deve a, pelo menos, dois fatores. O primeiro

parece um pouco óbvio, não houve de modo geral, a preocupação dos europeus em explorar sistematicamente os conhecimentos, as práticas, as manifestações socioculturais dos Tupinambá. Apenas algumas especificidades foram bastante documentadas, como as guerras, a antropofagia, a nudez, o modo como tratavam os cativos, a poliginia, etc. Mas, a literatura, os padrões gráficos, a mitologia, exceto Thevet (1575), as músicas, as narrativas orais, os rituais, as rezas foram relegados ao esquecimento. Diferente dos autores coloniais, o general Couto de Magalhães¹⁶ (1837-1898), no século XIX, cria uma abordagem, muito inovadora à época, com a qual coletou informações sobre língua, oralidade, literatura, cantigas, mitos a partir da convivência e pesquisa em comunidades, falantes de nheengatu ou língua geral, que viviam no rio Amazonas. Segundo Freire (2004: 126-7) sua metodologia incluiu a observação direta, o trabalho de campo, o estudo e a escrita da língua, pois sabia de sua importância como elemento identitário e, que sem o conhecimento linguístico não poderia compreender a riqueza das tradições orais, tão pouco os conceitos e percepções indígenas. Procedimentos adotados, posteriormente, por linguístas e antropólogos. Conforme Freire (2004) a obra de Couto de Magalhães é sem dúvida excepcional por sua abordagem inédita, seu olhar perspicaz e pelo rico material de literatura oral, e os dados linguísticos nelas contidos.

Dos quatro autores franceses Léry certamente foi o único que inovou em sua abordagem. O seu “olhar” e a produção do seu texto possuem uma relação direta com a Antropologia, melhor com a Etnografia moderna. A ideia da consciência do etnógrafo de colocar o leitor na realidade descrita, a partir de frases como “eu vi”, “eu estive lá” é interessante. Para Lestringant (2010, 1999) trata-se de uma “dimensão reflexiva”, onde Léry se interroga frente aos Tupinambá, faz autocrítica, e por diversas vezes reconhece o seu engano sobre suas intenção, por exemplo, com relação a hospitalidade dos ameríndios. No capítulo XVIII¹⁷ um episódio exemplifica essa ideia. Ao chegar à aldeia de *Jabebýracýc*, Léry tem o cinto, chapéu, suas roupas, arrancados pelos índios, fato que o deixou assustado e irritado. Ele grita, persegue os ameríndios, tenta reaver a sua indumentária. Em seguida, percebe que este era um modo peculiar de recepção dos

¹⁶ José Vieira Couto de Magalhães nasceu em Diamantina, Minas Gerais, cursou direito em São Paulo. Foi nomeado presidente de várias províncias brasileiras. Das suas publicações a mais famosa foi *O Selvagem* (1876), obra que reúne três ensaios. Um artigo etnográfico sobre grupos do Brasil central; um curso de tupi-língua geral e um conjunto de “lendas” indígenas (Freire, 2004: 120).

¹⁷ Trata-se do capítulo intitulado “*Sobre o que podemos chamar leis e polícia civil entre os selvagens; o modo humano com que tratam os visitantes amigos; e os prantos e discursos festivos das mulheres por ocasião das boas-vindas*”.

Tupinambá, que eles agiam dessa forma com todos os estrangeiros. Depois, mais tarde, os ameríndios devolveram os seus pertences. O calvinista percebeu que era uma brincadeira, que os índios queriam se divertir.

Minha perplexidade provinha, no entanto, de ignorar que assim fazem com todos os estrangeiros, sobretudo com aqueles a que nunca viram, o que pude verificar mais tarde. Mas, depois de se divertirem bastante com os objetos alheios, eles os restituem a seus donos (Léry [1578] 2009:228).

Conforme Lestringant (2010: 166), Léry compreendeu que havia um problema de código, melhor, de códigos diferenciados, e que ele só percebe parte da realidade diante dele. Entende que na relação com os ameríndios podem surgir mal-entendidos. Como quando ele roubou e matou uma galinha a mando do intérprete, na aldeia de *Ocáratã*. O dono da ave ficou furioso e ameaçou o pastor calvinista de morte. Léry ofereceu, em vão, alguns objetos para tentar acalmá-lo. Depois de muito discutir, o *truchement*, que estava sentado numa rede diante dos dois, aconselha o calvinista a pegar um tacape, arcos e flechas e dizer-lhe, que lutará se preciso for, pois o dono da galinha não aceitou nenhum objeto oferecido por Léry. No final da querela o indígena foi dormir em sua rede, pois havia bebido cauim o dia todo e, o calvinista foi comer, com outros franceses, a ave. A história permite uma reflexão sobre a relação com outro, sobre a “operação etnográfica”. De acordo com Lestringant, é isso que propõe Léry. Afinal, pergunta o pesquisador francês, o que significa ir ao encontro do outro, comer, conviver, guerrear com ele ou tentar convertê-lo? Isso é o que está por trás da cena, da narrativa calvinista. Outros dois aspectos da “dimensão reflexiva” são: o relato é um misto de aventura e de inventário, com dados etnográficos sobre o grupo e a terceira dimensão é o comentário. Léry comenta o que fez, o que viu, acrescenta observações, reflexões. Nas outras edições da obra, muda o tempo verbal, sobrepõe informações, elementos, que ao final o livro dobra de tamanho (Lestringant, 2010: 166).

Outro ponto que gostaríamos de discutir, já antecipado acima, é a dicotomia entre oralidade e escrita¹⁸. Aprisionar o som em palavras é um grande desafio, até mesmo

¹⁸ Na esfera de debate sobre oralidade e escrita algumas referências são fundamentais: Milman Parry “*El epíteto tradicional em Homero*” (1928) e *Studies in the epic technique of oral verse-making* (1920-1932); Harold Inis “*The Bias of communication*” (1951); McLuhan “*La Galaxia Gutenberg*”, Lévi-Strauss “*La pensée sauvage*” (1962); Jack Goody e Ian Watt “*Las consecuencias de la cultura escrita*” (1963); Eric Havelock “*Prefacio a Platón*” (1963); Carlos Pacheco “*La comarca oral*” (1989); J. R. B. Freire “*Rio Babel: a história das línguas no Amazonas*” (2004).

para os especialistas atuais. Hoje existem os instrumentos tecnológicos, mas nos séculos XVI e XVII havia apenas o papel, a memória, as gravuras e muitas limitações. Analisando o papel da escrita, para o registro das línguas indígenas¹⁹, Freire (2009a) diz que ela confere ‘prestígio’, mas seu objetivo está longe de ser apenas um suporte que guarda os ossos dos sons – a oralidade – no livro, a letra morta em um caixão. A escrita não pode ser morta, ‘funerária’, um instrumento destinado a sepultar no túmulo das línguas, usando a metáfora do autor, já condenadas, fadadas ao desaparecimento, como muitos pensam. Logo, o livro funcionaria como um hospital, “onde a palavra, depois de injetada com sangue novo, volta a circular, revitalizada, no universo da oralidade” (id. ibid.: 02). Poderíamos refutar as ideias do autor, e simplesmente dizer que o tupi antigo não é mais falado – o que é verdade –, e além do texto, precisa-se de falantes que conheçam as estruturas e as dinâmicas da fala, a língua precisa ter uso social. E sem falantes é muito difícil, através da escrita, revigorar um idioma.

Atualmente, nos projetos de documentação de línguas indígenas, são realizados novos métodos, que vão além da escrita, tais como: elaborar uma gramática (fonética, fonologia, morfologia, sintaxe) da língua, escrever e gravar amostras, digitalizar e fazer anotações das gravações²⁰. Hoje, os grupos indígenas estão buscando novos suportes de memória. A língua Tupinambá foi a mais documentada do Brasil colonial. Os jesuítas foram imprescindíveis nesta tarefa. José de Anchieta escreveu uma gramática, existem dicionários, catecismos e outros documentos. Também encontramos nos relatos fragmentos, como em d’Abbeville, que possibilitaram inúmeros estudos sobre essa língua. Porém, hoje, é impossível revitalizá-la; os Tupinambá de Olivença, na Bahia, sabem muito bem disso. Não existe ninguém, cujo desespero de ser um dos poucos portadores de uma riqueza inestimável, de parte significativa do patrimônio imaterial de seu grupo, o levou a dialogar com o espelho. Estamos reportando ao caso do indígena Xetá *Tikuein*²¹ – “O homem que falava com o espelho” – que para ativar a memória e manter a língua viva, passava horas conversando com sua imagem, refletida num espelho (Freire, 2009c).

¹⁹ No terceiro capítulo discutiremos melhor a importância das línguas indígenas, sobretudo, do tupi antigo.

²⁰ Informações retiradas do site www.museudoindio.gov.br

²¹ Indígena Xetá, *Tikuein* vivia na aldeia de São Jerônimo, no Paraná, junto aos Guarani e Kaingang. Como ninguém falava a sua língua, decidiu conversar com o espelho. Foi considerado um louco pelos demais indígenas. Os Xetá falavam uma língua aparentada do Guarani. Habitavam o noroeste do Paraná, na margem esquerda do rio Ivaí e seus tributários (Freire, 2009c).

A suposta transcrição das narrativas tradicionais indígenas, por viajantes estrangeiros e, inclusive por renomados antropólogos possuem longa data, mas acabam sendo, exceto em alguns casos, recriações dos autores (Souza, 2006). Existe uma diferença enorme do processo de transcrição e escrita das tradições orais. Linn Souza (2006) destaca o caráter performático da oralidade que o papel não é capaz de capturar: a imitação da voz, as variações de entonações, o repentino silêncio, o uso de repetições. Características da fala que desaparecem nos textos. Transcrever significa passar o máximo das características orais de uma narrativa, acima mencionadas, para o escrito. E, escrever é um registro das informações mais relevantes (Souza, 2006). Franchetto (2003b) diz que a transcrição requer a escrita das palavras, frases, onomatopéias, pausas. Enquanto, redigir uma história contada oralmente, quase sempre resulta em uma versão escrita em prosa. Com a escrita, acaba-se nivelando e limitando a expressão das formas da oralidade, empobrecendo, deixando de fora as complexidades e dinâmicas do processo performativo da narração.

Aceitamos o desafio de Freire (2009a), entretanto, e com os conhecimentos da linguísta Ruth Monserrat fizemos, metaforicamente, os livros falarem. O que eles disseram? O que nos revelaram? Bom, não vamos antecipar os resultados. Adiantamos, contudo, que foi possível recuperar parte da sofisticação do sistema intelectual tupinambá, dos seus saberes, que circulavam no momento da invasão européia às terras, cujas fronteiras formam, hoje, o Brasil. Conhecimentos anêmicos, cujas palavras, frases não podem ganhar a dinamicidade de outrora, pois sozinhos pareceriam expressões soltas, desconexas, sem sentido *a priori*. No entanto, nos possibilitou criar hipóteses, reforçar teorias, por exemplo, sobre o sistema de classificação e organização do pensamento indígena. Outra maneira de fazer os livros dialogarem foi através dos narradores²² indígenas. Personagens de uma história silenciada, subterrânea, cujas identidades buscamos reconstruir, nos limites das fontes, na escassez dos dados.

Dessa forma, ao nos questionarmos sobre as limitações das fontes, nos interrogamos também sobre as possibilidades. Isso nos coloca diante da delicada tarefa de recuperar nas nuances das entrelinhas, no olhar construído do cronista, portanto no texto, a perspectiva indígena. Ora, o ameríndio dotado de palavras não pode ser reduzido a uma ferramenta de validação, pura e simples, do projeto de colonização e conversão francês,

²² Ver segundo capítulo da dissertação.

ainda que “se reconheça a sua dimensão político-ideológica” (Montero, 2006b: 33). Não pode ser considerado apenas, matéria para comprovação do relato ou uma estratégia discursiva. Com a ajuda dos intérpretes d’Abbeville e d’Évreux mostram os Tupinambá dotados de palavras que ajudam a fundamentar a representação do indígena amigável e, gentilmente, convertível. Mas, seriam os Tupinambá tão dóceis e passíveis de conversão? Existem outras possibilidades de leitura? Pesquisas contemporâneas no campo da História, Antropologia, Linguística, Etnohistória evidenciam o papel ativo e criativo dos índios no período colonial. Diferente dos Andes – onde encontramos versões nativas do processo de colonização, é o caso de Guamán Poma de Ayala –, na América portuguesa existem poucas fontes e iconografias de autoria indígena, salvo alguns documentos como as cartas dos chefes Potiguara Felipe Camarão e Pedro Poty. Sabemos ser possível, mesmo diante das limitações e das lacunas documentais, evidenciar a criatividade e dinamicidade dos Tupinambá, frente à nova realidade imposta por europeus. O que os tornam agentes de sua própria história.

Narrativas do vento: o discurso destinado aos *extraños*

Ao analisar as relações entre índios e autoridades da América hispânica, em documentos do período colonial até o início do século XX – testemunhos, cartas e manifestos indígenas –, Lienhard (1992) afirmou que a necessidade de “falar” com os europeus ou autoridades criollas, obrigou os indígenas a criarem uma interessante estratégia discursiva: o *discurso destinado aos estranhos*. Trata-se de um tipo de discurso distinto, capaz de chegar aos ouvidos ou aos olhos dos “extraños”, inimigos ou possíveis aliados. Os indígenas não apenas aprenderam a dominar os códigos da fala dos europeus, mas também aprenderam a caminhar no universo da escrita. Esses discursos foram criados diante das necessidades impostas pela colonização (Lienhard, 1992: XIII) e se inscrevem nas interações entre ‘colonizador’ e ‘colonizado’. Nessas relações de alteridade, esse tipo de discurso funcionou como um instrumento de negociação, que nem sempre, ostentava traços marcadamente ‘diplomáticos’. Portanto, epistolar, historiográfico ou testemunhal o novo discurso indígena implica, a prática de um diálogo intercultural (id. *ibid.*).

Lienhard destacou que em todo o período colonial, talvez mais nesta época, na redação dos textos era muito comum “dar a palavra aos indígenas”. Isso era uma prática muito comum. O intuito, porém, dessas ‘transcrições’ não era, exceto em alguns textos

excepcionais, como aponta ironicamente o pesquisador, em função de uma “autêntica” vontade de conhecer o outro. “Na maioria dos casos, a transcrição do discurso indígena obedece a motivos de ordem mais prática” (id. *ibid.*: XIX). Na América hispânica foi preciso conhecer as estruturas políticas, sociais, religiosos, econômicas, culturais dos indígenas, já existentes, como base para a organização colonial. Para isso, os funcionários coloniais recolheram declarações por escrito de milhares de indígenas sobre os mais variados aspectos. Em sua pesquisa, Lienhard diz que os dados são, em grande parte, mais técnicos, estatísticos, outros permitem, a partir das declarações dos informantes, uma análise histórica do período anterior à chegada dos invasores, bem como investigar diferentes atitudes indígenas no intrincado processo de colonização. O sucesso do sistema colonial, entretanto, dependia também do controle das pessoas. Elas precisavam cumprir as exigências do poder metropolitano. Tarefa que coube aos “visitadores”. Também estes criaram um tipo de documentação, na qual as vozes indígenas possuem relativo espaço.

Martin Lienhard (1992: XX) descreve o período colonial como um mundo burocrático e dominado por ambições pessoais. A colônia foi uma máquina de disputas por terras, títulos, dinheiro, poder, prestígios, etc. Cada contenda presumia uma informação com declarações de testemunhas. Nesse contexto, implicados ou interessados os indígenas foram solicitados a darem as suas versões dos fatos. Para comover ou convencer, o representante da autoridade metropolitana ou colonial, os indígenas conscientes ou não dos problemas de comunicação intercultural, adotaram distintos elementos – recursos ou códigos expressivos, lógica argumentativa, etc. – que faziam parte do horizonte de expectativas de seus interlocutores. Portanto, através do *discurso destinado aos estranhos* os ameríndios diziam exatamente aquilo, que os representantes e as autoridades queriam ver e ouvir.

Segundo Paula Montero (2006b), nas relações interculturais entre missionários e indígenas, ambos apropriaram elementos disponíveis, que consideraram chave nos repertórios culturais em relação. Esse jogo de disputas simbólicas envolve uma dimensão política, dos processos de significação, entendida como: “o conjunto de motivações e interesses que orientam as escolhas dos agentes mediadores quando privilegiam certas práticas e significações em detrimento de outras” (p.34). Logo, o *discurso produzido para os estranhos*, do qual nos falou Lienhard, pode ser compreendido como uma estratégia de apropriação indígena dos códigos discursivos,

retóricos europeus. Sendo assim, os índios dotados de fala na documentação, sobretudo nos textos de Claude d'Abbeville e Yves d'Évreux, não apenas validavam os objetivos dos capuchinhos, mas também os interesses dos Tupinambá. Dito de outro modo, os índios criaram um tipo de discurso que correspondia às expectativas dos franceses, pois também tinham interesses nas alianças e no apoio contra seus inimigos, fossem estes outros grupos rivais ou portugueses. Este tipo de discurso será analisado no capítulo 2, quando discutiremos as biografias dos Tupinambá, encontrados na documentação.

A partir desta perspectiva, interpretamos os inúmeros pedidos de batismo, os discursos e a maioria das ações de *Japí guaçu*, *Caruatapirã*, *Acajuí*, *Acajuí miri*, de homens, mulheres e anciãos, que imploram aos padres o conhecimento de Deus, como discursos produzidos para os estranhos. Esses discursos faziam parte das estratégias indígenas de alianças, assim como o cunhadismo. Tomando, como exemplo, um trecho do discurso de *Japí guaçu* (Capítulo XI), percebemos como ele tece, através das palavras, uma narrativa construída para os franceses. “*Estou muito contente, valente guerreiro, com o fato de teres vindo a esta terra para a nossa felicidade e nos defenderes contra os nossos inimigos*” (D'Abbeville 1614: 67).

A ocasião não é mais do que oportuna: a chegada dos franceses à atual Ilha de São Luís. É, portanto, o momento de alianças, algo muito pertinente a ambos. Aliás, lembramos que os franceses, por longos anos, traficavam na região do atual Maranhão. Charles des Vaux²³, permaneceu entre os Tupinambá tempo considerável para estabelecer relações de amizade, aprender a língua indígena. Após sua estada, decide voltar à França e tentar dissuadir o rei Henrique IV da importância de uma colônia na região Norte do Brasil (Daher, 2007: 48). A morte do rei mudou os seus planos, entretanto, o projeto foi retomado no ano seguinte 1611 sob o comando de Daniel de La Touche, o Senhor de La Ravardière. De um lado, os franceses insistiam em consolidar um núcleo de colonização, já que outras experiências resultaram em sucessivos fracassos, e do outro os Tupinambá que necessitavam de apoio contra inimigos indígenas e o cerco dos portugueses. Dessa forma, os Tupinambá aguardavam a volta de Des Vaux, dos aliados franceses. O trecho do discurso de *Japí guaçu*, a seguir, demonstra o modo como os índios se alinham no horizonte de perspectivas dos franceses.

²³ De acordo com d'Abbeville, Charles des Vaux veio para o Brasil na expedição do capitão Jacques Riffault, iniciada em 1594. Após alguns desentendimentos com a tripulação retorna à França, mas Des Vaux permanece alguns anos com os Tupinambá.

Os portugueses nos massacraram, exercendo muitas crueldades sobre nós (...). Tu nos dirás, a esse respeito, o que é da tua vontade e, após termos ouvido, nos adequaremos, todos, ao que tu quiseres (idem, p.70-1).

Lienhard (1992) assinala, que essa produção de discurso para o estranho por vezes cria um sujeito esquizofrênico, em função do embate entre a cultura imposta e a sua própria. É com base nesse argumento que compreendemos outro trecho do discurso desse chefe.

[...] estávamos decididos de passarmos o resto de nossos dias privados da companhia dos franceses, nossos bons amigos, sem mais pensarmos em foices, machados, facas e outra mercadoria; e voltarmos à *antiga e miserável vida de nossos antepassados que cultivavam a terra e derrubavam árvores com pedras duras*. (D'Abbeville, 1614: 68, Grifo nosso).

Difícilmente, o narrador interpretaria o seu passado como *antigo e miserável* se não fosse este um jogo de palavras e ações para seduzir e convencer o ouvinte, ou melhor, o europeu. Nesse jogo de encenações, para um leitor desatento *Japí guaçu* mostra-se controverso e alguns poderiam inclusive julgá-lo confuso, submisso.

No mesmo sentido, a fala de *Pacamã* – “Grande curandeiro de Cumá” – ressalta a importância das relações comerciais e cunhadismo com os franceses.

Não sabes também que eu tratei os franceses como pude e dei-lhes boa comida? Sempre encorajei meus companheiros a dar-lhes suas filhas e suas mercadorias em troca de ferramentas. Tinha muito prazer em estar com eles a fim de aprender algo de novo pois vós, franceses, tendes melhor inteligência e compreensão do que nós, e logo que eu ouvi que os *Paí* tinham chegado, fiquei muito contente e disse a meus companheiros : ‘isto é bom; eles nos ensinarão a conhecer Deus; vou visitá-los’”. (D'Évreux [1864] 2009: 435).

Em meio a discursos produzidos para “seduzir” o estranho, encontramos vozes dissonantes como o discurso do velho *Momboré guaçu*²⁴, “transcrito” por d'Abbeville. Comparando o projeto de colonização francês ao imposto por portugueses, o velho índio não faz distinção entre ambos. Para John Monteiro (2001), sua fala representa a perspectiva indígena sobre o processo de conquista. Essas vozes contribuem para uma leitura atenta ao não dito, ao “dito nas entrelinhas” de toda declaração escrita.

²⁴ Abordaremos melhor seu discurso quando falarmos desse narrador no próximo capítulo.

Segundo Lienhard (1992), com a consolidação do sistema colonial todos seus protagonistas assumem seus papéis designados. Aos índios cabia a submissão ao cristianismo e a autoridade metropolitana.

Testimoniando en un marco oficial, ningún cacique o principal indígena, por lo tanto, se dejará llevar a sugerir una actitud contraria a la ortodoxia religiosa o a la institución monárquica española. Desde luego, el papel de la sumisión a los máximos valores occidentales suele ser, como todo papel, una actitud fingida, una máscara que uno se coloca para que no se vea la expresión facial verdadera del actor. (Lienhard, 1992: XXV)

Máscara que oculta às transformações permanentes da realidade, o processo dinâmico das relações entre indígenas, colonizadores e seus sucessores. A inconformidade se expressará velada ou direta, como no discurso de *Momboré guaçu*. Sua visão crítica da conquista pode ser entendida como parte da tradição oral de seu povo. Escondidas em textos, eminentemente híbridos, as vozes indígenas subterrâneas, mesmo na sua forma direta, foram reelaboradas por viajantes ou editores, como vimos. É possível, no entanto, encontrar, sutilmente, o ponto de vista indígena nos relatos com suas vozes, na apropriação do discurso europeu, demonstrando papel criativo e ativo no processo de colonização. Os estudos das narrativas no contexto colonial, aliado às análises da crítica literária, sobretudo os estudos de Martin Lienhard (1992), podem ser esclarecedores para compreender a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis, nos primeiros séculos de colonização. A presença dos narradores indígenas através dos discursos e dos diálogos, sobretudo, indica um “efeito de oralidade” nas crônicas de Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux.

Lienhard (1992) destacou que os indígenas nunca deixaram de atuar como sujeitos históricos frente ao sistema colonial. Por mais que suas ações fossem relegadas a uma parte mínima da história, ainda assim, criaram estratégias de ‘negociação’, que lhes possibilitaram conservar uma autonomia relativa, diante das imposições do novo contexto de colonização. De acordo com o pesquisador, os documentos de sua pesquisa foram escritos, ditos, ditados por índios e, por isso esses textos possuem uma certa textualidade “indígena”, que não deve ser confundida com a chamada literatura indígena. Algo que evidenciamos, também, nos relatos franceses.

Lienhard está chamando a atenção para o que ele denominou de “práticas verbais, socialmente instáveis e de refinamento”, nas quais as sociedades indígenas atribuíram e

seguem conferindo grande prestígio. Textos verbais produzidos, que resultam em discursos complexos que combinam os mais variados meios e códigos semióticos, classificados em três tipos: *verbais* – linguagens, recursos narrativos e poéticos –, *musicais* – música, ritmo, entonação – e *gestuais* – atuação teatral, coreografia, indumentária, pinturas e adornos corporais. Na opinião do pesquisador, esses códigos são para os grupos indígenas as práticas “textuais” básicas, que estão vinculadas a momentos sociais específicos – rituais, trabalho, exercício político – e, contribuem para assegurar e demonstrar a coesão sócio-cultural da sociedade. São textos verbais que apesar de filtradas pelo olhar do europeu, podem ser identificadas na documentação histórica. O que Lienhard chama de textos verbais, compreendemos como tradições orais, que possuem formas de transmissão e dinamismo próprio. Quando os europeus chegaram à América encontraram milhares de povos que sonhavam, cantavam, dançavam, brincavam, amavam, formulavam e transmitiam seus saberes através do som, da oralidade.

No caso das sociedades indígenas brasileiras, por muitos anos foram caracterizadas como sociedades simples, tecnologicamente primitivas, sem história, sem estado, sem escrita, sem propriedade privada, que aos olhos dos ‘ocidentais’, como disse Pierre Clastres, são sempre definidas como “sociedades da falta” (Gallois, 2006: 9). Esses tipos de preconceitos, de equívocos, diria Freire (2003a), eram vulgarizados desde os primeiros colonizadores, que consideravam os ameríndios destituídos de jugo político e religioso. Segundo Carneiro da Cunha (2009a: 186) a ideia torna-se lugar-comum no século XVI, primeiro com a forma canônica de Gândavo, na qual palavras e coisas se confundiam.

A língua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de três letras – scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei [...] (Gândavo [1570] 1980: 52).

Em 1587, Gabriel Soares retoma as ideias de Gândavo e assim as reescrevem:

Faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque, se não tem o F, é porque não têm fé em nenhuma coisa que adorem; (...) E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não tem lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; (...) E se não tem esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam, nem obedecem a ninguém [...] (Soares de Souza [1587] 1938: 364-5).

Os colonizadores e, ainda, parte da população brasileira esqueceram e olvidam que esses grupos indígenas tinham formas de organização sócio-políticas, cosmológicas, tecnológicas, de ocupação do espaço, muito complexas e distintas, nos séculos XVI e XVII, e hoje, continuam produzindo diversificados saberes, que neste momento, enquanto escrevo este texto, estão sendo compartilhados com pesquisadores não indígenas, em várias partes do Brasil.

No nosso entender, considerar os povos indígenas como ágrafos, portanto, carentes de escrita ou destituí-los de saberes, é desconsiderar toda a riqueza e complexidade das variadas concepções de sistematização e produção dos conhecimentos, de transmissão das tradições orais. É estigmatizá-los. Freire (2009a) diz que não se trata de carência de escrita ou saberes, “os donos da voz eram (e são) *independentes da escrita*, porque registravam todo o saber oralmente” (p.01, Grifo nosso). Segundo Franz Boas (Apud Freire, 1992: 154) as tradições orais seriam “autobiografias” dos grupos indígenas, enquanto Vansina (1980) as denomina testemunhos transmitidos oralmente entre as gerações. Monod-Becquelin (2005: 34) considera tradição oral um “conjunto de expressões orais de uma cultura, aplicadas às interações sociais essenciais, conforme os modos considerados apropriados de sua forma e uso”. São formas de saberes e práticas, expressos, de acordo com modos, contextos e interações sociais específicas, constantemente atualizadas, cujo canal usual de transmissão é a oralidade. A tradição enraiza, no cotidiano das comunidades, práticas e manifestações culturais da vida transmitidas a intergerações presentes e futuras, pois segundo Freire (2008: 84) “A transmissão oral é um importante canal de aprendizagem da vida social e religiosa, pois assegura e reproduz as formas de vida”.

Portanto, tradições orais não são acervos prontos, são sempre enunciadas e enriquecidas oralmente. Possuem formas próprias de transmissão. É um patrimônio vivo em constante reconstrução por seus detentores, que devem ser interpretadas como um processo dinâmico de perdas, mas também inovações. O conteúdo desses acervos dependem do ponto de vista dos seus criadores e detentores. Por isso, cada povo possui seus modos próprios de elaborar e transmitir seus repertórios de saberes, suas técnicas, seu modo de ser e viver. No processo de transmissão dos conhecimentos os mais velhos possuem papel imprescindível, são os sábios das aldeias, os donos da memória dos

grupos, que ao longo da vida adquirem prestígio e respeito²⁵. Para A. Monod-Becquelin (2005: 34):

A memória em jogo na tradição oral não é apenas conservação. Ela é tratamento da percepção, tensão entre perenidade e flexibilidade, utensílio para a construção, produto de um ethos. Ela não é um saco de antiguidades, mas segue a história coletiva e as intencionalidades.

Koch-Grünberg ao escrever as histórias dos Taulepangue e Arekuná, menciona que estas eram narradas em situações públicas e informais, frequentemente no barco ou ao lado da fogueira (Sá, 2002:246).

Os dias eram aborrecidos, frios e feios. Cada nuvem trazia consigo uma chuvinha densa: o verdadeiro clima de abril. Mas Akúli [narrador] não nos deixava ficar melancólicos (...). A maior parte do tempo passávamos acorados junto ao fogo dentro da barraca, contando histórias uns aos outros sobre Piai'mã, o malvado canibal, que finalmente é enganado e morto por um homem mais forte e esperto. (Apud Sá, 2002: 246)

Segundo a pesquisadora Lúcia Sá (op. cit.), o objetivo era espantar o tédio. No caso dos Tupinambá existem informações ou algum indício dos cronistas franceses sobre as condições em que os seus informantes indígenas narravam? Eles apenas respondiam perguntas ou aproveitavam ocasiões para “afugentar o tédio” e discorrer a cerca de vários temas? Onde conversavam? Diferente do etnólogo Koch-Grünberg, que no início do século XX (1911-1913), gravou algumas histórias indígenas com um fonógrafo, tecnologia muito avançada para sua época (Sá, 2002), os cronistas franceses não tiveram a preocupação de detalhar o processo de coleta das informações. O que sabemos são algumas evidências. O contexto das narrativas foi um tema pouco explorado nos textos. Thevet e Léry mencionam que escreveram a partir de ‘conversas familiares’ com os anciãos, bons velhos, e a mediação dos *truchements*. “(...) eles [indígenas] fazem o relato dessa maneira, como *ouvi da boca de bons velhos*” (Thevet [1575] 2009: 66, Grifo nosso). No caso de Léry, visitou aldeias, conversou com anciãos, presenciou e participou de alguns rituais. No contato direto com os indígenas, recolheu informações privilegiadas que fazem de sua crônica importante referência para se discutir e pensar a sociedade tupinambá, no período colonial brasileiro. “(...) eu confiava na amizade de alguns bons velhos que moravam nessa aldeia [*Cotiua*], em que eu havia estado quatro

²⁵ Retomaremos essa discussão no segundo capítulo.

ou cinco vezes” diz Léry ([1578] 2009: 209). Sobre os espaços de transmissão dos conhecimentos D’Évreux ([1864] 2009: 165) escreveu:

Eles fazem isso em suas casas de reuniões [Carbet], e algumas vezes em suas malocas, levantando-se de manhã cedo e excitando o seus a escutarem os discursos. O mesmo eles fazem quando se visitam, pois se abraçam, e chorando de ternura, repetem um após o outro, palavra por palavra, os nomes de seus avós e antepassados e tudo o que se passou em seus séculos.

O processo de transmissão dos saberes se dava em diferentes espaços, principalmente na casa de reuniões, casa dos homens, nas assembléias deitados nas redes à noite, provavelmente com uma fogueira acesa. Aprendizado ministrado pelos mais velhos que usavam a pedagogia da oralidade como método de ensino. Thevet ([1575] 2009: 105), por exemplo, diz que as mulheres faziam fogo, pois as noites eram bem frias e que o fogo era necessário para afastar *Anháng*. D’Évreux escreveu que as suas informações foram coletadas a partir de uma pesquisa realizada em dois anos, “nas conversas habituais com uma infinidade de selvagens” ([1864] 2009: 379). Theodor Koch-Grünberg, percorrendo as regiões de Roraima, Orenoco e Rio Negro, recolheu narrativas de alguns grupos indígenas, revelando o seu fascínio pelo domínio e as técnicas de narração oral dos mesmos. Com riqueza de detalhes transcreve os gestos, as entonações de voz, a reação da platéia – tensão, silêncio, riso, e menciona a vocação teatral dos índios:

Alguns índios têm um grande talento natural para atores. Um conta, os outros escutam atentamente. A viva modulação da voz é preciosa e se adapta a todas as fases do relato. Os ouvintes acompanham com risos semi-reprimidos e curtas interrupções. Paulatinamente, a voz do narrador vai aumentando e crescendo até chegar ao falsete. Dá um pulo e se incorpora, articulando braços e pernas. Os ouvintes escutam, mudos e tensos. Aí, num golpe teatral, a voz do narrador se corta de repente. Por um instante, reina o silêncio, depois uma estrondosa gargalhada. Os ouvintes cospem várias vezes de tanto prazer. Também é muito grande o talento imitativo dos índios, que arremedam os velhos e o padre da missão. Quando o texto se torna comovedor, o narrador fica de pé, pálido e trêmulo, com a voz entrecortada pela excitação. É maravilhoso ouvir e ver seus contos e mitos (Apud Freire, 2009d: 05).

Os relatos franceses não têm essa abundância de pormenores, mas fornecem algumas pistas que nos levam a um quebra-cabeça difícil de ser montado, porém muito prazeroso. André Thevet, por exemplo, relata um momento de reunião masculina na casa dos homens. No trecho ele fala sobre a importância e prestígio dos mais velhos,

morubixabas. O cronista mostra os ‘bastidores’, digamos, de uma reunião proibida às mulheres e crianças. Relata como os anciãos falavam um após o outro, de modo gentil e respeitoso e descreve o silêncio dos ouvintes.

Antes de executarem qualquer empresa de grandes conseqüências, portanto, seja pela guerra ou por qualquer outro meio, **promovem uma assembléia dos mais velhos e sábios**, sem que nela seja permitida a presença de mulheres e crianças. Chamam os velhos *Morbicha*, os quais, diriam vocês, se pareceriam com esses Senhores Conselheiros do Senado de Veneza, pelo fato de demonstrarem muita seriedade e modéstia em suas consultas, e sem que se ouça um único alarido entre aqueles que discutem, zelando para que cada um fale na sua vez, com gentileza e respeito aos demais, sendo ouvido diligentemente pelos outros; tendo terminado seu discurso, aquele que acabou de falar cede o seu lugar para que um outro venha dar sua opinião. **Os ouvintes ficam sentados no chão**, exceto alguns que, devido ao seu prestígio por linhagem, **velhice ou bravura, ficam deitados em suas redes** sob o pretexto de que (como ouvi contare) são os mais sábios, [...] (Thevet [1575] 2009: 145, Grifos nossos)

Os dois trechos citados mostram diferentes técnicas utilizadas para recolher as narrativas: a transcrição e a escrita. A primeira capta com maior fidedignidade os detalhes da fala – variações na intonação da voz, variações de entoação, o uso inesperado do silêncio e o uso da repetição. Escrever significa reelaborar a história, deixar de fora parte da complexidade e dinâmica do processo performativo da oralidade. Ressaltamos que a narrativa recolhida por Thevet, descreve um contexto de narração, a hierarquização da fala e das ações. Os *Caraíbas* e os *morubixabas* detinham o poder da palavra. Discutindo outro contexto, Fausto (1992: 390) diz que ambos – chefe e xamã - eram bons oradores e que “falar bem era uma virtude inseparável do exercício de chefia”.

Aqui as narrativas orais são compreendidas não como monólogos que se repetem de boca em boca, mas como formas de memória coletiva nas quais os sujeitos encontram fundamentos para constituir sua identidade e repensar seu presente. De acordo com os pesquisadores peruanos Zavala & Zavala (2004) a oralidade se constitui em uma das instâncias nas quais as sociedades criam um arquivo de saberes destinado a interpretar e negociar o passado:

Actualizadas en situaciones concretas, algunas performances orales funcionan como rituales que escenifican las experiencias vividas y aspiran a intervenir en las políticas de la memoria (id. *ibid.*: 18, Grifo nosso).

Por isso, o passado é construído no presente, é uma dimensão interior deste. Para Lienhard (2000), a memória não é um objeto identificável, mas o resultado de uma prática que é sempre performática e que, no caso dos discursos orais tem nestes uma possibilidade de atualização. Como diz o autor é “[...] *reservatorio de contenidos latentes que recién se manifiestan a través de su performance*” (p.13). As performances orais são práticas fundamentais para a fixação da memória coletiva. Esse caráter de dinamicidade da performance oral, para Zavala & Zavala (2004), é o que permite a transmissão do passado, presentifica e integra o sentido de comunidade, como marcas de identidade. A narração de histórias é, portanto, como “um espetáculo performático” (Freire, 2009d: 05). Pertencentes ao coletivo, as performances orais – narrativas – são herdadas dos antepassados, aprendidas através da memória e transmitidas entre as gerações, apesar de cada narrador imprimir as suas técnicas, de acordo com as reações de seu público, criando assim suas versões das narrativas (Souza, 2006). Desse modo, o contador não cria as histórias, e sim transmite, ou seja,

ele é um elo numa cadeia infinita de repetidores e guardiões das narrativas ao longo das gerações. A cada ato de contar, não é apenas a narrativa em si que é repetida, mas também toda a tradição oral da comunidade é revivida.

A comunidade é um lugar de referência importante para a transmissão dos saberes, do jeito de ser e viver de cada grupo, mas como vimos existem outros espaços que também são fundamentais. Nesse processo, destacam-se os velhos que contam histórias, tradições orais, unindo passado e presente, ensinando os mais jovens a língua, a fazer os utensílios, conhecer o território e a diversidade ecológica, etc. São donos da memória coletiva dos grupos, os anciãos, que sabem os espaços e o modo certo de transmissão de saberes. Na documentação encontramos alguns anciãos e outros indígenas Tupinambá a partir da metodologia proposta por Monod-Becquelin (1984), que contaram diferentes histórias sobre variados temas. Os indígenas, aqui compreendidos como narradores tradicionais ou não, que encontramos na documentação, suas vidas, falas são temas do nosso próximo capítulo.

Capítulo 2: Poetas das falas: os narradores indígenas

*Ustedes escriben todas las cosas.
Nosotros escribimos el nombre de las cosas con
nuestra lengua
No las vemos sobre el papel.
Ellas están aquí, en nuestra garganta.
Ellas son nuestras palabras, las cosas que
nosotros decimos.
Too'ra Pushaina, chamán guajiro, 1977*

Escrever com a língua, com som da voz, com palavras. Era assim que nos séculos XVI e XVII os Tupinambá redigiam para os europeus seus mitos, sonhos, danças, cantos, poesias, saberes. Independentemente da escrita alfabética, a principal forma de transmissão do pensamento, das práticas culturais dos grupos indígenas é a oralidade. Porém, cada grupo possui suas formas e meios de transmitir suas tradições orais às gerações futuras. Papel que cabe aos narradores tradicionais, geralmente os mais velhos, detentores dos conhecimentos, da memória dos grupos. Thevet, Léry, d'Abbeville e d'Évreux mencionam em seus relatos algumas narrativas ouvidas da boca dos anciãos, dos sábios que contavam suas histórias – principalmente – nas casas de reuniões ou nas casas dos homens. Estas eram os lugares onde se reuniam à noite para conversarem sobre o seu cotidiano, as tradições, as guerras com os inimigos e outros assuntos de interesse dos índios. Através da memória:

Recordam-se os velhos de fatos do passado a cento e vinte, a cento e quarenta, e cento e sessenta, e às vezes mais, e contam com minúcias os empreendimentos, os estratagemas e outras particularidades do passado, quer para animar os seus a fazerem a guerra contra os inimigos, quer para divertir os próprios amigos. (D'Abbeville [1614] 1975:250)

O narrador impõe sua marca pessoal em suas histórias, retoma o passado no presente na forma de memória ou aproxima uma experiência situada num ponto longínquo do espaço, como um oleiro que imprime suas marcas na argila de um artefato cerâmico (Benjamin, 1987: 208). Experiência que para as sociedades orais constitui o registro da memória e o instrumento de transmissão de saberes e práticas culturais, do jeito de ser e compreender o mundo. Narrando suas histórias, o contador está sempre atento às reações da platéia, com quem interage. A partir das interações com os ouvintes, o

narrador escolhe as técnicas que serão utilizadas para atrair a atenção do público (Souza, 2006). O acervo das narrativas é construído ao longo da vida, através das palavras, dos sons que imitam barulhos, cantos de animais, gritos de pessoas (onomatopéias), silêncios, gestos e olhares, não perceptíveis no papel, as histórias são tecidas de modo performático.

Essa concepção de narradores tradicionais nos ajudou, em parte, a compreender um aspecto importante das sociedades orais, que é o poder da fala, da transmissão dos saberes. Nesse sentido, alguns ameríndios encontrados na documentação podem ser considerados sábios, senhores da memória como, por exemplo, o velho Momboré guacú, o Ancião de Ypék, mas não todos. Por isso, consideramos *narrador*, também, os Tupinambá, protagonistas do passado, que aparecem nas fontes, dotados de fala. Apesar dos ‘filtros’, suas vozes nos permite refletir sobre alguns aspectos importantes dos índios, tais como: língua, literatura, mitos, cantos, arquitetura, saberes, mas também evidenciam as relações do encontro intercultural entre indígenas e europeus.

Palavras em letras: la comarca oral

Pesquisar nas fontes coloniais os narradores Tupinambá e o registro escrito de suas narrativas orais, ou de fragmentos delas, nos colocou diante de um problema de ordem conceitual/prática: Como unir espaços-temporais distintos? Os livros de Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux correspondem áreas geográficas específicas e diversas. Esse problema nos levou a criar um diálogo fictício entre os autores franceses, sabendo que os mesmos nunca se reuniram como um “grupo”, porém alguns indícios acerca da vinculação existente entre os cronistas permitem concebê-los como um “nós” imaginário, fundando assim uma comarca oral²⁶. Discutimos que as obras estão inseridas em contextos históricos particulares da História do Brasil – a França Antártica e a França Equinocial – e seus relatos são referências importantes para compreendê-los. Não estamos com isso negando a existência de outras fontes, igualmente importantes, sobre o período, mas ressaltamos que Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux foram

²⁶ Aqui dialogamos com Carlos Pacheco e utilizamos o termo comarca oral, porém com alterações em função dos nossos objetivos. Em *La Comarca Oral – La ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*, Pacheco examina e interpreta diversas formas da presença de oralidade nas obras dos escritores Juan Rulfo, João Guimarães Rosa e Augusto Roa Bastos. O caráter de oralidade e seus efeitos, o regionalismo, presentes na produção literária dos autores mencionados, constituem elementos fundamentais para compreender esses autores enquanto um “grupo”.

testemunhas oculares dos mais importantes projetos de implementação francesa no Brasil.

O diálogo que estamos propondo não é tão ficcional assim, pois vimos no capítulo anterior como os autores franceses discutiram entre si. André Thevet e Jean de Léry estabeleceram uma polêmica em torno do infortúnio da França Antártica, trocaram acusações e insultos. As representações indígenas do padre franciscano serviram ao calvinista como base para a redação do livro *História de uma viagem*. De acordo com Augras (1991), apesar das acusações os relatos de ambos viajantes completam-se mais do que se opõem. Também os cronistas capuchinhos dialogaram com Léry. O parentesco atestado entre *Histoire de la Mission* e *Histoire d'un voyage* inclui paráfrase e citações literais. A conversa entre d'Évreux e Léry não é tão explícita quanto a de d'Abbeville. Quem nos fornece um indício importante desse diálogo é o lingüista Aryon Rodrigues (2009), destacando as contribuições de Léry para o conhecimento da língua Tupinambá, evidentes no controverso “*Colóquio da entrada ou chegada na terra do Brasil*”, capítulo XX (segunda edição).

Outro ponto imprescindível que gostaríamos de explorar, é o caráter de oralidade presente nas crônicas, principal elo que une ficticiamente esse “grupo” de autores. Como uma comarca oral – uma região imaginária – as vozes dos narradores indígenas, *Acajú mirĩ*, *Ancião de Ypék*, *Caripirá*, *Caruatapirã*, *Cunhãmbéba*, *Itapucú*, *Jacúpéma*, *Pindobuçú*, etc., selecionadas pelos viajantes surgem na documentação para contar aspectos importantes das relações sociais e culturais dos Tupinambá. Não apenas versam parte das tradições orais, mas baseando-se em recursos ou códigos expressivos, lógica argumentativa e outros subsídios da comunicação intercultural formavam parte do horizonte de expectativas de seus interlocutores através dos discursos destinados aos “extraños”.

Nessa perspectiva, as crônicas são documentos construídos não apenas a partir das observações dos seus autores e intérpretes, mas, sobretudo das vozes subterrâneas dos narradores indígenas identificados – como fizeram d'Abbeville, d'Évreux e em menor medida Thevet – ou eclodem como anônimos – características marcantes do relato de Léry onde os narradores aparecem especialmente individualizados na figura do ancião, de “um certo índio”, “uma certa índia”, “os velhos”. Assim, a língua indígena aparece transcrita/escrita sob forma de diálogo e de discurso. Essas vozes, longe de serem

dissonantes, são particulares e inominadas; situadas em uma comunidade ilusória dão vida a um *narrador coletivo*. Este tem origem no som, na palavra como no mito Guarani recolhido por Leon Cadogan:

Quando a terra não era,
no meio das trevas originais,
quando não havia o conhecimento das coisas,
o nosso Primeiro Pai *Nhamandu*
fez florescer em si o fundamento da palavra,
convertendo-a na própria sabedoria divina.
(Maciel, Freire, Monte e Melhem (orgs.), 2009, no prelo)

A palavra, portanto, é o fundamento da vida, princípio de todas as coisas, matéria-prima imprescindível em muitas sociedades orais.

Tecendo o som: os narradores indígenas

Revolvendo as crônicas em busca das narrativas e dos etnosaberes Tupinambá, nos deparamos com as vozes de alguns índios que narram parte de sua diversidade cultural. Soterradas, subterrâneas elas retomam aqui – algumas – corpo e vida através de uma pesquisa incessante por dados biográficos muito tênues, e fundamentalmente, em busca da relevância das informações fornecidas. Diante da escassez de dados pessoais, a alternativa configurou-se na mescla de informações biográficas fornecidas pelos franceses com os dados das narrativas indígenas. No universo ficcional por nós constituído, encontramos mais de trinta narradores. Essencialmente masculinos, identificamos raríssimas vozes femininas e infantis. Em ordem alfabética apresentamos os artistas Tupinambá, esperando dar-lhes visibilidade, cotejando informações com diferentes documentos, quando possível.

1- Acajuí

Segundo d'Abbeville, este chefe indígena da aldeia de Janypá-rãn, no Maranhão, tinha alguns filhos, porém na crônica identificamos apenas o menino *Acajuí mirĩ*, muito admirado pelo cronista. Para conquistar a confiança e o apoio dos franceses – contra a aliança entre os portugueses e outros grupos indígenas inimigos – esse Principal, nome dado, pelos cronistas, aos líderes indígenas da época, discursou na casa de reuniões de

sua aldeia, na ocasião da visita dos franceses, oferecendo seus filhos aos *paí été*²⁷, isto é, aos padres, com o objetivo de instruí-los e batizá-los. As falas desse narrador contam parte das migrações indígenas e demonstram como os Tupinambá criaram um tipo de discurso distinto para os estrangeiros. Por isso, nas crônicas de d'Abbeville e d'Évreux, não raro, os Tupinambá – nas visitas feitas pelos capuchinhos a diversas aldeias da atual Ilha de São Luís e nas localidades mais próximas, Tapúi-tapéra e Cumá – manifestavam um desejo enorme pelo batismo.

Na crônica de Yves d'Évreux, *Acajuí* também aparece em seu relato como uma importante liderança indígena da atual Ilha de São Luís. Após o cruzamento dos dados entre as crônicas dos capuchinhos, achamos um fato muito curioso. Ao descrever a conferência com um dos principais Canibaleiros (Potiguar) – que foram conduzidos por La Ravadière²⁸ à atual Ilha de São Luís – de nome *Jacúpéma*, no capítulo XIX do Segundo Tratado, o cronista revelou dados que nos permitem identificar este principal com *Acajuí*, pois assim como este, *Jacúpéma* também é pai do menino *Acajuí mirĩ*, batizado com o nome de João e que morava em Janypá-rãn. Tudo indica que é a mesma pessoa. Mas como explicar então a mudança de nome? Respondemos a esta questão com base no conhecimento de uma prática cultural Tupinambá: a aquisição de nomes após a morte de um prisioneiro. Possivelmente, nos dois anos que d'Évreux passou entre os Tupinambá, esse principal guerreou, aprisionou e matou um inimigo, adquirindo novo nome.

Esse principal, *Japí guaçu* e *Pacamũ* – podem ter narrado, a história²⁹ de um personagem que dizia ter descido do céu, a d'Abbeville – XII capítulo da *História da Missão*. O dito personagem saiu de Pernambuco com alguns portugueses e cerca de oito a dez mil indígenas para o Maranhão, caminhou em busca da terra onde tudo apareceria com o desejo, fácil e sem trabalho. Dizia que tornava a terra fértil através do sol e das chuvas e que teria saído da boca de Deus para anunciar a palavra divina. Após muito caminhar por florestas tenebrosas e alimentar o grupo com raízes, frutos, peixes e farinha, chegaram a Cotiguá, na serra de Ibiabába, onde tinha sete a oito aldeias

²⁷ Este termo aparece em algumas crônicas para designar os padres, missionários. Por vezes os cronistas atribuem aos indígenas esta forma de nomeá-los. Pensamos que os religiosos, com conhecimento da língua Tupinambá, podiam ter solicitado aos índios assim serem denominados.

²⁸ Teve importante papel na tentativa de consolidação de uma colônia francesa na atual Ilha de São Luís. Era “lugar-tenente general na terra da América desde o rio Amazonas até a ilha da Trindade”, título concedido pelo rei Henrique IV.

²⁹ História semelhante aparece em d'Évreux. Para d'Abbeville aconteceu sete anos antes da chegada dos franceses e para d'Évreux teria acontecido cinco ou seis meses.

tupinambás. Os habitantes que aí moravam, temendo os invasores buscaram refúgio em Iбуiabába. A guerra foi inevitável e, após seis semanas o exército que viera de Pernambuco conquistou Cotiguá e algumas possessões na montanha. Com a vitória, o personagem dava conselhos no intuito de abrandar e conquistar os Tupinambá. Porém, nem todos se submeteram ao dito personagem. Certo Juruparí³⁰, muito incrédulo, resistiu aos encantos dele, causando-lhe muitas perdas com a resistência imposta. Os habitantes da serra de Iбуiabába espantavam-se com as histórias e perguntavam aos franceses, que residiam com eles, se deveriam acreditar na sua divindade, em seu poder de frutificar a terra. Com a ajuda de um jovem *truchements* os franceses conseguem neutralizar as idéias do falso profeta e após um ataque à aldeia onde residia, o personagem foi morto pelo filho de Juruparí e enterrado no local do massacre.

Essa pequena história suscitou entre os historiadores portugueses uma forte reação contra d'Abbeville. Para Bernardo Pereira de Berredo (1749), trata-se de uma fábula da expedição do valente capitão português Pero Coelho à Iбуiabáb. Dois séculos depois o historiador jesuíta Serafim Leite (1937-49) identifica o personagem ao padre Francisco Pinto que fora, em 1607, ao atual rio Maranhão com o também Padre Luís Figueira. Tanto Alfred Métraux (1928) quanto Hélène Clastres (1985) afirmaram ser o personagem da crônica de d'Abbeville um mestiço, pois sem esta condição, não haveria a possibilidade dele saber tão bem a língua indígena, como afirma o cronista: “[aprendeu] a língua dos ditos índios de modo à dela se servir tão perfeitamente quanto os naturais do país”. (D'Abbeville [1614] 1975: 65) Dessa forma, os antropólogos atribuem a esse personagem um vínculo com os chamados *Caraíbas* – grandes xamãs. Inspirados por um deles, os Tupinambá estariam em busca da “terra sem mal” – a morada dos deuses ou caminho entre as aldeias (IPHAN, CNFPC, UERJ, 2009: 15), justificando essa migração em massa.

Essa história narrada por *Acajuí/Jacúpéma* a d'Évreux pode ser entendida sob diversas perspectivas. Mas nas palavras desse *narrador-personagem*,

[...] penso sempre na crueldade de Jurupari para com a nossa nação, pois ele nos fez morrer todos, e convenceu nossos feiticeiros a levar-nos para o meio de uma floresta desconhecida onde nós não parávamos de dançar sem outra

³⁰ De acordo com Freire (2004) Jurupari era um herói civilizador que foi considerado, durante três séculos, pelos missionários e cronistas o diabo. Foi Stradelli, no final do século XIX e início do XX, quem desconstruiu a imagem satanizada de Jurupari.

coisa para nos alimentar do que palmitos e caça, razão pela qual muitos morriam de fraqueza e debilidade. (D'Évreux [1864] 2009:452-3)

2- Acajuí Mirĩ

Para d'Abbeville, esse pequeno Tupinambá, era belo, inteligente e apresentava enorme desejo de aprender a liturgia católica. O filho de *Acajuí/Jacúpém*, através da fala e da repetição, – características da pedagogia da oralidade – auxiliava os franceses em seu projeto de catequização das almas “selvagens”, ensinando as outras crianças tudo que aprendia com os padres. Munido de uma varinha ou com a ponta dos dedos tecia, na terra, palavras por vezes incompreendidas, mas que eram repetidas incansavelmente até sua memorização (D'Abbeville [1614] 1975: 81). Desta forma, como num passe de mágica, dava vida ao Oré-ruba ybac-pét-ekó-ara |*Ore-ruue vuac peté cuare*|; Santa Maria Tupã sy |*Santa Maria Toupã seu*|³¹. Freire (2009b) chama atenção para o problema da tradução. A falta de habilidade e conhecimento da língua Tupinambá de alguns missionários teria gerado “erros primários quase ‘folclóricos’”. D'Évreux pode ser de tal modo compreendido. O historiador capuchinho no anseio de catequizar os índios ensinava-os o *Oré-ruba*, ou seja, Pai nosso. O pronome possessivo *ORÉ* é empregado nos casos em que “nosso” não inclui a pessoa ou as pessoas com quem se fala. Freire explica que o Tupinambá possui dois pronomes possessivos, de primeira pessoa do plural: no caso para incluir o interlocutor emprega-se o “*iandé*” ou “*nhandé*”. O Pe. Lemos Barbosa (1956), que foi professor de Tupinambá na PUC do Rio de Janeiro, enfatiza que a profunda diversidade cultural entre indígenas e colonizadores não encontra fácil equivalência nos dicionários.

Acajuí mirĩ batizou-se, com os filhos de *Japí guaçu* e outros principais, em *Janypá-rãn*, na manhã de quarta-feira, 11 de outubro de 1612. Na obra de d'Abbeville, as falas do jovem narrador recaem, sobretudo, na comprovação do projeto de catequização.

Pegando ossinhos e cousas semelhantes indagava do sr. de Rasily³²: *Morubixaba de acã omanô?* ‘Dói-vos a cabeça, senhor?’ depois soprava e esfregava o lugar da dor imaginária e mostrava o que trazia na mão, dizendo ser o objeto a causa da doença. Fazia desse modo rir a companhia, provocava

³¹ Pai nosso que estais no céu; Santa Maria mãe de Deus. Respectivamente Doutrina Cristã e Oração à Virgem. In: Yves D'Évreux. op. cit, p.369-70.

³² De acordo com o historiador francês Ferdinand Denis (2009), Isaac de Razilly era cavaleiro da Ordem de São João de Jerusalém, primeiro capitão do almirantado da França, chefe da esquadra dos navios do rei da província da Bretanha. Foi nomeado almirante da frota real para as costas berberes em 1630.

a admiração dos velhos e desmoralizava os pajés que passavam a ser considerados mentirosos e embusteiros. (D' Abbeville [1614] 1975:254)

Longe de ser apenas uma “brincadeira de criança” a atitude de *Acajuí mirĩ* é intencional e, carregada de sentidos, não por acaso foi selecionada pelo cronista. Propositadamente, o autor dialoga com seus possíveis leitores na França e, sobretudo com a corte francesa, pois os capuchinhos participaram da expedição, ordenados pela rainha Maria de Médici. D'Abbeville permaneceu entre os Tupinambá apenas quatro meses, por isso, não ficou tempo suficiente para ver o jovem *Acajuí mirĩ* recusar sua condição de cristão e retornar ao que os jesuítas rotulavam como “maus costumes”. Quem nos conta esse retorno do jovem narrador é seu pai, citado por outro missionário francês, d'Évreux:

[...] meu filho que, logo que se tornou cristão, aprendia bem, já sabia ler um pouco no seu *Kuatiara* [espécie de cartilha] e formar as letras, estava sempre com o Paí, segui-o por toda parte, mas abandonou tudo entregando-se à liberdade, está esquecendo o que aprendeu e, quando vê que o Paí o está procurando, foge para o mato. (D' Évreux [1864] 2009: 454)

O tema da inconstância da alma selvagem é recorrente na literatura colonial. Para Viveiros de Castro (2002), ela passou a ser um elemento definidor do caráter Tupinambá, que se consolidou como um dos estereótipos do imaginário nacional. De acordo com o antropólogo, se não era um modo de ser, a inconstância era um modo de aparecer da sociedade Tupinambá aos missionários.

3- Ancião da aldeia Ypék

Tupinambá do atual Rio de Janeiro esse ancião fala sobre um costume de seu povo. Ao descrever determinada espécie de pássaro – de voz aguda e lastimosa –, Léry ([1578] 2009: 161) diz, que os índios acreditavam ser essa ave os seus parentes e amigos lhes enviando mensagens. “[...] imaginam, no entanto, principalmente ao ouvirem-na clamar à noite, serem seus parentes e amigos que a enviam em sinal de boa fortuna, para animá-los na guerra; [...]”. Ao dormir, certa noite, na aldeia Ypék, Léry escuta o canto melodioso desse pássaro e percebe como os indígenas emudeciam e atentamente ouviam a mensagem. O cronista – que não entendia nada do mundo cosmológico tupinambá – interrompeu o silêncio para dar sermões e criticar os índios. O ancião percebendo o desrespeito do calvinista mandou que ele se calasse: “Cala-te e não nos

impeça de ouvir as boas notícias que nos enviam nossos avós; quando ouvimos esses pássaros ficamos todos contentes e nos sentimos com novas forças”.

Os Guarani do Rio de Janeiro, ainda hoje, revelam tendência similar. O professor bilíngüe Nhamandu Mirim, da aldeia de Itaxĩ, no Município de Parati (RJ), nos ensina que as notícias, para os Guarani Mbyá, vêm sempre voando, trazidas por dois pássaros diferentes. Se quem sobrevoa a aldeia é o *maino'ĩ* – um beija-flor de bico comprido, popularmente denominado de *chupa-mel* – então é sinal de que alguma coisa boa vai acontecer. Mas, se quem chega é o *axi'ijá*, de peito avermelhado e barriga amarela, o seu canto agourento pressagia infortúnios, que só podem ser afastados pela força das rezas do pajé. (Freire, 2003b: 406). A fauna e a flora eram fontes inesgotáveis de saberes. Os Tupinambá sabiam disso, pois, os índios observam a natureza, experimentam, criam hipóteses e testam, como apontou Lévi-Strauss (1962).

A natureza do Novo Mundo foi motivo de encantamento. Dos mais de mil verbetes³³ recolhidos por Thevet, Léry, d'Abbeville e d'Évreux, a maior parte corresponde ao que Darell Posey (1985) denominou de Etnobiologia. Esses conhecimentos são passados de uma geração a outra através das tradições orais. Aliás, Freire registrou que em 2005 quando uma onda Tsunami quase varreu do mapa mais de 500 ilhas da Ásia, cinco povos aborígenes do golfo de Bengala, conseguiram escapar, pois,

Circula entre eles um relato transmitido de geração a geração, que descreve uma grande inundação, ocorrida num passado distante. Esse relato oral conta que tal maremoto foi precedido por alterações na natureza: o movimento dos ventos, o cheiro da terra, o vôo e o gorjeio dos pássaros, o estrondo de elefantes selvagens, o comportamento diferente das iguanas, das cobras, dos delfins, dos peixes e até mesmo a mudança na pressão atmosférica. Bastou seguir o roteiro indicado na narrativa, responsável por arquivar essa experiência, para prever o que ia acontecer (Freire, 2005).

Muitas vidas seriam poupadas se esses conhecimentos fossem compartilhados. O problema nos parece, que esses saberes ainda são desvalorizados, marginalizados. Assim como os conhecimentos tradicionais tupinambás que não foram temas enfatizados nas crônicas. Em meio a descrições etnocêntricas encontramos, entretanto, algumas dissonâncias como esse narrador, sua voz. Finalizamos sua biografia com um fragmento de canto recolhido por Léry, que mereceu uma versão de Villa-Lobos,

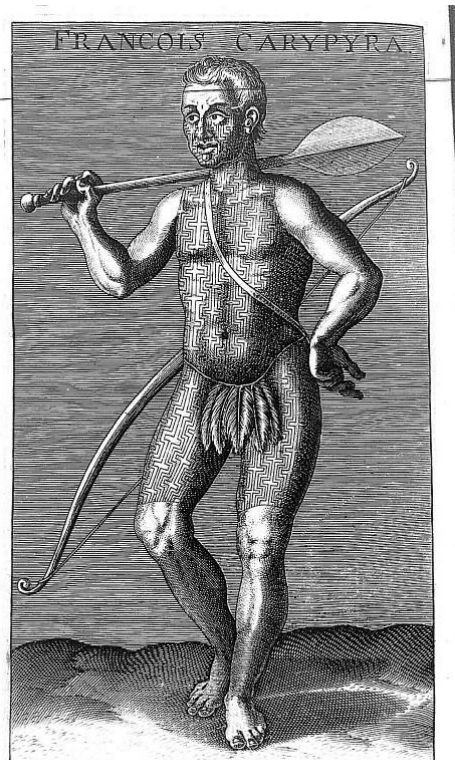
³³ Os verbetes foram organizados e sistematizados na forma de quatro glossários.

chamada “Canidé iune”. Esse trecho evidencia que a natureza era matéria constante na vida desses índios.

[Canidé-iouue, Canidé-iouue, heuraouech] – na tradução de Aryon Rodrigues (2009) seria: *Canindéjuba, Canindéjuba, guyra gué*, isto é: ave-amarela, ave-amarela, pássaro etc.

4- **Caripirá**

Índigena Tabajara, da aldeia de Rairí, o narrador *Caripirá* tinha entre sessenta e setenta anos, conforme d’Abbeville. Foi capturado em uma guerra contra os Tupinambá e vivia dezoito anos entre eles. Descrito como bravo e glorioso guerreiro, possuía vinte e quatro nomes que comprovavam sua participação em memoráveis batalhas (D’Abbeville [1614] 1975). *Caripirá* foi designado pelos principais e anciãos da aldeia de *Yçaguáb* para ir com *Itápucú, Manẽ, Patuá, Guarajú e Japuaí* “prestar homenagem e oferecer seus serviços ao cristianíssimo Rei da França” (D’Abbeville [1614] 1975: 258). Na gravura de Leonard Gaultier ele está, intencionalmente, representado em seu estado ‘selvagem’. Nas pinceladas do artista somos apresentados a um *Caripirá* seminudo, usando apenas um carajubá (adorno peniano), com seu arco e tacaie – elemento que enfatiza a sua condição de guerreiro – e principalmente, as escarificações espalhadas por todo corpo: coxas, peito e rosto, narrando o número de inimigos mortos e devorados, suas memórias de guerra. Sua voz revela aspectos importantes do universo cosmológico dos Tupinambá: a vingança, a guerra, as escarificações, a renomeação.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figura 4: Caripirá (D'Abbeville, 1614)

Primeiro indígena que faleceu, dos seis que foram com d'Abbeville, em Paris. Foi sepultado no convento dos capuchinhos, no ano de 1613 com *Patuá* e *Manẽ*.

5- Caruatapirã

Narrador da atual Ilha de São Luís é mencionado nas duas crônicas capuchinhas. Delineado a partir da sua reputação de bravo guerreiro, d'Abbeville escreve que este principal havia partido para uma guerra no momento da sua chegada ao Maranhão. As fontes dizem apenas que ele era da aldeia de Cumá e que tinha um irmão *Jaguaracic*. Novamente quando surge na *História da Missão*, oferece aos franceses alguns cativos que trouxera do Amazonas. Provavelmente, sua história é verídica, porém no mínimo ele estava agindo como os demais chefes indígenas, contribuindo para uma aliança franco-tupi.

A fim de **mostrar a amizade** que tinha aos franceses, reservara-lhes alguns desses escravos originários do rio Amazonas e que anualmente co-habitavam com as amazonas; e os **que havia trazido expressamente para que os franceses pudessem, por intermédio deles, não somente se estabelecer no país, como tanto desejavam, mais ainda em terras vizinhas**. Trouxe no seu

regresso madreperola, afirmando ter visto pérolas muito apreciadas pelos negociantes franceses pela amostra que lhes deu ao Sr. de Rasily. (D'Abbeville [1614] 1975: 121, Grifos nossos)

No jogo de sedução do “outro”, o europeu, também valia incitar a sua cobiça e, não raro surgem – entre um capítulo e outro – vozes que mencionam a riqueza do solo, como no trecho acima selecionado. “*Trouxe no seu regresso madreperola, afirmando ter visto pérolas muito apreciadas pelos negociantes franceses pela amostra que lhes deu ao Sr. de Rasily*”. Essa evidência também funcionava como um artifício para aqueles que desejavam o financiamento da empresa francesa no Maranhão, pois além de “almas” para converter, era necessário um argumento mais atrativo, que provasse por todos os meios ser possível a relevância de uma colônia no Brasil, visto que, outras tentativas não foram bem sucedidas.

Além da “diplomacia” Tupinambá, *Caruatapirã* narra sobre a guerra. Em conversas com d'Évreux³⁴, conta um desses episódios contra os Tremembé³⁵ e como estes matavam seus inimigos. Ressaltamos as informações que ele nos diz sobre a morte de um dos filhos do principal de Janypá-ran e de como faziam seus machados. De posse de um desses instrumentos, ainda manchado de sangue e com alguns fios de cabelo do filho de *Jaguarã* – ele ensina ao cronista:

[...] algo que eu não sabia a respeito daqueles machados, feito de pedra muito dura, e esculpido em forma de meia-lua; explicou-me que os Tremembé tinham por hábito, todos os meses, no primeiro dia da lua crescente, passar a noite fabricando esses machados até ficarem perfeitos. Acreditavam, por superstição, que, com essas armas, nunca seriam vencidos na guerra, e vitória sobre o inimigo sempre seria deles. Enquanto os homens e as mulheres se entregavam a este trabalho, dançavam as moças e os meninos à frente nas choupanas ao luar do crescente. (D'Évreux [1864] 2009: 248-9)

Em artigo sobre esse grupo inimigo dos Tupinambá, Leite (2009) confirma as palavras de *Caruatapirã*. Nos seus estudos a pesquisadora atesta a fabricação do machado

³⁴ Narrativa presente no capítulo XXIV.

³⁵ De acordo com Leite (2009) os Tremembé habitavam uma região que ia do Pará ao Rio Grande do Norte. Viviam em constantes guerras contra os Tupinambá e os Potyguara. Possuíam alto padrão de mobilidade, aparecendo nas fontes documentais como pescadores e exímios nadadores e mergulhadores. Habitavam casas de palhas, circulares, semi-soterradas. Alguns historiadores os identificam como Tupi, mas Thomáz Pompeu Sobrinho (1951) os considera Gê ou Macro-gê. O mais interessante é que o seu principal argumento é o machado. Atualmente, residem em três municípios do estado do Ceará e estão enfrentando sérios conflitos: de demarcação de terras, especulação imobiliária, alcoolismo, entre outros.

semilunar, curvilíneo feito pelos homens Tremembé, em noite de lua crescente, enquanto as mulheres, jovens e crianças dançavam o Torém³⁶.

6- Çuaçú-ác

Chefe indígena da aldeia de Cuiýba era um dos mais antigos da ilha e grande caçador. D'Abbeville registrou que ele tinha cento e sessenta e tantos anos; enxergava pouco em função da sua idade avançada. Assim o descreve d'Abbeville (1975:109): “De aspecto venerável, grave, sereno, amável, ainda se mostrava firme ao andar”. *Çuaçú-ac* faleceu dois dias depois da visita dos franceses à sua aldeia, após ter sido batizado. Sua filha, a mulher de *Japí guaçú*, na última visita que fizera ao pai lhe ensinou tudo que apreendera com os padres. Nas sociedades indígenas os mais velhos, Tuibaé – ancião – são considerados verdadeiros sábios. Sobre eles d'Évreux ([1864] 2009: 175) escreve,

É ouvido com respeito numa assembléia, fala comedidamente e com seriedade sem se precipitar com as palavras, as quais são sempre acompanhadas de gestos naturais, explicando claramente o que ele quer dizer e o sentimento com o qual pronuncia estas palavras. As pessoas respondem mansamente e com todo respeito, e os jovens olham-no e escutam atentamente quando falam.

O autor nos fornece – nesse pequeno trecho – informações preciosas para iniciarmos nossos estudos sobre as arte de narrar dos Tupinambá. Nelas temos evidências de como era o formato de suas reuniões, a maneira como os anciãos narravam – com gestos, voz pausada – o sentimento – que nos leva a pensar na entonação, o comportamento da platéia, a interação entre narrador e ouvinte.

Ainda o cronista diz que nas cauinagens eram os primeiros a serem servidos – por jovens mais distintas pertencentes a sua família ou daquele que faz o convite para as festas, cerimônias. Nas danças entoavam as canções e marcavam o passo iniciando com uma voz baixa, grave que ia subindo aos poucos. Quando morriam, outros velhos choravam como as mulheres e denominavam-no tuibaé-peé-seõ. Se morressem na guerra eram chamdos de *Marate-kouapee-seõ* – o velho morto entre as armas. E quando morria como Çuaçú-ác, na aldeia, tinha as mesmas honrarias e chamavam-no de *Theon-*

³⁶ Também denominada de Toré esse ritual – hoje – é uma das práticas mais difundidas entre os grupos indígenas que buscam a sua afirmação étnica, sobretudo no Nordeste. Nesse contexto esse processo de transmissão cultural pode ser entendido de diferentes formas. Para Vidal (2009), que estuda os povos do Oiapoque, o Turé é uma festa de agradecimento aos seres sobrenaturais ou invisíveis pelas curas que eles propiciaram por meio dos pajés.

seyee-seõ, o bom velho morto na cama. O cronista menciona que a morte na guerra concedia prestígios e honra aos filhos.

7- **Cunhãmbéba**

Famoso guerreiro Tupinambá do Rio de Janeiro. Este narrador é mencionado por alguns viajantes como Thevet, Léry, Staden, Anchieta, Vieira. Ainda, hoje, seu nome é visto em praças, localidades, parques e até prêmio de literatura. O padre franciscano o descreve como “o mais famoso e temido de toda a terra, por causa do grande número de inimigos que tinha matado na guerra e da quantidade de prisioneiros que havia massacrado e comido”. (Thevet [1575], 2009: 87) A descrição deste narrador é muito semelhante a que d’Abbeville fez de *Japí guaçu*. Ambos europeus, foram seduzidos pela fama e poder que estes narradores possuíam na época (Fausto, 1992: 389).



Figura 5: Cunhãmbéba (Thevet, 1557)

Thevet (1557, 1575) diz que *Cunhãmbéba* era um homem alto, robusto, de membros fortes, com oito pés de altura, e o mais ousado, cruel e temido de todos os reis (*morubixaba*) das províncias vizinhas. Gostava de contar a Thevet suas proezas de guerra:

Já tenho comido muitos, e *Margageaz* também. Já matei mulheres e filhos deles. E depois de ter feito o que muito bem quis assumi o título, em virtude dos meus atos de heroísmo, do maior *Morbicha* que já houve entre nós. Meus inimigos, com suas astúcias e cautela, jamais me puderam atacar sem tomar todas as precauções. Já librei muita gente da goela dos meus inimigos. Sou

grande, poderoso e forte. Haverá homem que comigo se compare? E mil outros propósitos tinha esse venerável rei, sempre irrequieto, batendo nos próprios ombros, nas coxas, com tais gestos que não havia homem que não tremesse ao vê-lo e ao ouvir aquela voz tão grossa, medonha e monstruosa, que quase não se podia suportar. (Thevet [1575] 2009: 87)

Destacamos nessa fala de *Cunhãmbéba* dois aspectos: cultural – o sentimento de vingança, a aquisição de nomes, o *ethos* do guerreiro – e, o caráter performático da contação de histórias: seus gestos, a entonação da voz, o diálogo com a platéia/ouvintes e mesmo a reação desta ao ouvir “voz tão grossa e medonha”. Thevet menciona ainda, que as suas “arengas” e discursos duravam duas horas e essa atividade ocupava a maior parte de seu tempo. No mês que ficou com os franceses, por exemplo, aconselhou-os a colonizar os rios, as ilhas vizinhas e que erguessem fortes para se protegerem, o que muito contribuiu para encantar e seduzir com a sua sabedoria de guerreiro. O padre conta que os inimigos “tinham pavor dele, em vida, que a muitos despachava desta para melhor, fazendo-os passar pela lei dos seus massacres” (id. *ibid.*: 87). Sobre a sua vida pessoal nas fontes encontramos que era morador da região do rio das “Vasas”, na aldeia de Tipiré, cercada de montes e rochedos. Habitava “uma cabana tão rica como as dos outros, toda adornada enfeitada lado de fora com as cabeças de seus adversários, massacrados e comidos”.

A imagem construída na *Cosmografia Universal* é de um guerreiro muito temido pelos seus adversários e respeitado pelos Tamoios, mas um rei de ‘coração tão nobre e generoso’ para com os franceses, e curioso por aprender as preces católicas. Informações dessa natureza possuem as duas faces de uma mesma moeda: o diálogo intercultural. Thevet compreende *Cunhãmbéba* como um selvagem passível de ser convertido, um aliado e, este por sua vez cria uma máscara revelando somente o essencial.

8- Farinha Desmanchada

Um dos chefes dos Tabajara, da região do Miarí, é descrito por d’Évreux como “um homem valente na guerra, de bom humor e bastante voltado para o Cristianismo”. Esse narrador conta a aliança de seu povo com os Tupinambá. Foi privilegiado em nossos estudos, pois entendemos que essa união de dois grupos indígenas diferentes é uma

busca por laços de benefícios mútuos³⁷. Sua fala versa, também, sobre a antropofagia e o sentimento de vingança – aspectos culturais que os aproximam dos Tupinambá, por isso longe de destoar sua voz contribui para nossos estudos.

Nutria uma forte rivalidade com o chefe indígena *Abatí-úna*. O fato de pertencer à mesma ‘nação indígena’ – termo que aparece na literatura da época para designar os grupos – não significava que eram unidos. “E se meus homens não tivessem mais ninguém com quem lutar, talvez já tivessem desunido e separado, como fizemos com Abatí-úna” (D’Évreux [1864], 2009: 134). Histórias de dissensões fazem parte da tradição oral dos grupos. Segundo d’Abbeville ([1614] 1975: 209), o motivo que levou à separação entre os Tupinambá e os Tabajaras foi uma mulher.

Muitos desses índios ainda vivem e **se recordam** de que, tempos após a sua chegada na região, fizeram uma festa, ou vinho, a que dão nome de caum e à qual assistiram os principais e os mais antigos, juntamente com grande parte do povo. Aconteceu que estando todos embriagados, **uma mulher** esbordoou um companheiro de festa, disso resultando grande motim que provocou a divisão e a separação do povo todo. Uns tomaram o partido do ofendido e outros o da mulher e de tal modo se desavieram que, de grandes amigos e aliados, se tornaram grandes inimigos; e desde então se encontram em estado de guerra permanente, chamando-se uns aos outros de tabajaras, o que quer dizer, grandes inimigos, ou melhor, segundo a etimologia da palavra: tu és o meu inimigo e eu sou o teu. (Grifos nossos)

9- Filha de Japí guaçu

Poderíamos cair no erro e rapidamente identificá-la como Maria uma vez que d’Abbeville menciona duas filhas de *Japí guaçu* e d’Évreux faz o mesmo. Porém, seria impreciso e talvez precipitado. O cronista não é claro no seu relato quando menciona a filha de *Japí guaçu*. Mas, como as fontes não são precisas, essa narradora será identificada a partir de seu pai. As informações sobre esse narrador podem indicar alguns dados biográficos dessa índia. Mas, estes já são muito óbvios e repeti-los seria de mais enfadonho. A filha de Japí *guaçu* sai de sua função de espectadora para narrar a Yves d’Évreux uma importante prática social dos Tupinambá: o “serviço da noiva”. Segundo Fausto (1992), para ser um morubixaba era preciso ter habilidade para articular uma parentela forte, ser temido e respeitado como guerreiro, e ser como os xamãs, bons oradores – inclusive alguns principais eram Caraíba. A liderança não era algo

³⁷ Dessa relação podem surgir novas formas de sociedade, como aponta Basso (2001) em seus estudos sobre os Kalapalo – um dos grupos indígenas do Alto Xingu.

hereditário. Ser filho de um grande guerreiro morubixada não era um pressuposto para obter o acesso à chefia.

Embora este rapaz esteja casado, e a moça também, tal fato não os isenta da obrigação natural de assistir os pais; pelo contrário continuam obrigados a ajudá-los nos trabalhos da terra e a socorrê-los. É uma advertência que foi feita, em minha cabana, pela filha de Iapí guaçu, batizada e casada na igreja, para um outro selvagem, seu marido, também cristão, que estava indo para Tapuí-tapéra auxiliar o Pe. Arsênio, a batizar numerosos selvagens. Ela disse o seguinte: “Para onde queres ir? Tu bens sabes muito bem que há ainda muito trabalho para fazer nas roças de meu pai, e faltam mantimentos. Não sabes, que se ele me entregou a ti para que o ajudasse na velhice? Se queres abandoná-lo, vou voltar para a casa dele. (D’Évreux [1864] 2009: 174)

Não eram todos os indígenas que tinham o poder da chefia. Na falta dele o genro tinha que prestar serviços para seu sogro. Algo evidente no discurso da filha de *Japí guaçu*. Seu marido não tinha as prerrogativas da liderança, mas seu pai sim.

10- Grande Raia

Muito estimado pelos franceses, d’Évreux diz que este narrador era um importante aliado nas estratégias coloniais dos franceses: “valente e prudente; seus companheiros o respeitam, e seguem inteiramente a sua opinião. Isto é muito útil para os franceses naquelas terras, pois esse homem mantém todos os selvagens a nosso serviço e para a devoção de nossa Igreja” (D’Évreux, 2009: 236) Conhecia a realidade francesa, pois o padre menciona sua estadia de quase um ano em Paris, onde aprendeu falar francês muito bem. Grande Raia contribui para o conhecimento das relações de alteridade entre populações indígenas – sobretudo as relações de aliança – com os europeus. Descreve como o seu povo, os Caieté, foram para a Ilha do Maranhão em função dos franceses.

O historiador francês do século XIX, Ferdinand Denis (2009), diz que esse grupo indígena era uma nação essencialmente belicosa, que ocupava a maior parte do território da Província de Pernambuco. Eles falavam a língua tupi ou língua geral. Também chamada de Nheengatu, “teve papel histórico marcante, como meio de comunicação interétnica, porque foi ela, e não o português, a principal língua da Amazônia, presente nas aldeias, povoações, vilas e cidades de toda a região” (Freire, 2004: 16) durante dois séculos e meio. Hans Staden ([1557] 1974:50) em sua estadia em Pernambuco conta-nos sobre uma tática de guerra dos Caieté quando na ocasião de um cerco que esses fizeram aos portugueses, nas margens de um rio.

“[...] arrumaram, porém um pouco de lenha entre a margem e os barcos, a que deitaram fogo, a ver si os incendiavam, e queimavam uma espécie de pimenta, que lá cresce, com o fim de nos fazerem abandonar as embarcações por causa da fumaça”.

Segue a descrição de uma dança Caieté que Grande Raia apresentou para saudar os Tabajaras e os franceses – na Grande Praça de São Luís, quando nesta chegaram.

[...] colocou todo mundo em fila, cerca de cem ou cento e vinte pessoas; a alguns, mandou que segurassem cabaças; outros, panelas; outros, escudos; outros espadas ou punhais; outros arco e flechas ou diversos outros objetos; colocou os tocadores de maracá em grupos de dez, e todos eles deram a volta nas cabanas dos Tabajara [...] Essa dança lembrava um pouco a nossa quadrilha; eles avançavam devagar, com passo marcado, batendo todos em conjunto com os pés no chão, acompanhados pelo ressoar do maracá na mesma cadência, e entoando uma música de vitória em homenagem aos franceses. Mexiam com a cabeça e com as mãos, e esse movimento fariam rir as pedras. Essa maneira de dançar é chamada, entre os Tupinambá, de *[Porasséu-tapoüi]* Porasey-tapuaia, o que significa dança dos Tapuias. (D'Évreux [1864], 2009: 240)

A descrição de d'Évreux (2009: 241-2) de um tipo de dança dos Tupinambá é parca e sem brilho. Ele menciona apenas que dançavam em círculos, sem sair do lugar.

11- Guarajú

Natural da aldeia de Mocurú. Seu pai se chamava Guyrá-un-pín-obý e sua mãe *Guajayró*. De acordo com d'Abbeville, tinha mais ou menos vinte anos de idade, era muito alegre. Também foi para a França com d'Abbeville. Após ser batizado recebeu o nome cristão de Luís Henrique. Ao descrever *Guarajú*, o cronista deixa escapar como ele via esse “outro”. “[...] de rosto bem feito e *mais parecido com o de um francês* do que com o de um selvagem estrangeiro. De inteligência viva [...]”. Ao compará-lo a um francês, d'Abbeville utiliza o que Hartog (1991) denomina de inversão para traduzir aos seus leitores a imagem que ele cria desse narrador³⁸. Esse “índio civilizado” aproxima dois mundos distintos e reforça a idéia de conversão do missionário.

Segundo Denis (2009), ao chegarem à França os Tupinambá causaram um verdadeiro furor com os seus maracás. “Todos ficaram encantados com suas danças e eu poderia

³⁸ Discutiremos melhor esse caráter na biografia de Patuá, por isso não iremos antecipar a discussão.

dizer, com a música”. Ele menciona que o compositor Gauthier fez uma sarabanda – em homenagem aos índios, que virou moda em Paris.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figura 6: Guarajú na França (d'Abbeville, 1614)

12- Guarumá guaçu

Mais uma voz que surge na crônica de d'Abbeville solicitando o batismo. Esse velho principal de quase cem anos vivia na aldeia de Timboú e seu discurso é parte da estratégia de produção discursiva destinada aos extraños “[...] desejo extremamente sê-lo [batizado] e queria que me batizásseis”. A morte de um dos seus filhos como os índios curavam suas doenças e revela parte das cerimônias fúnebres dos Tupinambá. Como de costume a criança foi levada a um pajé, mas este não conseguiu curar o menino, que faleceu. Desconfiamos que ele possuía alguma doença oriunda do contato com o europeu porque após a morte da criança, o pajé mandou que todos, dos lugares onde ela havia passado, se lavassem com água. Outro indício, é a menção do principal aos “maus ares” quando estava narrando um dos costumes Tupinambá. Na época existia a crença de que algumas doenças eram transmitidas pelo ar. Por isso, achamos que o menino não sofria de nenhuma doença já conhecida dos índios, pois se fosse familiar eles saberiam como tratar: utilizando ervas e o poder de cura dos pajés.

Conhecem muitos simples, frutos, raízes, resinas, óleos, pedras e minerais de que compreendem as propriedades, algumas raras; e também sabem de muitos remédios que empregam em suas enfermidades. (D'Abbeville [1614] 1975: 250)

Após saber que filho estava morto, *Guarumá guaçu* senta-se em sua rede, mulheres e filhas põem-se a chorar. “[...] sentou-se o principal numa rede de algodão, e as mulheres e filhas se reuniram em volta dele e principiaram a chorar, gritar e se lamentar, segundo o seu costume”. O choro e as lamentações constituíam a primeira etapa do ritual. Como uma sinfonia as lágrimas eram compostas de vozes fortes, agudas, infantis e outras. D'Évreux qualifica de “estranha melodia”. De acordo com o autor, quando um filhinho morria infante recebia um nome especial: *ikunumĩ-mee-seõ*, menino morto em criança.

Eu mesmo vi mães loucas de dor ficarem no meio de roças, na mata, sozinhas, certas vezes paradas acoradas no meio do caminho, chorando amargamente; e quando perguntei o que sentiam por estarem chorando assim, sozinhas, na mata e no meio do caminho: “Ai de nós! Diziam lembrando a morte de nossos filhinhos, xé kounoumirmee-seon, falecido em criança. (D'Évreux [1864] 2009: 250)

13- Índia Tapuia

Não sabemos o seu nome e nada sobre sua vida. As fontes informam apenas que era uma escrava Tapuia, ou seja, ela pertencia a um grupo indígena inimigo dos Tupinambá. Os cativos de guerra eram muito bem tratados. D'Évreux diz, que umas batidas no ombro eram a cerimônia que transformava um principal em escravo. A concepção de “escravo” para os Tupinambá difere, radicalmente, da visão que os viajantes possuíam e, portanto, não era apropriado para designar os cativos de guerras intertribais. Longe de sofrerem maus tratos, castigos, prisões, suas vidas não diferiam muito de seus captores como relatou d'Abbeville (1975: 224-5),

Os escravos moram também com seus senhores, dentro da mesma cabana, como filhos da mesma família. Comem bem e são bem tratados. Dão-lhes por mulheres suas filhas e irmãs, as quais os tratam como maridos. Isso tudo até que lhes agrada matá-los para comê-los. Dão-lhes liberdade, entretanto, para andar à vontade, de modo a trabalharem na roça, caçarem e pescarem.

As mulheres não tinham o mesmo tratamento que os homens. Estavam inseridas no espaço do doméstico e do trabalho na roça. Esta narradora surge – para representar as

parcas, porém fundamentais vozes femininas – agonizando e “solicitando” o batismo. Este aspecto já foi demais balizado nesse texto. D’Évreux diz que encontrou a ‘escrava’ doente, com muita febre em uma rede de algodão, solitária. Informa ser um costume entre os Tupinambá abandonar os escravos doentes sem assistência, pois ajudá-los seria uma desonra. Após sua morte, depois de ter sido batizada, foi enterrada a maneira cristã, mas os Tupinambá violaram o seu túmulo a noite, para esfacelarem o seu crânio. Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009: 80), desenterrar os cativos para quebrar a cabeça era uma prática comum entre os Tupinambá. Era uma das formas de ganhar novos nomes.

14- Índio Tebíra

Nada sabemos sobre esse narrador que não tem nome, idade ou aldeia de origem. Sua história não é a mais feliz que contaremos nesse texto. Suspeitamos que a narrativa deste índio foi selecionada pelo cronista com intuito de comprovar e reforçar a eficiência da atuação dos missionários franceses no Maranhão. Enquanto d’Abbeville chama atenção para a importância e necessidade de estabelecimento de uma nova colônia, d’Évreux teria que demonstrar, no mínimo, a eficácia das ações religiosas, afinal permaneceu dois anos entre os Tupinambá.

O texto do capuchinho ([1864] 2009: 259) não é claro e, a princípio temos dificuldade para compreender o porquê da prisão e julgamento desse narrador que, em sua fala revela uma falta, um erro – e a palavra pecado conferem o tom e norteia o nosso pensamento – “*Eu estou morto, e bem mereci, mas desejaria que os que pecaram comigo recebessem o mesmo*”. Sabemos a razão de seu crime pela voz de *Caruatapirã* (seu algoz) que revela o mistério quando diz: “Quando Tupã mandar cada um pegar o seu corpo, se preferires *ter no céu cabelos longos e corpo de mulher* e, ressuscitarás mulher, e lá no alto do céu serás colocado ao lado das mulheres, e não dos homens”. De acordo com a fonte o “pecado” desse narrador seria a sodomia.

O que nos chama atenção nesse caso é a recusa de d’Évreux em batizar o acusado – que foi induzido a solicitar tal ritual. Junto com o Sr. de Pézieux decide não batizá-lo. Sua “desculpa” seria,

[...] os selvagens tinham a respeito de nós Paí, a convicção de que éramos pessoas de misericórdia, e nos aplicávamos de bom grado junto aos grandes, para obter a vida dos que estavam condenados à morte. Ainda mais os que grandes nos amavam, e não nos recusavam coisa alguma. Além disso,

pregávamos que Deus não queria de modo algum a morte, e sim a vida do pecador, e que tínhamos vindo para isto, a fim de lhes dar esta vida; de modo que, se eu o batizasse publicamente antes de ele morrer, ocasionaria infalivelmente várias fantasias a esses espíritos ainda tenros e incapazes, sobre a opinião favorável que tinham de nós, o que dificultaria muito a realização de nossos objetivos. (D'Évreux [1864] 2009: 360 Grifos nossos)

Na fala de d'Évreux percebemos que a sodomia³⁹ era considerada um crime tão ou mais grave do que o ato de matar. O cronista sabia que se ele batizasse o preso, poderia conceder a este a chance de viver, pois assim como *Jacúpari*, o índio sodomita poderia apropriar-se do discurso dos padres e pedir a intercessão desses junto aos “grandes”. O batismo era um rito que concedia aos índios – na concepção dos padres – a condição de cristãos. Uma vez que o padre se negara a fazer tal concessão não haveria a possibilidade do apelo. Nas palavras de Daher (2007),

O batismo, é com efeito, uma marca de pertencimento “em nome de Jesus”, assim como à instituição eclesiástica. Toda uma teologia batismal outorga a esse sacramento ao menos a dois significados: “mergulhar em” (do termo *baptisma*) assim como a idéia-corolário de lavagem, purificação (apolouein).

O índio acusado de sodomia foi batizado sem cerimônias e foi condenado a morrer, brutalmente, na boca de um canhão. Segue abaixo o que seriam suas últimas palavras.

Vou morrer e vos perderei de vista; não sinto mais medo de Jurupari, desde que sou filho de Deus; não tenho mais o que fazer de mercadoria, nem de fogo, nem de farinha, nem de água, nem de nenhuma ferramenta para fazer **minha viagem para além das montanhas**, onde pensais que vossos pais dançam. (D'Évreux [1864] 2009:361, Grifo nosso)

D'Évreux pensando estar contribuindo para a imagem de eficiência da conversão dos índios, deixa escapar que esse narrador não estaria tão seguro dos desígnios do reino dos céus. Como Tupinambá que era, sabia que ao morrer iria para um lugar além das montanhas. Antes de seu corpo ser lançado parte ao mar e outra no rochedo fez o seu último pedido: que lhe dessem *petýn*, ou seja, tabaco. Encontraram depois sua mão direita segurando um molho de fumo. O tabaco é muito utilizado ainda hoje por diversos grupos indígenas. Os Tupinambá acreditavam que a fumaça atraía e destilava

³⁹ “Com a pálida exceção da cópula entre esposos, única prática legítima desde que visando à procriação, desejos e atos sexuais eram pecados mais ou menos abomináveis, quaisquer que fossem, os seus protagonistas” (Vainfas, 1989, p. 145).

‘os humores do cérebro’. Thevet ([1575] 2009: 95) menciona o cuidado com sua colheita e como era feito o “cigarro de palha”. “Tem de ser colhida com cuidado e posta a secar nas próprias cabanas. Uma vez seca, enchem com ela uma folha grande de palmeira, fazendo um rolo do comprimento de um círio”.

15- Itápucú

As informações sobre o lugar onde Itápucú nasceu, encontramos no livro *História da Missão*. Filho do principal *Guará-guaçú* e de *Guirá-jará* tinha mais ou menos trinta e oito anos quando embarcou em primeiro de dezembro de 1612, com d’Abbeville, rumo à Paris. Oriundo da aldeia de Caiété. Nesse lugar existiam cerca de vinte a vinte e quatro aldeias Tupinambá. Era chamado também de *Itápyçã*. Tinha, porém mais de dez outros nomes comemorativos adquiridos nas guerras contra seus inimigos, conforme apontamentos das fontes. Chamamos atenção para fato de que este narrador aparece na gravura feita por Leonard Gaultier sem as suas escarificações, que evidenciavam a sua posição de destaque dentro da sociedade Tupinambá. Ele fora eternizado pelo artista como um índio ‘civilizado’ passível de conversão, vestido à francesa e segurando um lírio. Isso é prova da intencionalidade da imagem que não representava a realidade, mas uma visão de mundo. No relato do capuchinho francês ([1614] 1975: 276), *Itápucú* aparece como grande orador “Compraz-se grandemente em fazer discursos e não se cansa jamais de falar a respeito de seus feitos guerreiros e de nossa fé”. D’Abbeville diz, que o andar, o modo como *Itápucú* discursava, evidenciavam a postura de guerreiro destemido. Mas, não é essa a leitura que fazemos de sua gravura.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figura 7: Itapucú em Paris (d'Abbeville, 1614)

Proferiu alguns discursos no Louvre – na ocasião de chegada em Paris discursou em Tupinambá para o Rei Luís XIII e a Rainha Regente Maria de Médici –, na Câmara de Suas Majestades, no Convento dos Capuchinhos na Rua Saint-Honoré. Neste, foi batizado com *Guarajú* e *Japuaí* no dia vinte e quatro de junho de 1613, passou a ser chamado de Luís Maria. Na *História da Missão* ([1614] 1975: 264) encontramos trechos preciosos em Tupinambá, deixados por *Itápucú*. Como representante da “diplomacia” indígenas na França, precisava proferir palavras de amizade, agradecimento e acima de tudo seduzir com palavras. Citando as correspondências de Jean Mocquet⁴⁰, Daher (2007) menciona as viagens precedentes desse narrador à França. O interessante é que d’Abbeville omite essa informação. Para Daher talvez seja pelo desejo, do cronista, de representar uma trajetória irrepreensível do recém-convertido.

⁴⁰ Substituto de André Thevet como Guardião do Gabinete das Singularidades do Rei.

16- **Jaguára-abaété**

Um dos principais da Ilha do Maranhão. Era da aldeia de Ý-catú. Tanto d'Abbeville quanto d'Évreux nos contam que esse narrador era grande amigo dos franceses. Suas falas surgem para evidenciar a união dos Tupinambá com os franceses. De acordo com Carlos Fausto (1992), os laços dessa aliança eram tecidos pelos escambos – troca de pau brasil, frutas, víveres, espelhos, machados, armas, miçanga, entre outros –, pela participação comum em atividades guerreiras e pelo casamento de mulheres Tupinambá com franceses. Esse modo de ‘recepção’ indígena e as trocas comerciais, escambo, foram bem documentadas e quase todos os cronistas fazem menção ao modo como eram tratados pelos “selvagens”.

Em d'Abbeville, *Jaguára-abaété* aparece como um forte aliado dos franceses na “submissão” dos Tupinambá ao rei francês Luís XIII. Antes da cerimônia realizada para fixar a cruz e os estandartes franceses, fora preciso a aprovação de todos os principais das regiões habitadas pelos índios. Junto com des Vaux, este narrador foi para Tapúitapéra e Cumá, a fim de dissuadir os índios aos desígnios franceses. Este fato corrobora com a idéia de que não havia uma liderança centralizadora, que subjugasse todos os Tupinambá. E mais, demonstra que a implementação da colônia foi negociada com cada principal. Por isso, as constantes visitas a diversas aldeias – d'Abbeville dedica três capítulos de sua crônica para relatar o número de aldeias e seus principais da atual Ilha de São Luís (27 aldeias e 49 principais), em Tapúitapéra (10 aldeias e 14 principais) e em Cumá (11 aldeias e 12 chefes). O padre se impressionou muito com *Japí guaçu* rendendo-lhe inúmeros elogios – “O venerável *Japí guaçu*”, “principal de toda à Ilha”, “o maior de todo o país”. Esse indígena poderia ser muito famoso e respeitado por Tupinambá e inimigos, mas ele dividia a liderança com nada menos que 75 morubixabas, conforme menciona d'Abbeville.

17- **Jacúpari**

Este narrador aparece na literatura colonial, como bom caçador e contador de histórias. Grande discursador passava noites na casa de reuniões narrando as guerras contra os portugueses. A princípio, tivemos certo receio de atribuir ao Principal de Maioba o nome *Jacúpari*, pois d'Abbeville – na descrição das aldeias e seus principais – diz que o lugar tinha dois líderes, sendo *Jacúpari* o primeiro e *Jaguatã* o segundo. Perguntávamos nos se teríamos o direito de nomear o Principal de Maioba – como aparece em

d'Abbeville, mas, sobretudo em d'Évreux – de *Jacúpari* pelo simples fato deste ser o primeiro principal. A resposta é não. Porém, uma leitura mais apurada nos permitiu reconhecer que *Jacúpari* era mais importante que *Jaguatã*. Quando os principais das aldeias Tupinambá são interpelados sobre punir ou não *Japí guaçu* pela morte de uma escrava, o representante que aparece como autoridade de Maioba é *Jacúpari*. Portanto, atribuímos a ele todas as falas, por nós mapeadas nas crônicas dos capuchinhos, do Principal de Maioba.

Ele tinha quatro filhos, ao que se sabe. Dois homens casados, fortes e robustos, e duas filhas, uma casada e outra solteira, muito graciosa e querida por seus pais, conforme d'Évreux. *Jacúpari* era considerado pelos franceses um amigo e bom homem. Além das guerras contra os peró (portugueses), ele revela a intimidade da família. Uma de suas filhas morreu em circunstâncias misteriosas.

[...] uma noite triste Jurupari torceu o pescoço da jovem, mordendo-a nas costas. Coisa horrível, pois ela ficou preta como o belo diabo, os olhos arregalados, a boca escancarada, a língua para fora, os lábios de cima e de baixo queimados, deixando os dentes e as gengivas descobertas, os pés e as mãos duros e esticados. (D'Évreux [1864] 2009: 154)

A morte da jovem foi atribuída aos infortúnios de Jurupari. Passado um tempo ele ofereceu o que Yves d'Évreux chamou de “um vinho público”, para o qual convidara os integrantes de sua aldeia e da vizinhança. Quando todos estavam dançando, cantando, bebendo cauã, seus dois filhos iniciam uma trágica briga, a princípio, por nenhum motivo. Acidentalmente, seu filho mais novo mata o irmão mais velho. A alegria dá início ao choro. *Jacúpari* desmaia em sua rede. Ao recuperar suas forças dizia que de uma só vez perdera seus dois filhos⁴¹. O filho mais velho sabendo que ia morrer chama seu irmão e o instrui para que ele não fosse morto pelos franceses, pois de acordo com

⁴¹ Para compreendermos melhor o porquê desta fala do narrador, lembramos que após a cerimônia, realizada em 1º de novembro de 1612, de fixação da cruz e dos estandartes franceses na atual Ilha de São Luís – ato simbólico que significava a submissão dos Tupinambá ao rei francês, bem como aos seus representantes que encontravam-se na chamada França Equinocial: de Pézieux, La Ravadière, Rasily, des Vaux, os capuchinhos. Descrita por d'Abbeville (1975: p. 122) como “o sinal de que havíamos tomado posse da terra em nome de Jesus Cristo, esses estandartes seriam a prova da soberania do Rei da França e um testemunho de obediência perpétua a Sua Majestade e se sujeitariam a suas leis”. No mesmo dia, após a cerimônia, foram criadas algumas leis sociais, por exemplo: Servir e honrar a Deus, bem como aos padres, proibição de adultério, assassinatos, roubos. Para cada crime praticado também fora criado um castigo. Este era de acordo com a hierarquia social Tupinambá. Por exemplo, o furto. Se o indígena fosse pego cometendo esta falta era açoitado, ao pé da forca, ao som da corneta. Na segunda vez seria enforcado. Caso fosse prisioneiro era enforcado na primeira vez.

as leis sociais, criadas em 1º de novembro em 1612, a pena para o assassinato era a morte.

Tenho grande culpa, pois matei várias pessoas de uma só vez. Matei a mim mesmo, matei a meu pai que morrerá de tristeza e te matei, pois os franceses te matarão, porque são rigorosos em fazer justiça e punir os maus. Mas, ouve, acredita em meu conselho e faz o que te direi. Os padres que vieram junto com os franceses são misericordiosos e gostam de nós e de nossos filhos; eles nos dizem através de nossos intérpretes que vieram a estas regiões para nos salvar. Também ouvi, um dia, na casa de reuniões, de um dos nossos, que os Paí outrora batizaram enquanto estavam com eles, que ele vira os Canibais se refugiarem em suas igrejas, quando tinham feito algum mal, para estar em segurança, e ninguém ousava tocar neles. Faze o mesmo; vai de noite ver o Paí em sua casa em Yuriet, e pede-lhe que te coloque na casa de Deus, que fica ao lado de sua casa, e permanece lá até que meu pai junto com os outros principais tenham apaziguado o Grande dos franceses e que te perdoe. E, para facilitar mais ainda isso tudo, sabes que os franceses precisam de canoas e de escravos, que meu pai ofereça ao Grande tua canoa e teus escravos, a fim de que não morras (D'Évreux, [1864] 2009: 155).

O aspecto mais interessante nessa história é a fala do filho mais velho desse principal. Por isso, as colocamos na íntegra com intuito de melhor analisarmos. O filho mais velho sabia que seu irmão também morreria. Com base na apropriação do discurso do europeu ele instrui o seu irmão a criar uma fala que fosse coerente com os objetivos dos padres no Maranhão. Algo que fica evidente no trecho a seguir: “*Os padres que vieram junto com os franceses são misericordiosos e gostam de nós e de nossos filhos; eles nos dizem através de nossos intérpretes que vieram a estas regiões para nos salvar*”. O verbo salvar é uma palavra-chave no seu discurso, pois, uma vez que os religiosos estavam ali pela salvação dos indígenas não poderiam deixar de auxiliá-los em momentos como esses, caso assim agissem, ficaria claro, para os Tupinambá, a contradição do seu discurso. As conseqüências disso, por exemplo, poderia ser repúdio aos padres, um abalo nas relações de amizade entre ambos. Na pior das hipóteses, o fim do apoio ao projeto de expansão da fé católica na região.

O desfecho dessa história não poderia ser outro. *Jacúpari*, no lugar de seu filho mais novo, conversou com d'Évreux e depois com de Pézieux, o responsável pela empresa francesa. Ressaltaremos parte do discurso do Principal de Maioba ao francês porque julgamos ser ele exemplo do que Lienhard chama de *discurso destinado a los “extraños”*.

Sou um pai infeliz, que terminará seus dias como os javalis, vivendo só e comendo raízes amargas cruas, se tu não tiveres piedade de mim. A

misericórdia convém aos Grandes, que têm tanto mais grandeza quanto mais têm clemência e misericórdia. Teu Rei é o maior rei do mundo, como nos contaram nossos companheiros que estiveram na França. Ele te mandou aqui como um dos principais de seu séquito, a fim de que nos libertasses do cativo dos pês. Então, já que és grande, és misericordioso, portanto debes usar tua misericórdia para com aqueles que caíram na malícia e na má sorte. [...] Como sabes, eu tinha dois filhos, que vieram frequentemente trabalhar em teu Forte; um matou o outro por acidente, sem malícia, ou melhor, o mais velho se perfurou, ele mesmo com as flechas do mais novo que está vivo. Eu te peço que não o persigas, mas sim que o perdoes. É ele quem deve me sustentar em minha velhice. Ele sempre gostou dos franceses e, quando ele os vê chegar em minha aldeia, chama incontinenti seus cães, e vai caçar cutias e pacas e lhes oferece para comer. Ele construiu a casa dos padres e me garante que esses pedirão a clemência por ele. [...] Se queres matar o que está vivo, mata-me junto com ele. Vê como ele te dá sua canoa para ir à pesca e seus escravos para te servirem. (D'Évreux [1614] 2009:156-7)

Habilmente *Jacúpari* segue os conselhos de seu filho mais velho e constrói um discurso pautado naquilo que os franceses gostariam de ouvir. Os trechos a seguir são bem elucidatórios: “*A misericórdia convém aos Grandes, que têm tanto mais grandeza quanto mais têm clemência e misericórdia. Teu Rei é o maior rei do mundo[...]*” ou “*Então, já que és grande, és misericordioso, portanto debes usar tua misericórdia para com aqueles que caíram na malícia e na má sorte*”. Outro aspecto presente na sua fala é o apelo emocional. Enfatizando o estágio avançado de sua idade *Jacúpari* apela para o lado emotivo do Sr. Pézieux. Se este “não tivesse piedade” e matasse seu único filho homem, condenaria o ancião a viver como um porco do mato⁴² comendo somente raízes amargas. A resposta do Sr. Pézieux é de admiração: “[ficou] admirado em ouvir uma retórica tão bela da boca de um selvagem”. Esta resposta nos permite dimensionar, um pouco, o efeito dos discursos produzidos para o europeu.

18- **Jacúpéma**⁴³

Esse narrador surge na crônica de d'Abbeville como um artesão, morador da aldeia de Janypá-rân. Ele revela a variedade e riqueza da produção artística dos Tupinambá. Através de suas mãos os macaquinhos e outros animais, canoas, casas, flechas, arcos, tacapes – “espadas de madeira” – ganhavam forma e vida. Na crônica encontramos

⁴² Na crônica aparece javali, mas lembramos que esta é uma tradução que o cronista faz do porco do mato. O javali não faz parte da fauna brasileira. Sempre que pudermos sinalizaremos nossas mudanças nas traduções culturais dos cronistas.

⁴³ Lembramos que este narrador não possui absolutamente nenhum grau de parentesco com Acajuí.

apenas um dos seus filhos, Carlos. D'Abbeville seleciona sua participação na confecção da cruz que foi fixada na aldeia de Janypá-rãn, em ato solene. Isso era de extrema importância porque para o cronista essa aldeia era o centro das demais e *Japí guaçu* o principal morubixaba da atual Ilha de São Luís.

Jacúpém, disse que no dia seguinte iria à mata cortar uma grande árvore para fazer a cruz a ser chantada em Janypá-rãn; que ele e seus filhos tomavam a cargo a feitura da mesma, sem auxílio de mais ninguém; o que fez de fato no dia seguinte. (D'Abbeville [1614] 1975:85)

Assim como os demais principais, *Jacúpém* também queria impressionar os franceses. A *História da Missão* é toda forjada na conversão dos selvagens por isso, no processo de seleção das narrativas indígenas, o cronista escreveu inúmeros pedidos de batismo. Da perspectiva dos Tupinambá esse “desejo” era parte do processo de apropriação do discurso do europeu. Algo que Lienhard (1992) denomina: *novo discurso indígena*.

19- **Japí guaçu**

Personagem marcante e predominante em d'Abbeville e d'Évreux, este chefe indígena foi descrito pelos cronistas como a maior liderança de toda a atual Ilha de São Luís, o grande morubixaba. Em *História da Missão* somos tentados a pensar que *Japí guaçu* era, apesar dos outros principais, a liderança indígena que detinha o poder de centralização e Janypá-rãn o centro da vida tupinambá. Fausto (1992: 388) nos chama atenção para o fato de que a chefia não era um e nem as formações políticas hierarquizadas e centralizadas eram como *cacicados* ou para Ana Roosevelt (1987), *quase-Estados*⁴⁴. Para o antropólogo, “as unidades sociais maiores do que os grupos locais possuíam estruturas do tipo ‘rede’”. Assim, as aldeias estariam ligadas uma a uma formando “conjuntos multicomunitários” com limites flexíveis e sem centro. O antropólogo lembra que os autores confundiram o prestígio de alguns chefes como *Japí guaçu*, *Cunhãmbéba* – cuja fama ultrapassava as fronteiras da aldeia – que gozam de maior autoridade, obtinham maiores oportunidades de mando e de liderança e por isso, foram considerados “soberanos da província”, “maior morubixaba”.

O fato de *Japí guaçu* ter sido considerado o “maior morubixaba da Ilha do Maranhão”, por d'Abbeville, talvez contribuiu para que suas narrativas fossem selecionadas mais

⁴⁴ Sobre o termo *cacicados* ver: DRENNAN, Robert D. e Uribe, Carlos A. (Orgs.) *Chiefdoms in the Americas*. Nova York, University Press of American, 1987.

enfaticamente. Pois, segundo Fausto a virtude da fala era “inseparável do exercício de chefia”, logo os principais eram bons oradores e esse narrador exemplifica muito bem isso. Ele conta parte da cosmologia Tupinambá, versa sobre antropofagia, o dilúvio, narra as guerras contra os perós. O discurso que proferiu – no capítulo XI ‘transcrito’ na História da Missão – é particularmente interessante. Assim como *Jacúpari*, *Japí guaçu* tece com as palavras uma fala construída para os franceses. Pertencente ao mundo da oralidade *Japí guaçu* sabia que as narrativas míticas têm a possibilidade de atualização. Essa característica é evidente quando o narrador conta-nos a seguinte história:

Apresentaram esses profetas ao nosso pai, da qual descendemos, *duas espadas, uma de madeira e outra de ferro* e lhe permitiram escolher. Ele achou que a espada de ferro era pesada demais e preferiu a de pau. Diante disso o pai de quem descendestes, mais arguto, tomou a de ferro. (D’Abbeville [1614] 1975:60-1, Grifo nosso)

Nesta parte do discurso, *Japí guaçu* conta-nos como os Tupinambá justificaram a diferença tecnológica entre eles e os franceses. Para eles a distinção residiria em uma escolha dos seus antecedentes pela espada de madeira (tacape). Assim, o europeu é incorporado na cosmologia Tupinambá.

20- Japuaí

Natural da Atual Ilha do Maranhão, as fontes não indicam a sua aldeia de origem, era filho de *Tangará* e *Kunhã-guaçu*-. D’Abbeville o descreve como o mais dócil e devoto dos seis indígenas que foram para a França em 1612. Este narrador conta-nos como foi a sua cerimônia de batismo na França, realizada no dia de São João Batista, 24 de junho de 1613, junto com *Itápucú* e *Guarajú*. Data emblemática, pois na liturgia católica o batismo é um ritual onde o iniciado renasce de novo através da água para ter acesso ao reino dos céus. “*Na verdade, na verdade te digo que aquele que não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus*”⁴⁵. João Batista, através das águas do rio Jordão, batizou Jesus Cristo, o Bispo de Paris, instituído do mesmo poder, batizou os Tupinambá em um ritual cheio de pompa onde estavam presentes as mais ilustres personalidades da corte francesa, dentre elas a rainha regente Maria de Médicis e o rei Luís XIII, os padrinhos. Como a água era a chave para os reinos dos céus, aqui suspeitamos ser ele parte de algo muito pior: a imposição cultural, o (des)encontro entre

⁴⁵ Evangelho segundo João c.3 v.5. (Bíblia Sagrada, 1924)

mundos distintos. Renascer, em tais condições, significava para os Tupinambá destituir-se do seu jeito de ser e viver. Este ato simbólico em Paris refletia no Maranhão, pois o intuito dos religiosos era a propagação da fé católica na colônia francesa.

Deus lhes conceda a graça de imitar seus protetores e de ver antes da morte a fé de Jesus Cristo *implantada em sua pátria*, (Grifo nosso) para que não se dêem mais, à maneira das vinhas selvagens, nomes bárbaros como os de Itápukú, Uaruajó e outros, porém Luíses e Marias e outros nomes de apóstolos e mártires de Jesus Cristo. (D'Abbeville [1614] 1975:284)

A reação dos indígenas segundo d'Abbeville, era de alegria e satisfação. Eles atuavam muito bem. Estavam ali representando os Tupinambá, foram escolhidos para isso. Portanto, deviam cumprir o papel para o qual foram designados. Após o batismo os três ficaram gravemente doentes, porém recuperaram-se. De acordo com Carneiro da Cunha (1992) casaram com mulheres francesas e voltaram para o Maranhão em meio a honrarias.

21- **La Vague**

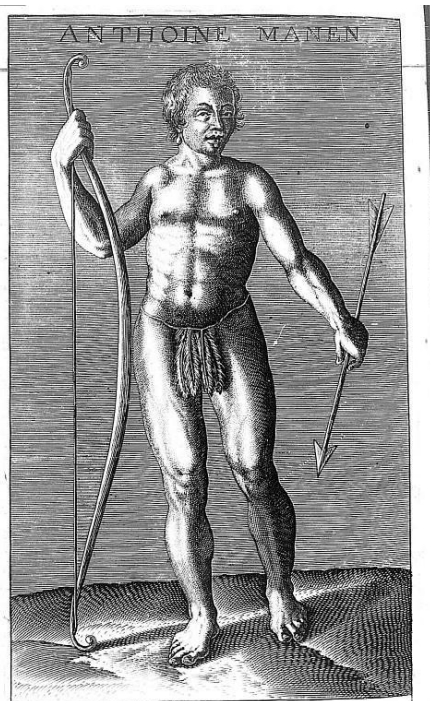
Um dos principais de Cumá, esse chefe indígena – foi ‘entrevistado’ também por d'Évreux – surge na crônica do capuchinho para fortalecer os laços de amizade entre Tupinambá e franceses. Apresenta-nos um dos seus filhos, entretanto, d'Évreux não revela nenhum dado pessoal do jovem. Ao deixar o seu filho com o padre, La Vague desejava que o rapaz se tornasse um bom caraíba (francês). Incentivava o seu filho a aprender francês e na ocasião da ‘entrevista’, o rapaz pronunciou algumas palavras com o intuito de impressionar d'Évreux. Este, no entanto, diz ser difícil conter o riso diante da ‘ingenuidade de tal personagem’.

A fala de La Vague, assim como tantas outras, corrobora com o projeto colonial e com o suposto sucesso da catequização capuchinha.

22- **Manã**

As fontes dizem que este narrador nasceu em Renari e era natural do país dos “Cabelos compridos” – os Tabajara. De acordo com d'Abbeville, tinha uma fala mansa e amável, um gênio fácil e paciente. Tinha vinte e dois anos, era prisioneiro e vivia com os Tupinambá. Sua condição de prisioneiro, no entanto, não o impediu de representá-los na Europa, assim como *Caripirá*. Outrora inimigos, eles agora representavam a diplomacia – por assim dizer – indígena na corte francesa. Isso pode ser fruto das alianças entre os

diferentes povos da região muito mencionadas por d'Évreux. Permaneceu pouco tempo exercendo sua função. Presenciou parte da euforia e surpresa de uma Europa ávida por notícias e curiosa para ver e sentir os representantes do país dos canibais, como era conhecido o Brasil⁴⁶ na época.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figura 8: Mané (d'Abbeville, 1614)

Faleceu em 6 de maio, dois dias depois de ser batizado com o nome de Antônio – segundo d'Abbeville em homenagem ao nobre sr. de Beauvais Nanjy. Foi sepultado no convento dos capuchinhos na França⁴⁷.

23-Marcojá peró

Da aldeia de Carnaupiób, d'Abbeville menciona ser um índio alto, forte, valente, de 100 anos. Esse principal era tio de *Patuá* – jovem índio que faleceu na França. O cronista escreve que ele sempre acolhia os franceses com abraços e de maneira cordial, como na primeira visita feita pelos franceses numa terça-feira, dia 03 de outubro de 1612, modo distinto do costume dos Tupinambá, que recebiam seus visitantes com lágrimas e

⁴⁶ Cabe ressaltar que o Brasil tal como conhecemos hoje ainda não existia.

⁴⁷ De acordo com recentes informações dadas ao prof. Bessa Freire pelo fr. Pio Murat, diretor da 'Bibliothèque Franciscaine Provinciale des Capucins de Paris', o cemitério particular dos capuchinhos, localizado até o início do século XIX no convento da rue Saint-Honoré, foi desativado no período do Consulado, primeira fase do governo de Napoleão Bonaparte, quando os cemitérios foram secularizados. Nesse período, os restos mortais ali presentes, entre os quais os dos três índios Tupinambá, foram transferidos para as Catacumbas de Denfert Rochereau (Paris, XIV), onde permanecem até os dias de hoje, sem qualquer menção específica aos índios, apenas com uma indicação genérica ao cemitério.

choros femininos. Esse jeito amigável de receber o estrangeiro aparece constantemente nas fontes. Essas menções assumem, na nossa concepção, duas dimensões: acreditamos fazer parte do processo indígena de sedução do europeu, de produção de discurso. E também constitui um aspecto que já ressaltamos, qual seja, o estabelecimento de um diálogo entre o missionário e os seus conterrâneos.

[Marcojá però] veio ao nosso encontro de braços abertos e abraçou-nos cordialmente, testemunhando-nos grande afeição. Depois de todas as demonstrações possíveis de cortesia, iniciamos longa conversa à espera da reunião na casa-grande [...] (D'Abbeville [1614] 1975: 95)

Assim como os demais principais *Marcojá però* tinha o discurso afinado. Versa sobre a inconstância da alma selvagem e o papel de chefia.

24- **Marentĩ**

Sobre ele d'Évreux (2009: 345) diz, que era “um homem de boa índole, muito modesto, falando pouco, de olhos parados e frequentemente voltados para a terra”. Muito amigo dos franceses, era chefe em uma aldeia de Tapúi-tapéra e tinha três mulheres. Sua voz fala sobre as suas práticas enquanto pajé, da fama de bom curandeiro “fora tido outrora entre os seus como um dos bons curandeiros e feiticeiros, e todos se sentiam bem sendo soprados por ele em suas doenças”. Figuras ambíguas, na interpretação de d'Évreux, traziam a saúde, abundância de alimentos, cativos, porém podiam lançar enfermidade e morte. Eles eram mediadores de dois mundos: o dos homens e dos espíritos, e muito respeitados pelos Tupinambás. Para os europeus os pajés representavam curandeiros, feiticeiros que tinham poder de falar com espíritos, por isso nas fontes são constantes a associação dos Caraíbas – grandes pajés – ao universo perverso do diabo, encarnado nas figuras de Anháng ou Juruparí – teremos estas variações cosmológicas em função das diferenças regionais. Fausto (1992: 386) menciona, que eles Caraíbas falavam em suas andanças sobre a “terra sem mal” – lugar de abundância, de ausência de trabalho, da imortalidade, mas, sobretudo da guerra e do canibalismo. O antropólogo diz, que os jesuítas utilizaram melhor esse costume e se apropriaram do que ele denomina de discurso do “feiticeiro”. Anchieta dizia aos Tupinambá, que ensinaria “as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos” (1988: 209).

Na documentação ele é mais um exemplo da “retórica de conversão”. Aparece como um grande discípulo de Deus, que ajudará no projeto de cristianização dos indígenas. Por isso, recebeu dos índios de Tapuí-tapéra um nome honroso, paí-mirĩ, padrezinho, pequeno padre. D’Évreux ([1864] 2009: 355) fala sobre seu poder de persuasão e convencimento de Marentĩ, “o número dos catecúmenos aumentava a cada dia”. Para Daher (2007: 278) o fenômeno de “conversão” desse índio em nada difere do poder que os capuchinhos possuíam de convertimento dos franceses em Paris. “[...] os religiosos buscavam explicitamente desencadear efeitos emocionais através de fenômenos de massa”.

25-Michel

Índio de Tapuí-tapéra viveu alguns meses com Yves d’Évreux para ensinar aos escravos do padre a liturgia católica. Pois, na opinião do cronista, Michel “muito bem sabia a doutrina cristã”. A partir de suas palavras, podemos dimensionar outro aspecto da colonização: a posição contrária das mães indígenas que eram obrigadas a deixarem seus filhos com os missionários, para que estes lhes ensinassem as divinas palavras de um Deus, por eles não compreendidas.

[...] as mães temiam tanto que elas emagrecessem com os franceses por causa da suposta penúria destes, proibiam os maridos de levar os filhos consigo para encontrarem os padres, nas Capelas de Deus. (D’Évreux [1864] 2009: 215)

O pretexto de que seus filhos emagreceriam junto aos franceses, servia para impedir que as crianças fossem afastadas de suas mães. Para D’Évreux, os Tupinambá temiam emagrecer e este fora o motivo para que Michel não continuasse com ele. Sua mãe chorava muito e emagrecia. O direito de voz é concedido ao índio, em grande parte, nas crônicas dos capuchinhos, para validar a idéia de conversão. Percebemos isso através da fala da criança no momento que se despedia do missionário: “Ele me pediu licença para voltar, triste por ter de me deixar; chorava muito e sofria realmente”.

26-Momboré guaçu

Este narrador aparece na *História da Missão* como um ancião da aldeia de Yçaguáb que teria 180 anos. John Monteiro (2001) ressalta que a transcrição da narrativa deste velho, por d’Abbeville, poderia gerar uma desconfiança sobre a autenticidade do relato – mas o

historiador chama a atenção para a maneira de *Momboré guaçu* reconstitui o processo de conquista.

Vi a chegada dos portugueses em Pernambuco e Potiú e começaram, eles como vós, franceses, fazeis agora. De início, os portugueses não faziam senão traficar sem pretenderem fixar residência. Nessa época, dormiam livremente com as raparigas, o que os nossos companheiros de Pernambuco reputavam grandemente honroso. Mais tarde, disseram que nós devíamos acostumar a eles e que precisavam construir fortalezas, para se defenderem, e edificar cidades para morarem conosco. E assim parecia que desejavam que constituíssemos uma só nação. Depois, começaram a dizer que não podiam tomar as raparigas sem mais aquela, que Deus somente lhes permitia possuí-las por meio do casamento e que eles não podiam casar sem que elas fossem batizadas. E para isso eram necessários paí. Mandaram vir os padres; e estes ergueram cruzes e principiaram a instruir os nossos e a batizá-los. Mais tarde afirmaram que nem eles nem os paí podiam viver sem escravos para os servirem e por eles trabalharem. E, assim, se viram constrangidos os nossos a fornecer-lhos. Mas não satisfeitos com os escravos capturados na guerra, quiseram também os filhos dos nossos e acabaram escravizando toda a nação; e com tal tirania e crueldade a trataram, que os que ficaram livres foram, como nós, forçados a deixar a região.

Assim aconteceu com os franceses. A primeira vez que viestes aqui, vós o fizestes somente para traficar. Como os perós, não recusáveis tomar nossas filhas e nós nos julgávamos felizes quando elas tinham filhos. Nessa época, não faláveis em aqui vos fixar; apenas vos contentáveis com visitar-nos uma vez cor ano, permanecendo entre nós somente durante quatro ou cinco luas. Regressáveis então a vosso país, levando os nossos gêneros para trocá-los com aquilo de que carecíamos.

Agora já nos falais de vos estabelecerdes aqui, de construídes fortalezas para defender-nos contra os nossos inimigos. Para isso, trouxestes um Morubixaba e vários *Paí*. Em verdade, estamos satisfeitos, mas os peró fizeram o mesmo (D'Abbeville [1614] 1975: 115)

Na visão do ancião o projeto de colonização francês não se diferenciava do modelo proposto pelos portugueses. Segundo d'Abbeville, as palavras de *Momboré guaçu* geraram certo desconforto aos europeus e dúvidas nos índios. O velho ancião decidiu apoiar a empresa colonial após as intervenções do intérprete Migan. Este foi enviado para a aldeia de Yçaguáb com o intuito de dissuadir o velho de seus posicionamentos. O padre diz, que a reação dos ouvintes, na casa de reuniões, foi de indecisão, desconforto. Sua narrativa tem certo tom profético. A visita à sua aldeia fora no início de outubro de 1612. No dia primeiro de novembro aconteceu o ato simbólico de fixação da cruz e dos estandartes franceses na atual Ilha de São Luís. Longe de induzir o leitor, no mesmo dia, ironicamente, são criadas as chamadas “Leis fundamentais estabelecidas na Ilha do Maranhão”.

27-Mulher de *Japí guaçu*

Sobre a família de *Japí guaçu* podemos fazer uma árvore genealógica, pois influenciado por sua fama, d'Abbeville menciona alguns membros. Natural da aldeia de Cuiyba era mãe, de pelo menos, quatro filhos. Dois homens *Tucumã-guaçu*, o mais velho, e *Juí*. Das filhas sabemos, por intermédio de d'Abbeville, seus nomes cristãos. Ana, a mais velha, casou-se com o intérprete indígena Sebastião no mesmo dia em que se batizou. De acordo com d'Évreux os franceses casavam-se com as indígenas mediante um *contrato de aliança*. Assim, eram vistos como aliados por hospitalidade e denominados *xé tuaçáb*, “meu compadre”. A segunda filha, Maria, casou-se também com um tupinambá (d'Évreux [1864]). A mulher de *Japí guaçu* conta-nos sobre os laços consangüíneos.

O mais instigante, é que o historiador capuchinho não diz o número de mulheres que esse principal tinha. Ele faz menção à filha do ancião Çú-açuác. Isso pode ser um indício de que essa era sua primeira esposa. Sobre o tema Hans Staden comenta:

[...] Alguns de seus principais tem 13 ou 14 mulheres. O principal, a quem me deram da última vez, e de quem os franceses me compraram, chamado Abbati Bossange, tinha muitas mulheres e a que fora a primeira era superiora entre ellas. (Staden [1557] 1974: 174)

A mesma observação fez Jean de Léry (2009: 218) “O que me parece admirável é que, havendo entre elas sempre uma bem amada do marido, as outras não demonstram ciúmes [...]”. Ainda hoje, em alguns grupos indígenas, encontramos chefes/líderes que possuem mais de uma mulher. Thevet, por exemplo, menciona que *Cunhãmbéba* tinha 13 mulheres. O acúmulo de mulheres denota prestígio e poder. Quanto à sexualidade, Carneiro da Cunha (2009a: 198) sintetiza: tinham alguns costumes matrimoniais, praticavam a poliginia – elemento do processo político de constituição de um morubixaba, chefe indígena, como explica Fausto (op. cit.) –, praticavam o levirato, o avunculado, ou seja, o privilégio de casamento do tio materno sobre a filha da irmã, a liberdade pré-nupcial das jovens Tupinambá, contrastando com o ciúme pela mulher casada e rigor com o adultério; os rapazes eram iniciados sexualmente por mulheres mais velhas; casavam e separavam sucessivas vezes. Alguns índios, como vimos, eram sodomitas, tebíra.

28- O principal de Guarapiran e sua mulher

Por serem casados e protagonistas de uma mesma história, discorreremos sobre eles juntos. Antes de falarmos sobre o que disseram a d'Évreux, apresentaremos suas descrições físicas – únicos dados pessoais que temos deles. Eram Tabajaras, a narradora muito bonita e graciosa, e o narrador um homem muito formoso, bem feito de corpo, generoso e nobre de sentimentos. É provável que tivessem filhos, pois ele era chefe de uma aldeia, no entanto, nada podemos afirmar. O respeito à mulher do chefe indígena era uma das prerrogativas que os cativos deveriam observar, sob pena de grave punição: perder a própria vida. O adultério era considerado uma ofensa pelos indígenas, como aponta Thevet,

Mas, depois que se casa, não deve se meter com outros homens, pois, se é surpreendida em adultério, seu marido a matará sem piedade, porque têm grande horror e ódio a esse vício. Quanto ao homem que trai sua mulher, nada dirá a ela, temendo cair na inimizade de seus amigos, o que causaria uma perpétua guerra e discórdia. Se por acaso não quiser matá-la, não terá nenhuma dificuldade, porém, em repudiá-la, o que lhe é permitido nessas circunstâncias, assim como também se ela for estéril, ou em outras ocasiões semelhantes. (Thevet [1575] 2009: 118)

Os cronistas dizem que uma jovem Tupinambá ao passar pelos ritos de iniciação – encontramos uma preciosa descrição destes na *Cosmografia Universal* de Thevet – poderia ter relações sexuais com quantos parceiros quisesse, porém após o casamento só poderia com o seu marido. Falamos isso porque a história que os narradores contam é sobre um índio cativo que se apaixonou pela mulher do principal de Guarapiran. Após “estudar todos os meios para conseguir realizar seus desejos, viu-a um dia ir sozinha à fonte” (id. *ibid.*: 144). O lugar ficava muito distante da aldeia e, por isso, o cativo sabia que ninguém poderia socorrê-la. Foi logo atrás dela e agarrou-a até a floresta. A mulher do principal – filha de uma liderança indígena – não quis gritar por vergonha, por medo de ficar difamada, mas pediu que o caso não fosse contado a ninguém.

Como demorava muito, o marido foi atrás dela para ver o que acontecera, pois era muito bonita e ele muito ciumento. Quando o chefe indígena chegou à fonte, notou que a vasilha estava cheia de água e sua mulher tinha sumido. Olhando ao redor da floresta, viu quando ambos saíram da mata, cada um por um lado. Furioso, o principal segurou o escravo pelo pescoço e o levou a seus amigos na aldeia. Sua mulher, ele devolveu aos pais. No dia seguinte, ele foi até d'Évreux e contou o que se passara. Disse que não

mandou matar o cativo em respeito aos franceses, mas que iria perdoar a sua mulher porque fora forçada, porém a tinha devolvido aos pais.

Enviado a de Pézieux – representante do rei na ausência de La Ravadière que tinha ido para a França com d’Abbeville – pede a morte do cativo. O francês diz, que se o prisioneiro morresse a narradora também teria o mesmo fim, em função da sua condescendência. Ela não havia gritado e ainda pedira silêncio. Negociando com o francês – d’Évreux menciona que ele não iria deixar sua mulher morrer por causa da posição de sua família – ficou acertado que o principal fustigaria o ‘escravo’ e daria quatro chicotadas em sua mulher, em praça pública para servir de exemplo. Assim,

[...] o marido, fazendo papel de carrasco, pega três ou quatro cordas bem duras que pendura no braço e enrola na mão direita, e com elas fustiga sua esposa quatro vezes, deixando marcas bem visíveis, impressas em seus rins ventre e costado. Mas não sem derramar abundantes lágrimas⁴⁸, que lhes escorriam dos olhos pelas faces, com profundos suspiros. Sua mulher gemia igualmente, os olhos voltados para o chão, pela vergonha que sentia ao ver à sua volta todas essas mulheres [...] (D’Évreux [1864] 2009: 146).

O cronista conta a reação da platéia. As mulheres choravam – segundo ele de compaixão ou medo – os homens riam ao ‘ver tão boa justiça’ e diziam a suas mulheres em tom ameaçador: “se eu te apanho numa dessas”. O cativo foi açoitado quase à morte. Ficou um tempo doente em função do castigo. Essa história mostra como após o contato, com os europeus, os grupos indígenas adaptaram os seus costumes frente às imposições do colonizador – isso também incluía o sentimento de vingança.

29-Pakamũ

Este pajé de fama renomada, da região de Cumá, fala em duas conferências que teve com d’Évreux. Sempre com o cachimbo na boca e soltando fumaça pelas narinas, com a voz grave e pausada, conversou sobre sua trajetória de glória que teria conquistado através de sangrentas batalhas e não pela imposição de seu poder de Caraíba. O padre o descreve como “Grande soprador”, menção ao modo como os pajés obtinham a cura dos enfermos.

⁴⁸ Pode ser que esta cena tenha acontecido de fato, mas a forma como ela é descrita deixa-nos, no mínimo, intrigados. Porque era costume dos Tupinambá repudiar ou mesmo matar as mulheres que eram pegas em adultério. Acharmos muito curioso tal demonstração de afeto. Tendemos a pensar que se trata de um exagero do cronista que a descreve de maneira romantizada. Também pode ser interferência dos franceses nas práticas indígenas.

Para os curarem, esses *Caraíba* e *Pajé* os sugam com a boca no braço e na parte onde se sentem mal, até mesmo ao ponto de tirar sangue, achando que por esse meio puxam a doença e a expõem. Mas as mulheres o fazem de maneira completamente diferente: metem um fio de algodão, de dois pés de comprimento, na boca do paciente, o qual depois chupam, achando que com esse fio absorvem o humor do doente, [...] (Thevet [1575] 2009: 123)

De acordo com Thevet, havia uma diferenciação entre homens e mulheres quanto ao modo de cura. D'Évreux relata serem os pajés solitários, de poucas falas, de hábitos reclusos, muito estimados e respeitados pelos índios. Abaixo citamos uma cerimônia xamânica narrada por *Pacamã*.

Aqueles sopros lhes são bem particulares, como cerimônia absolutamente necessária à cura dos enfermos, pois vós podeis vê-los puxar, tanto quanto podem, com a boca, o mal do doente, conforme dizem. Fazem de conta que estão com a boca estourando de tão cheia, e soltam de uma só vez aquele vento, com um barulho semelhante a um tiro de pistola; cospem então com toda força, que aquilo é o mal que sorveram, e tratam de convencer o doente. (D'Évreux [1864] 2009: 408)

Nessa cerimônia performática eram retirados objetos de madeira, de metal, de ossos, que representavam a doença do enfermo. Em outra narrativa, *Pacamã* narra a cura de um menino, da aldeia de Uçaáb, que apresentava dores muito fortes no abdômen. Ao final da cerimônia de cura, realizada por outro pajé, foram retirados três preguinhos da barriga do menino. Isso deixou o cronista admirado, pois como poderia o pajé mostrar pregos se estes não eram objetos comuns entre os indígenas?

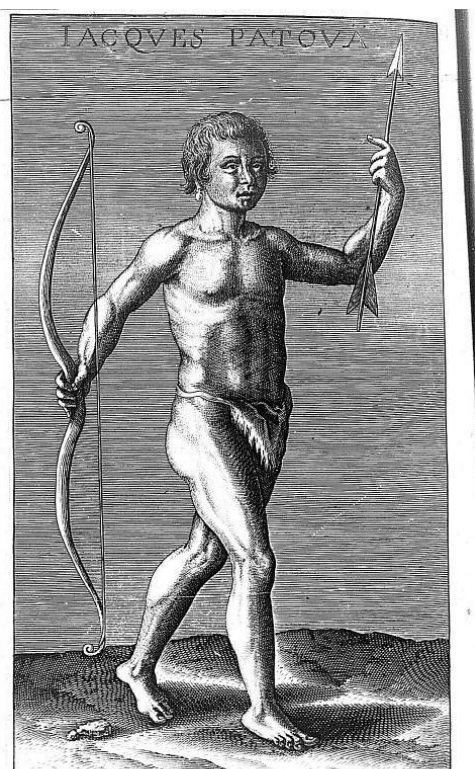
Diferente dos outros narradores e das descrições feitas aos guerreiros tupinambá, era baixo e considerado muito feio por d'Évreux, porém muito respeitado entre os seus. Além das práticas xamânicas esse narrador, assim como *Japí guaçu* fizera a d'Abbeville ([1614] 1975: 433), narrou os tempos do dilúvio, do papel ambíguo dos caraíbas “Eu mandava virem anos de fartura e me vingava dos que me desprezavam por meio de doenças”.

30-Patuá

As informações que possuímos sobre este narrador se encontram na *História da Missão*. Natural da atual Ilha de São Luís, descendia de uma família de prestígio. Seu pai era Abatí-pirã e era um dos principais chefes da Ilha. Seu avô era Marcoiá peró chefe indígena da aldeia de Carnaú-piób – do qual já nos referimos. Tinha entre quinze e

dezesseis anos quando foi para a França com mais cinco Tupinambá. D'Abbeville o descreve como um indígena bem feito de corpo, dócil, inteligente.

E é assim, como um jovem Tupinambá, que sua imagem está eternizada pelo artista Gaultier. Chama-nos atenção, o fato dos Tupinambá mortos terem sido representados nus, como se estivessem no Maranhão, segurando seus arcos e flechas. Somente *Caripirá*, por ser um afamado guerreiro, aparece com o tacape e as escarificações. Com um lírio na mão, símbolo da França na época, os três outros Tupinambá (que ficaram vivos) estão pintados com roupas, sapatos, o que revela outro olhar não só do pintor, mas dos parisienses. Essas imagens são muito reveladoras. Os índios nus representam os Tupinambá antropófagos, bárbaros. Em alguma medida simbolizava o Maranhão. Já os índios vestidos constituíam a ascensão ao modo de vida do europeu. Mais que isso, materializava a possibilidade do projeto de colonização francês e a expansão da fé católica no Brasil⁴⁹, pois havia um desejo de conversão dessa nação.



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Figura 9: Patuá (d'Abbeville, 1614)

⁴⁹ Leia-se Maranhão.

Daher (2007: 277) discorre sobre a “campanha publicitária” que teria sido montada em torno das cerimônias parisienses – no Louvre, na Igreja situado no Faubourg Saint Honoré, na Câmara de Suas Majestades – com a exibição do que ela chama de embaixadores indígenas. Menciona as notícias do *Mercure François*, que narra a chegada dos franceses e dos Tupinambá em Paris; depois, retomando o discurso de d’Abbeville, faz um relato da empresa francesa no Maranhão. “Essas aparições de índios, sempre seguidas de relatos notáveis, constituem um apelo constante a uma política de colonização efetiva das terras americanas e de evangelização das almas pagãs”.

Na *História da Missão*, assim como *Caripirá* e *Manê*, *Patuá* foi vítima de febre, dores, paralisia e alucinações. Sobre essa questão o caso desse narrador é peculiar. Dizia ver “*indiozinhos que o ameaçavam com pancadas, se pedisse o batismo*”. Longe de serem as artimanhas do diabo – como foram assim compreendidas pelo capuchinho –, talvez no mais íntimo de sua consciência a morte longe de sua terra, de sua família, de seus costumes tenha gerado um momento de crise e as visões são formas de expor o conflito interno que imaginamos ter vivido. O fato de terem sido “indiozinhos”, os espectros que o atormentaram, pode ser a chave para nossa interpretação. *Patuá* foi batizado em 04 de maio com o nome de Tiago. Faleceu dois dias depois e foi sepultado no convento dos capuchinhos em Paris.

31-Pindobuçú

A participação de *Pindobuçú* como narrador e informante dos missionários franceses se deu em circunstâncias trágicas, com sérias conseqüências sobre a demografia indígena. Na época em que Thevet esteve com os indígenas havia no Rio de Janeiro uma epidemia – possivelmente de varíola – que causou nove mil mortes, segundo o cronista. O famoso *Cunhãmbéba* teria sido vítima das doenças trazidas por europeus. Thevet teve que regressar à França por causa de constantes febres. Outro atingido pela epidemia foi *Pindobuçú*. No intuito de se recuperar conversa com o padre para que Tupã (Deus) possa conceder-lhe a cura.

Vem cá, eu te ouvi falar de um *Tupã* que pode tudo. Peço-te que lhe fales por mim e lhe peças que me cure. Logo que eu esteja de pé, e com saúde, te darei

muitos presentes e quero andar bem vestido como tu, portar barba grande e honrar *Tupã* como o fazes. (Thevet [1575] 2009: 85)

A resposta do franciscano foi que para se curar era preciso crer em Deus, ser batizado, abandonar os Caraíbas, deixar de vingar os parentes. O narrador diz que poderia cumprir com todos os itens exceto, a vingança, pois se isso fizesse merecia morrer de vergonha. Na análise dessa passagem Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009) dizem que *Pindobuçú* e Thevet concordam quanto à existência de uma vida eterna, mas o cronista inverte intencionalmente os requisitos para acessá-la.

Esquecer a vingança é o avesso da condição tupinambá de acesso ao paraíso, esse paraíso que privilegia os vingadores. À religião do perdão opões a religião da vingança. A vingança é assim a instituição por excelência da sociedade tupinambá. (id. ibid: 84)

Assim, casamento, chefia, xamanismo, profetismo se articulavam e existiam a partir da vingança. Esse aspecto é bastante recorrente na documentação colonial. D'Évreux comenta:

Se me disserdes mais uma vez que eles cometem ações totalmente brutais, tais como comer seus inimigos e, tudo que os fere, como piolhos, vermes, espinhos e outros, responderei que isto não provém da falta de perspicácia, mas sim de um erro hereditário, que sempre esteve entre eles, segundo o qual sua honra depende da vingança [...] (D'Évreux [1864] 2009: 164)

Observação similar fez André Thevet, quando menciona que as mulheres Tupinambá comiam os piolhos que encontravam e deles se vingavam por morder seus filhos.

Voltando a origem de toda essa discussão: a cura de *Pindobuçú*. Como o padre negou-se a batizá-lo, o narrador desferiu uma série de injúrias e prometeu que assim que ficasse curado romperia a cabeça do autor. Eis como a vingança era parte intrínseca da vida desses índios. De informações pessoais sabe-se que recebeu uma flechada durante um combate e por isso ficou caolho. Conta ainda que os Tupinambá não gostavam da intromissão dos franceses quanto à morte dos cativos. Mas, esta é outra história, que será explorada mais adiante.

32-Pirajúba

Pirajúba era um grande negociador. Na hierarquia proposta por d'Abbeville dos principais da atual Ilha de São Luís, seis ao todo, *Pirajúba* surge no último posto. Nas crônicas – *História da Missão* e *História das coisas mais memoráveis* – suas falas são de apoio e incentivo a união franco-tupi. O fato de aparecer na documentação sempre contornando as situações embaraçosas, repreendendo os índios ou em momentos políticos, o torna um representante da diplomacia Tupinambá do Maranhão, na época.

Descrito como muito amigo dos franceses foi um grande incentivador da tentativa de punir *Japí guaçu* quando este mandou matar uma de suas cativas, flagrada em adultério. Esse episódio aconteceu após a instituição das leis francesas. D'Abbeville precisava provar a eficácia das ações dos capuchinhos e dos franceses na nova colônia e uma história envolvendo o mais célebre morubixaba – na sua concepção – era a desculpa que ele necessitava para comprovar os fatos. Para efeito de causa ter um grupo de principais aliados e bem dispostos a punir um chefe indígena impressionava e silenciava qualquer voz dissonante. Esta é a leitura que fazemos da perspectiva do cronista. Mas, como representante diplomático *Pirajúba* precisava mostrar e dizer aos franceses, exatamente o que eles gostariam de ouvir e ver como ressaltou Lienhard (1992). “Sempre estarei ao lado dos franceses, seja contra quem for e irei onde me mandarem” (D'Abbeville [1614] 1975: 135).

33-Taba abaété

Grande parte da fala dos narradores que foram selecionadas e que aparecem no relato de d'Abbeville se enquadram na estratégia discursiva do autor. Já ressaltamos que o padre queria demonstrar a eficiência da catequização, bem como salientar a necessidade de mais recursos tanto econômico como humano para o estabelecimento de uma colônia francesa no Brasil. Por isso, vários indígenas surgem na *História da Missão* pedindo para serem batizados. Por outro lado, essas vozes também revelam a apropriação que os índios fizeram do discurso europeu. É o caso de *Taba abaété* que pede ao capuchinho para batizar sua filha, cujo nome cristão era Maria, de dois anos. Esses pedidos criam o efeito ilusório da convenção plena e contribui para forjar o mito do “bom selvagem”. Segundo Carneiro da Cunha (2009a), no século XVI existiam pelo menos duas imagens de índios uma portuguesa – do colonizador – e outra francesa – do viajante. Nesta os

índios são exaltados, são motivos de reflexão muito mais que de gestão, na outra são depreciados.

A língua deste gentio toda pela Costa he huma: carece de três letras –scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente. (Gândavo [1570] 1980: 52)

Gândavo ressalta a carência de letras e de julgo. Longe dessas preocupações na França, os mercadores estavam prosperando com o comércio de pau-brasil oriundo do escambo com os Tupinambá. Em 1550, é oferecida em Rouen uma festa brasileira aos reis Henrique II e Catarina de Médici. Trezentos figurantes nus – marinheiros normandos, prostitutas, entre alguns índios verdadeiros – representavam cenas de caça, guerra, fumavam petýn, deitavam em redes. Para Carneiro da Cunha (2009a: 187), o Brasil é o paraíso terreal. Sobre esse episódio Augras (1991) diz que a festa de Rouen faz parte de uma fantasia, do modo similar que o europeu via os indígenas.

É a fantasia do eterno verão, o sonho da terra sem mal, a fábula do Bom Selvagem, todo um discurso sobre o mundo novo, que parece descrever menos as singularidades objetivas do que o retrato, pintado com cores exóticas, dos desejos e dos temores do homem europeu (Augras, 1991: 19)

34 e 35 – **Tucumã guaçu e Juí**

O fato de serem irmãos e estarem sempre juntos nos levou a compor suas biografias em um mesmo tópico. Encontramos esses narradores em d'Abbeville saudando todos os franceses que chegaram à aldeia de Janypá-rãn.

Aí achava-se o filho mais velho de Japí guaçu, belo e forte rapaz de vinte e dois anos, chamado de Tukumã guaçu e um dos primeiros a se levantar; seu irmão Jú [Juí], de quinze a dezesseis anos, e o menino Acajuí-mirĩ. Ainda permanecíamos sob a impressão de tão inesperado fervor, quando o rapaz seguido dos dois outros nos alcançou e, abraçando-nos com ternura e os olhos cheios de lágrimas, pôs-se a gritar: *Arobiár Tupã Paí, arrobiár Tupã Tuba, arrobiár Tupã Rayra, arrobiár Tupã Espírito Santo, xé moiaçúc iepé Paí..* [Creio em Deus, Cristo em Deus Pai, creio em Deus Filho, creio em Deus Espírito Santo; batizai-me Paí, batizai-me Paí” (D'Abbeville [1614] 1975: 89)

Além de pedirem para serem batizados, eles narram a história que já mencionamos de uma índia cativa, de seu pai, flagrada em adultério com outro índio que fugiu. Após o flagrante, levaram a suposta índia adúltera até *Japí guaçu* que estava em uma *cauinagem*. Imediatamente o principal falou: “E jucá! matem-na”. Um dos seus filhos a matou. Esse exemplo é interessante porque nos permite dimensionar a fragilidade do discurso de d’Abbeville sobre a aceitação e vontade de batismo por parte dos indígenas e vemos como os índios mascaravam as suas reais intenções. Lienhardt (1992) chama atenção para isso no contexto do mundo hispanoamericano.

Em seus discursos *Japí guaçu* o tempo todo se mostra um aliado dos franceses, do projeto de colonização. Em uma de suas falas percebe-se como era hábil com as palavras. Ele menciona que o tempo se encarregaria de transformar as diferenças em semelhanças “ninguém pensará que não somos franceses”.

No que diz respeito às casas, fortalezas e outras obras manuais, nelas trabalharemos todos a fim que sejas forte e poderoso contra todo o mundo; e contigo morreremos. Nossos filhos aprenderão a lei de Deus, vossas artes e ciências, e com o tempo se tornarão vossos iguais; haverá então alianças de parte a parte, de modo que já ninguém pensará que não somos franceses. (D’Abbeville [1614] 1975: 60)

Sobre a ‘inconstância’ dos Tupinambá, o cronista da *História da Missão* parece que não reconheceu esse costume, conforme ressaltou Viveiros de Castro (2002: 186) “D’Abbeville é o único, salvo engano, a destoar, com um otimismo quase suspeito”. Para o padre longe de serem inconstantes, os Tupinambá eram dóceis e por esta razão, poderiam ser cristianizados. Por deixar transparecer seus ‘velhos’ hábitos *Japí guaçu* quase pagou com sua a vida. Encontramos mais informações sobre esse episódio com *Pirajúba*.

36- Velha pajé

A única mulher pajé que encontramos nas fontes. Sobre sua vida pessoal não sabemos nada, somente que era da atual Ilha de São Luís e tinha o respeito dos Tupinambá. De acordo com d’Évreux ([1864] 2009: 401), somente aparecia em casos de extrema urgência, quando nenhum outro pajé conseguia curar os doentes. “[...] os selvagens estimam-na muito, e só a buscam em caso de doença incurável; quando todos os feiticeiros desistem, ela é finalmente chamada, trazia com toda a segurança e às

escondidas”. O cronista menciona que certo dia ela foi para a aldeia de Uçaáb para uma cura desesperada. No meio da praça fechou-se em uma cabana, logo após iniciou os rituais de invocação dos espíritos. Os franceses que estavam presentes quiseram espionar a prática da pajé, mas foram advertidos pelos indígenas do poder daqueles espíritos.

[...] os selvagens os impediram tanto quanto puderam, dizendo-lhes que os espíritos daquela mulher eram malvados e perigosos, de modo que, se algum deles fosse espia-los, haviam de torcer-lhe o pescoço infalivelmente, na noite seguinte. (D'Évreux [1864] 2009: 401)

De fato o medo e o respeito eram sentimentos que se combinavam quando o assunto era os Caríbas. Mas, percebemos na escrita do cronista uma tendência de diabolizar as práticas dos pajés. A começar pela forma como d'Évreux a nomeia: ‘velha feiticeira’ – no lugar de ‘velha pajé’ – e as aproximações com espíritos malignos. Também o franciscano “Já lhes disse que os pajé têm certa familiaridade com os maus espíritos”. (Thevet [1575] 2009: 82). Dizer, como fizeram os missionários franceses, Carvajal e outros cronistas, que pajés ou xamãs são bruxos ou feiticeiros é associar uma realidade das sociedades indígenas a uma figura medieval da Europa feudal. Para Freire (1992) este é um processo de equivalência que leva não só a recortar e limitar as características semânticas do conceito em questão, mas também a acrescentar a ele as conotações negativas que o equivalente tem. Freire menciona que se é verdade que chamar uma anta de elefante não é suficiente para extrair dela o marfim, o mesmo não ocorre com os pajés que, na qualidade de bruxos e feiticeiros, podem ser condenados à fogueira.

Fausto (1992) nos lembra que as doenças oriundas do processo de colonização afetaram diretamente a forma de cura dos pajés e os colocavam em uma situação bastante delicada: cresciam as suspeitas sobre a sua atuação como feiticeiros que produziam a morte. Pierre Clastres (2002) os denominam de “senhores da morte e da vida”. Figuras muito importante das sociedades indígenas sul-americanas são ao mesmo tempo respeitados, admirados e temidos por possuírem poderes sobrenaturais e dominarem o mundo dos espíritos, dos mortos.

A perseguição aos xamãs, na história do Brasil, não é algo datado. Ela se dará ao longo dos séculos como, por exemplo, os xamãs Baniwa. Em 30 de novembro de 2009 foi inaugurada a Escola de Xamãs *Malikai Depana* – A Casa do Conhecimento Xamânico –

na aldeia de Uapui Cachoeira, nas cabeceiras do Rio Aiari, afluente do Rio Içana, na Terra Indígena Alto Rio Negro (AM). A escola é fruto de anos de pesquisa patrocinada pela Fundação para Estudos Xamânicos, que fica na Califórnia (EUA), coordenada pelo antropólogo Michael Harner, e dá ênfase à transmissão da cosmologia e metafísica da sabedoria dos xamãs, que por anos vêm sendo vítima de atritos e correm o risco de serem extintos. Fundada pelos filhos do principal xamã dos Baniwa, Manuel da Silva, Mandu, com apoio do antropólogo Robin Wright⁵⁰. Na ocasião o xamã Mandu foi reconhecido como “Tesouro Vivo”⁵¹. A Fundação de Estudos Xamânicos lhe concedeu um certificado reconhecendo seus conhecimentos ancestrais. De acordo com as histórias orais dos Baniwa, aconteceram várias catástrofes que dizimaram seu povo, mas os extraordinários poderes dos "xamãs jaguar", como são conhecidos, afastaram os inimigos e mantiveram a estabilidade do mundo.

37-Ybyrá Pytã (Índio Brasil)

Mais um contador que surgem nas duas crônicas sobre o Maranhão. Chefe da aldeia de Guatambú é descrito como um grande guerreiro da então Ilha do Maranhão. Ao voltar de uma expedição guerreira no Pará, retorna um pouco magro. De acordo com capuchinhos, os Tupinambá tinham muito receio de emagrecer. Os mesmos resolviam o problema da seguinte maneira:

[...] para engordar, os índios se agrupam, embarcam numa grande canoa, levando uma grande quantidade de farinha, inúmeras setas e os cães. Desembarcam em terra firme onde matam quanta caça conseguem: veados, corças, javalis (porco do mato), vacas selvagens (anta), tatus e uma infinidade de pássaros. (D^o Évreux [1864], 2009: 215)

Se de fato este era um hábito dos indígenas compreendemos tal temor, pois ser magro angaiará |angäiware| para povos guerreiros, não era um atributo. Assim, fez *Ybyrá Pytã* quando voltou do Pará. Achando-se muito esguio, foi para a terra firme onde permaneceu – caçando e alimentando-se – até que seus provimentos de farinha findassem. Esta era um dos ingredientes mais importantes da culinária tupinambá. Na literatura encontramos várias descrições desse alimento e da mandioca. O Padre

⁵⁰ Wright trabalha com as comunidades do Rio Aiari e especialmente com a família de Manuel da Silva, desde 1976.

⁵¹ De acordo com Abreu (2009) a UNESCO elaborou um guia, em 1993, que propõe a criação de um sistema de “Tesouros humanos vivos” em cada país. Inspirado nas concepções de preservação e de construção do patrimônio cultural dos países orientais, como o Japão, que valorizam, sobretudo, o “saber-fazer” e as técnicas essenciais à perenidade de expressões importantes do patrimônio cultural imaterial.

Tastevin⁵², no início do século XX, menciona que os índios da América do Sul tinham uma centena de espécies de mandioca. Sobre esta ele escreveu o artigo “*Preparação e uso da mandioca na região do Médio-Amazonas e de seus Afluentes*” no qual descreve o processo de produção da farinha, os instrumentos utilizados pelas índias – como o tipiti, o ralador –, os principais produtos – beiju, tucupí, tapioca, farinha, entre outros.

Documentos verbais: as cores de um novo quadro

Os narradores indígenas são personagens importantes da História brasileira, mas não foram assim compreendidos. Predominantemente masculinos – pois temos apenas algumas mulheres narradoras – eles são as memórias subterrâneas de um passado distante, emudecido nas fontes históricas. Eles narram mitos, ritos, sonhos, músicas, vida, dores, sabores, cantos, danças, a perspectiva do indígena frente ao europeu. Nos mais de quinhentos anos de história, boa parte desses contadores ainda hoje – século XXI – permanecem nos arquivos e estão ansiosos por contarem suas versões desse processo.

A historiografia ocidental, da qual a brasileira faz parte, sempre desdenhou, como fonte de registro histórico, qualquer documentação verbal que não fosse escrita. Padronizou este traço e universalizou o seu modelo de legitimidade nos documentos escritos, fazendo extensiva esta qualidade ao “resto” do mundo que foi encontrado no processo colonizador. (Freire, 1995: 13)

A busca por essa “documentação verbal” nos levou aos narradores Tupinambá, às suas vozes, às suas memórias subterrâneas, pois de acordo com Pollak (1989) elas fazem parte das culturas minoritárias e dominadas, que sendo marginalizadas fazem um trabalho de subversão no silêncio. No nosso caso, elas podem mudar a visão de parte da sociedade brasileira contemporânea, que insiste em “dar as costas” para uma minoria muito significativa da sociedade – mais de 800 mil indígenas (IBGE 2010), divididos em mais de 220 grupos e mais de 180 línguas.

⁵² O Padre francês Constant Tastevin esteve no Brasil entre 1905 e 1926. Seus relatos possuem importantes aspectos etnográficos dos povos indígenas do Amazonas como: informações sobre artefatos, vocabulários de línguas indígenas e transcrições de narrativas míticas. Em 2008, o Museu do Índio publicou uma coletânea de textos desse missionário que se encontravam dispersos e eram inéditos em língua portuguesa. Dessa forma, contribuiu para a divulgação desses preciosos registros.

Toda essa diversidade cultural e lingüística formava, nos séculos XVI e XVII, um quadro muito maior do que esse que acabamos de desenhar. Longe de pintá-lo com as cores do extermínio, do empobrecimento pelas transformações pós-conquista, colorimos com as tonalidades da agência no processo histórico.

Longe de compreendermos os grupos indígenas como sociedades “atrasadas” e do “passado”, nossa pesquisa buscou ressaltar como os índios também foram agentes do processo histórico, e não apenas vítimas da colonização. Isso nos afasta de uma visão pessimista e unilateral. Para John Monteiro (2007), significa dizer que suas histórias não estão limitadas à dizimação e destruição, mas que esse conjunto de choques também produziu novas sociedades.

Mesmo sem depoimentos mais contundentes, como *Nueva Corónica y buen gobierno* de Poma de Ayala, a perspectiva do indígena, no entanto pode ser recuperada em meio a uma vasta documentação histórica. Essas fontes foram mapeadas num projeto de âmbito nacional coordenado pelo historiador John Monteiro, da Unicamp. A pesquisa consistia em catalogar, nos principais arquivos das capitais brasileiras, documentos relacionados à história indígena. Um dos desdobramentos foi a publicação do “*Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*”. No Rio de Janeiro a pesquisa coordenada por José Ribamar Bessa Freire – Coordenador do Programa de Estudos dos Povos Indígenas/UERJ – originou uma segunda publicação “*Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro*”, editada pela UERJ, em 1995. Nela constam os acervos sediados na antiga capital do Brasil. O guia nos remete a fontes escritas, iconográficas e orais.

Nos anos que se passaram outras iniciativas foram criadas com finalidades distintas, sobretudo para preservar e valorizar as riquezas e especificidades das culturas indígenas atuais do Brasil. Assim, surgiram e continuam nascendo museus, centros de documentação indígena nos quatro cantos do país: Museu Magüta inaugurado em 1991, destinado a preservar a cultura dos índios Ticuna, do Alto Solimões (AM); O Centro de Documentação Kuikuro do Alto Xingu de 2007, Centro de Produção Cultural Tapeba, no Ceará, criado em 2007. A participação dos próprios indígenas na consolidação dessas experiências confere o tom de originalidade e autonomia dos mesmos diante de novos desafios. O conceito de “museu” vem sendo discutido e refinado por museólogos e também por índios,

Quase todos identificam a instituição como um lugar de conhecimento, de pesquisa, de estudo, de guarda da memória. No entanto, os índios, hoje, não aceitam mais passivamente que os museus construídos por não índios tenham o *monopólio do discurso histórico* que lhes diz respeito. Querem deixar de ser apenas objeto “musealizável”, para se tornarem também *agentes organizadores de sua memória*. (Freire, 2009e: 249, Grifos nossos)

Da mesma forma que os indígenas, hoje, querem compartilhar o discurso histórico deixando de ser objetos “musealizáveis” para assumir a organização de suas memórias, também voltamos para o passado com esse olhar. Não abordamos os Tupinambá como a crônica de sua extinção – sabemos dos registros de massacres, epidemias, guerras, assassinatos que dizimaram populações inteiras –, mas como atores de uma história muito mais complexa, rica e criativa: a história dos Tupinambá que dialogaram, lutaram, ganharam algumas batalhas, perderam outras e foram extintos, desaparecendo definitivamente do mapa do Rio de Janeiro e do Maranhão. Permanecem, no entanto, com um grupo ressurgido em Olivença no sul da Bahia, nos topônimos, no português do Brasil até os dias atuais.

Capítulo 3: Na trama da memória: Etnosaberes em movimento



(...) o caminho das leis que regulam a natureza e suas aplicações, é resultado de um caminho viajado não por uma única pessoa, mas de muitas, por milhares de anos, face às mais adversas condições. É resultado de acumulação milenar. É usando estes conhecimentos que a tecnologia indígena é aplicada. (Jorge Terena, 2000)

Os conhecimentos de nossos avós foram deixados para nossos netos de forma oral como uma teia que une o passado ao futuro. Esta fórmula pedagógica tem sustentado o céu no seu lugar e mantido os rios e as montanhas como companheiros de caminhada para nossos povos. Tais conhecimentos, em forma de narrativas – chamados mitos pelo ocidente – foram sendo apropriados por pesquisadores, missionários, aventureiros, viajantes que não levaram em consideração a autoria coletiva e divulgaram estas histórias não se preocupando com os seus verdadeiros donos. (Daniel Munduruku, 2004)

Neste terceiro e último capítulo discutiremos os chamados etnosaberes, que mapeamos e identificamos na documentação histórica do período colonial, durante a realização da pesquisa. Ressaltamos que parte de nossa dificuldade, em pensar a questão, reside nas limitações que o tipo de fonte documental, na qual pesquisamos, impõe. Refletir sobre o pensamento ameríndio é, acima de tudo, propor uma discussão sobre como os grupos indígenas constroem e transmitem seus conhecimentos. E isso não nos parece, no nosso caso, uma questão fácil de ser respondida, visto que, necessitaríamos de uma pesquisa de campo, da coleta de dados junto aos conhecedores indígenas, a exemplo de pesquisas interculturais desenvolvidas, atualmente, a exemplo de vários estudos interculturais desenvolvidos no Brasil, atualmente, por meio de diálogos entre diversos grupos indígenas e pesquisadores de diferentes instituições.

Sabemos que o olhar dos cronistas, nos séculos XVI e XVII, não estava direcionado para a classificação simbólica, o sistema de manejo, conservação e uso da biodiversidade, tecnologias de construção, padrões gráficos, entre outros saberes indígenas. Esses conhecimentos circulavam quando os franceses aqui aportaram e uma parte foi registrada, com a ajuda de intérpretes, em circunstâncias pouco descritas pelos viajantes⁵³. Tendo em vista as limitações e os riscos que a natureza particular dos documentos históricos nos inflige, redobramos a nossa atenção em busca de pistas,

⁵³ Para mais informações ver o segundo capítulo desta dissertação.

trilhas que nos levassem aos saberes tupinambá. E isto poderia ser possível a partir de um diálogo transdisciplinar, realizado à luz de estudos atuais. Mesmo assim, ressaltamos ser impossível preencher certas lacunas.

No momento em que os colonizadores europeus chegaram ao atual território brasileiro, viviam, aqui, centenas de grupos indígenas, que possuíam sofisticados acervos de dados, elaborados segundo seus processos próprios de investigação, que resultam em obras conservadas na memória, enriquecidas constantemente, transmitidas no tempo através da fala. Referindo-se a este modo tradicional indígena de transmissão dos saberes d'Évreux ([1864] 2009: 164-5) comenta:

Quanto à memória, eles a possuem muito boa, já que se lembram para sempre do que ouviram ou viram uma só vez; e relatarão todas as circunstâncias, quer do lugar, quer do tempo, quer das pessoas, em que tal coisa foi dita ou feita, descrevendo geograficamente na areia com as pontas dos dedos o que eles estão relatando.

Atualmente, vários grupos indígenas, munidos da mais sofisticada tecnologia – câmeras, gravadores, filmadoras – criam novas formas de preservação dos seus saberes tradicionais frente aos desafios do tempo presente (Fausto e Franchetto, 2008). No entanto, nos séculos XVI e XVII os Tupinambá, para manterem vivos sua organização social, costumes, crenças e tradições, detinham a memória. Esta era a forma de conservação de seus repertórios de narrativas, cantos, danças, grafismos, trançados e tecelagem, técnicas de pesca, caça, plantio, em suma, de perpetuar um jeito particular e especial de viver.

Independentes da escrita os conhecedores Tupinambá memorizavam todos os repertórios de seus saberes específicos em suas cabeças. Ter o dom da palavra, de contar histórias, significava, em primeiro lugar, adquirir ao longo da vida técnicas necessárias para memorizar palavra por palavra os documentos orais. Isso conferia aos narradores prestígio social e grande fama em sua aldeia, no seu grupo. Essa forma de transmissão baseada na oralidade fascinou o padre capuchinho Yves d'Évreux. Deslumbrado com a habilidade dos velhos – de escrever a história de seu povo, por meio de palavras –, registrou:

Sentia *grande admiração* pelo fato de que eles recitavam tudo o que se passou num tempo imemorial, e isso apenas pela *tradição*, pois os *velhos* têm

esse hábito de contar aos jovens quem foram os seus avós e antepassados, e o que se passou em seus séculos.

A propósito Léry ([1578] 2009:228) conta: “convém notar que eles têm a memória tão boa que, se alguém lhes diz uma vez seu nome, mesmo que eles passem, por assim dizer, cem anos sem ver essa pessoa, jamais o esquecerão”. A oralidade era a principal forma de transmissão de saberes e práticas.

Em sua célebre obra “La Pensée Sauvage” (1962), Claude Lévi-Strauss equipara o pensamento ameríndio aos mais sofisticados processos de reflexão da sociedade moderna ocidental. De acordo com o antropólogo os conhecimentos indígenas são constituídos a partir de níveis estratégicos distintos do saber científico, porém, tanto este quanto os pensamentos indígenas dispõem das mesmas operações lógicas. Para Carneiro da Cunha (2009b) é importante observar que para além do caráter de universalidade da ciência, existem outros paradigmas de saber diferentes do nosso, pois existem tantos regimes de saber quanto existem povos. Portanto, os grupos indígenas tal como nós “ocidentais” produzem conhecimentos, pois *“ambos são [ocidentais e indígenas] formas de procurar entender e agir sobre o mundo. São obras abertas, inacabadas, se fazendo constantemente”* (Carneiro da Cunha, 2009b: 302). Tais conhecimentos peculiares, que consistem em processos, modos de fazer e outros protocolos diferentes, constituem o que denominamos **etnosaberes**.

Segundo Lévi-Strauss (1962) os grupos indígenas elaboram, constroem refinadas operações lógicas voltadas para o âmbito das qualidades sensíveis como cores, cheiros, tamanhos, sabores, etc. Cabe notar que no final do século XIX o naturalista brasileiro João Barbosa Rodrigues (1905) chamava a atenção da comunidade científica para a classificação botânica dos indígenas, considerando os mesmos aspectos que o antropólogo francês sublinharia anos depois.

(...) pelo fructo de suas observações, seguiam (indígenas) um methodo synthetico na classificação das plantas. Designam as espécies por nomes tirados dos caracteres das folhas, das flores, dos fructos, ou de propriedades como o cheiro, o sabor, a dureza, a duração, a cor, o emprego, etc. (Barbosa Rodrigues, [1905] 1992:9, Grifo nosso)

Esse modo de observação e de reflexão que Lévi-Strauss (1962) chamou de “Ciência do concreto”, está estreitamente ligado às cosmologias, às mitologias indígenas⁵⁴. Mas, conforme Carneiro da Cunha (2009b) é preciso ressaltar que os critérios de verdade e protocolos de pesquisa dos grupos indígenas não se baseiam apenas na observação empírica e experimento. Eles buscam o que a antropóloga chama de consistência lógica. “Algumas coisas se encaixam nos sistemas preexistentes, mas outras simplesmente não são compatíveis com eles, e isto é algo que os dados empíricos *per se* simplesmente não têm o poder de desmontar” (p.365). No processo de transmissão dos saberes as fontes e os fundamentos de autoridades são diversos. Na Amazônia, por exemplo, Carneiro da Cunha diz, segundo vários outros autores, que a experiência direta prevalece. O conhecimento é fundamentado nas experiências visuais, auditivas e perceptivas. “A sabedoria atribuída a certos anciãos e pajés se devem às muitas coisas que teriam visto, ouvido e percebido” (id. *ibid.*).

Ao analisar o mito nas sociedades indígenas, Lopes da Silva (1995:327) propõe que este é “conhecimento racional e expressão lógica, articulada, de saberes, concepções, filosofias”. Logo, os mitos espelham a vida social, a cosmologia do grupo, seu modo de construção e organização do universo. Para a autora as cosmologias são teorias do mundo, representam modelos complexos de concepções sobre o mundo e todas as coisas que nele existem. Transmitidas oralmente por meio de narrativas míticas, é através delas que os grupos indígenas difundem seus conhecimentos, reflexões, expressões e práticas culturais, pois,

(...) os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo com categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmo. Neste plano, definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo (...). No cosmo concebido, há ordem, há classificação, há oposição lógica, há hierarquia, categorias inclusivas e exclusivas. (Id. *ibid.*, 1995:330-1)

Por conseguinte, as narrativas míticas descrevem a origem dos seres humanos, das relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos da natureza, a origem da agricultura, da relação entre seres humanos e os seres sobrenatural, a manutenção da

⁵⁴ O autor discute suas idéias ao longo de várias obras, como *O Pensamento Selvagem* (1962), *O Totemismo hoje* (1963), *Mitológicas* (1964, 1967, 1968, 1971a), entre outras.

vida em sociedade, etc. Nelas está presentes um conjunto de idéias que configuram as cosmologias e, orientando o ‘jeito de ser’ e o ‘jeito de viver’ de cada povo (Grupioni, 2009: 29). Analisando as diferentes versões do mito da cobra grande, Lux Vidal (2007a: 57) conclui que, de alguma forma, o conjunto de narrativas esclarecem processos históricos, visões de mundo e ‘pontos de vista’ específicos.

“No domínio da cosmologia, o acúmulo e a riqueza das imagens, o simbolismo das formas, e as inúmeras transformações e justaposições, dificultam a conversão da oralidade em escrita. Entretanto, é nesse domínio, avesso às simplificações e reificações, que se expressa a significação concreta do mundo”. (idem, *ibid.*: 57)

Nos mitos estão expressos o modo de existir e pensar e a história do grupo responsável por sua existência. Refletindo sobre o saber indígena e a racionalidade ambiental a pesquisadora Claudia Gotta (2008) diz que os sistemas de conhecimento indígena funcionam como mapas de memória onde convergem noções da memória ancestral e experiências de várias procedências, como por exemplo, sonhos-revelações, ensinamentos, costumes, que são *‘formas de la memoria en actos que se activan en saberes’*.

Neste quadro, interessam-nos os fragmentos da memória oral tupinambá nos relatos dos europeus, que aqui estiveram no período colonial. Nessa busca - embora não haja como recuperar integralmente a riqueza e complexidade dos etnosaberes tupinambá, pois os europeus dão apenas indicações indiretas dos conhecimentos coletivos do grupo sobre suas plantas, animais e costumes – pudemos encontrar inúmeras informações sobre astronomia, manejo de recursos naturais, música, culinária, mitos, arquitetura e artesanato.

As redes do tempo: Entrelaçando saberes

Há vários anos pesquisadores – de diferentes nacionalidades – estão desenvolvendo estudos, no intuito de compreender os modos como os grupos indígenas brasileiros se relacionam, de forma dinâmica, com a natureza⁵⁵, com a diversidade cultural. Mediante várias abordagens teóricas e metodológicas têm sido publicadas pesquisas nos mais diversificados campos da ciência, tais como: etnobiologia, etnoastronomia,

⁵⁵ Mencionamos somente o Brasil, mas em várias partes do mundo têm-se desenvolvido pesquisas com diversos grupos étnicos.

etnomatemática, etnomusicologia, etnomedicina, etc. As etno-X, sendo o X as disciplinas próprias da academia (Campos, 2009), constituem as chamadas etnociências. O termo etnociência foi empregado pela primeira vez nos Estados Unidos, em 1950. Surgiu na área da sociolinguística com estudos voltados para o conhecimento dos aspectos lexicográficos das classificações de folk – aquilo que é próprio de um determinado local ou grupo –, taxonomias (Haverroth, 1997b). A ênfase excessiva nos sistemas classificatórios e algumas hipóteses um tanto etnocêntricas, segundo Campos (2009: 77), geraram inúmeras críticas, sobretudo, por parte dos antropólogos “em geral contra esta disciplina americana que aqui no Brasil, quando é referida com reservas, leva seu nome de origem: *ethnoscience*”.

Não se trata de entender como cada grupo indígena compreende as respectivas áreas do saber científico, com suas categorias e métodos próprios, mas como formulam, constroem seus saberes, práticas e técnicas, transmitidas através da riqueza e dinâmica próprias da transmissão oral. Portanto, empregamos aqui a expressão *Etnosaberes*, com foco é menos na visão segmentada da ciência moderna ou em abordagens estritamente classificatórias do que na compreensão dos processos e do entendimento indígena. Dentro deste enfoque, que tipo de etnosaberes encontramos nas crônicas de André Thevet, Jean de Léry, Claude d’Abbeville e Yves d’Évreux?

Nos documentos encontramos informações sobre vários temas. No intuito de delimitar o campo da pesquisa, fomos levados a selecionar alguns em detrimento de outros. Para dimensionar pelo menos parte das práticas e crenças dos Tupinambá, fizemos, inicialmente, um levantamento de todos os dados relevantes para o nosso estudo⁵⁶ que os franceses registraram em seus escritos sobre o grupo. Paralelamente, elaboramos quatro glossários – respeitando a grafia de cada autor – das palavras e frases em língua tupi coletadas. A língua tupinambá, exclusivamente oral, foi documentada a partir do sistema gráfico individual utilizado por cada cronista, visto que o idioma francês não estava ainda normatizado na época em que os viajantes aqui aportaram. Por isso encontramos, às vezes, grafias diferentes para os mesmos vocábulos. Mas embora transcritos de acordo com a pronúncia francesa, em inúmeros casos os verbetes tupi foram registrados com bastante eficácia, segundo a linguista Ruth Monserrat.

⁵⁶ Processo que já descrevemos no segundo capítulo.

O Brasil, no século XXI, tem uma diversidade linguística reconhecida mundialmente, nos primeiros séculos de colonização essa multiplicidade era muito maior. Os linguístas estimam a existência de aproximadamente 1,2 mil diferentes idiomas (Rodrigues, 1992) a 1500 línguas faladas, na América do Sul, por povos indígenas (Loukotka apud Freire, 2004). Dessas 718 encontram-se na atual Amazônia brasileira, sendo 130 pertencentes ao tronco Tupi, 108 Karib e 271 línguas isoladas ou não classificadas (Freire, 2004: 42).

Essas línguas indígenas haviam codificado experiências milenares preservadas pela tradição oral, abrangendo tanto o campo das chamadas etnociências – medicina, farmácia, botânica, zoologia, astronomia, religião, etc. - como o das manifestações literárias, ou seja, das diferentes narrativas denominadas pelos cronistas de ‘mitos’, ‘fábulas’, ‘lendas’, ‘palavras ancestrais’, ‘poesia’, ‘cantos’, ‘baladas’, ‘provérbios’. Os povos que as falavam haviam classificado e explicado o complexo mundo amazônico, atribuindo-lhe significados, e acumulando, dessa forma, milhares de anos de conhecimentos sobre a vida e a adaptação a ecossistemas tropicais. (Freire, 2004: 43-4)

Apesar da grande diversidade linguística, parte significativa desse patrimônio foi extinta, entre elas o tupi antigo ou tupinambá, falada pela maioria dos grupos que habitavam a costa brasileira.

As palavras que se abriam em flor, convertidas em sabedoria, ficaram entaladas nas gargantas e foram pouco a pouco silenciadas. Centenas de línguas indígenas desapareceram da face da terra, com seus falantes, muitas delas sem deixar qualquer vestígio. Cadê os poetas, os cantores, os rezadores, os sábios, os contadores de histórias? Onde estão as narrativas do vento, que explicam os mistérios do mundo e os segredos da floresta? (Freire, 2009b)

Desapareceram não em função da superioridade da língua portuguesa, como comumente se imagina. A idéia de uma unidade linguística desde 1500, com base no idioma do colonizador, é fruto do processo de idealização da nação brasileira. Nos primeiros anos de colonização, em partes do atual território brasileiro, predominavam a *Língua Geral Amazônica* e a *Língua Geral Paulista* (Freire, 2004: 28), descendentes diretas, via mestiçagem e extensão de uso por povos não tupis, do tupinambá primitivo, cujos falantes foram mortos, escravizados no violento processo de conquista (Rodrigues, 2005). Do emaranhado de idiomas existentes à época, o mais documentado pelos europeus foi o tupi antigo porque, segundo Anchieta (1595), era “a língua mais usada na costa do Brasil”. Como consequência deixaram uma vasta documentação de distinta

natureza: crônicas, dicionários, gramáticas, vocabulários, catecismos, poesias, hinários, compêndios de doutrina cristã, apontamentos. Estas fontes primárias – grande parte – estão em arquivos europeus, contudo foram reproduzidas e podem ser consultadas, no Rio de Janeiro, nos acervos, mais ricos, do Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional, Museu do Índio, IHGB (Freire, 2004), além das versões digitais, disponibilizadas, em sites, das principais instituições especializadas no Brasil, Europa e Estados Unidos.

De valor inestimável, as línguas representam visões de mundo, pois a elas são incorporados saberes culturais, ecológicos, cosmológicos, etc. Para Lévi-Strauss (2005: 5) cada uma, pelo seu agenciamento interno, constitui:

(...) um monumento tão precioso quanto as obras primas de arquitetura inscritas pela Unesco no patrimônio mundial. Cada língua percebe e recorta o mundo de uma maneira que lhe é própria; pela sua estrutura ela abre uma via de acesso original ao seu conhecimento.

Nesse sentido ao elaborarmos os glossários, buscamos uma via de acesso aos conhecimentos, concepções, conceituações dos Tupinambá acerca do mundo natural, direcionando o nosso olhar para o campo da etnobiologia. Definida por Darell A. Posey (1987:15) como:

o estudo do papel da natureza no sistema de crenças e de adaptação do homem a determinado ambiente. Nesse sentido, a etnobiologia relaciona-se com a ecologia humana, mas enfatiza as categorias e conceitos cognitivos utilizados pelos homens em estudo.

Formulados a partir das frases⁵⁷ e palavras em tupi antigo, registradas nos cinco livros pesquisados, os glossários foram importantes instrumentos que possibilitaram primeiro: averiguar o processo de seleção dos temas mais relevantes para cada autor. Em seguida, verificar o percentual quantitativo da flora e fauna. Privilegiamos, então, os nomes dos

⁵⁷ Os quatro glossários elaborados contêm, ao todo, mais de mil e novecentos verbetes, entre palavras e frases referentes à caça, diversidade ecológica, pesca, cosmologia, casas, roças, astronomia, mas registram também informações relacionadas à gramática - verbos, pronomes, numerais, algumas perguntas e respostas que poderiam ser úteis a todos os interessados em conhecer o Novo Mundo, como por exemplo as que estão presentes no Colóquio da crônica de Jean de Léry ou mesmo os diálogos travados e imaginados por Yves d'Évreux. Contabilizamos em Thevet 231 verbetes, entre os quais selecionamos 102 vocábulos como pertinentes; de Léry foram escolhidos 99 vocábulos em um total de 595 verbetes; de D'Abbeville, de 544, consideramos importantes 358; finalmente, dos 598 recolhidos por d'Évreux, apenas 57 estão voltados para o campo privilegiado na nossa pesquisa para o mestrado.

animais – pássaros, mamíferos, répteis, anfíbios, espécies marinhas –, as plantas, resinas, venenos, árvores, frutos, nomes indígenas e nomes de aldeias ligados à diversidade ecológica. A partir de um minucioso levantamento dos verbetes ligados, sobretudo, aos campos da botânica e da zoologia, ou melhor, etnobotânica e etnozologia, do processo de restauro dos vocábulos e do estudo do tupi antigo, realizados com o auxílio da linguista Ruth Monserrat, buscamos destacar, em linhas gerais, a etnotaxonomia tupinambá, bem como os usos que os indígenas faziam de algumas espécies e o sistema onomástico. Paralelamente, discutiremos algumas formas de expressão cultural dos Tupinambá, que representam uma pequena fração de seu rico acervo, disperso nas fontes, perdidos no tempo.

O gráfico abaixo representa, em termos quantitativos, os dados da listagem, elaborada pelos viajantes franceses ao longo de suas obras.

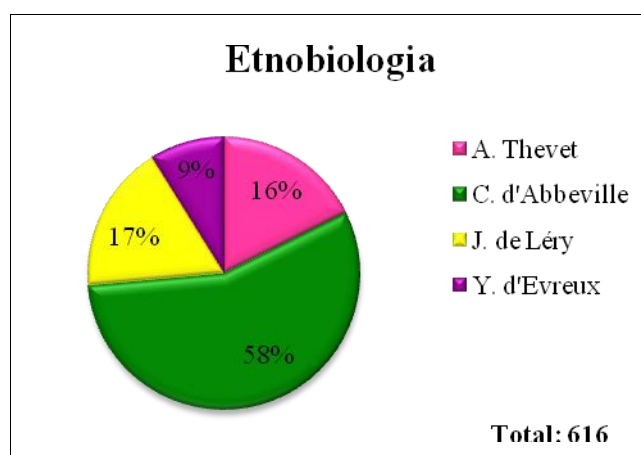


Figura 10: Etnobotânica nas crônicas

Não há dúvidas quanto à maior riqueza da obra de d'Abbeville ao compararmos com os relatos de Thevet, Léry e d'Évreux. Em sua "História da Missão dos Padres Capuchinhos ..." o francês nos fornece um verdadeiro inventário de plantas e animais que os Tupinambá conheciam. Sobre este livro Melo Leitão (1937) diz que "na obra consta encantadoras páginas sobre a fauna e a flora maranhense e fez tanto sucesso que uma nova edição foi preparada ainda no mesmo ano da primeira". Thevet e Léry, em menor medida, também discorrem sobre a diversidade ecológica, incluindo em suas obras algumas gravuras. D'Évreux – apesar de permanecer dois anos entre os Tupinambá – nos deixa apenas algumas notas. Do total de 616 vocábulos mapeados, as

informações do padre capuchinho Claude d'Abbeville representam 58%; um percentual maior do que os outros três cronistas reunidos, 42%.

O mais interessante é que o autor permaneceu apenas quatro meses na atual ilha do Maranhão, atual São Luís. Nesse breve período recolheu, junto aos ameríndios, dados sobre espécies conhecidas no Brasil e no mundo por seus sabores, cheiros, propriedades medicinais, belezas, fibras, cores e encantos, tal como os pássaros caburé, carcará, guarajuba, jaburu, maracanã; as árvores e frutos carnaúba, guacuri, cajazeira, pequi, goiaba, ingá, buriti, cupuaçu. Com esses dados elaboramos alguns gráficos, descrevendo, quantitativamente as informações sobre animais, plantas, frutos, paisagem – floresta, campo –, aldeias e nomes de indígenas, pois como veremos mais adiante, estes estão intrinsecamente ligados, em parte, ao universo natural. Este foi o nosso critério de seleção e organização das notas fornecidas pelos franceses. Utilizamos, portanto, categorias ocidentais e não indígenas.

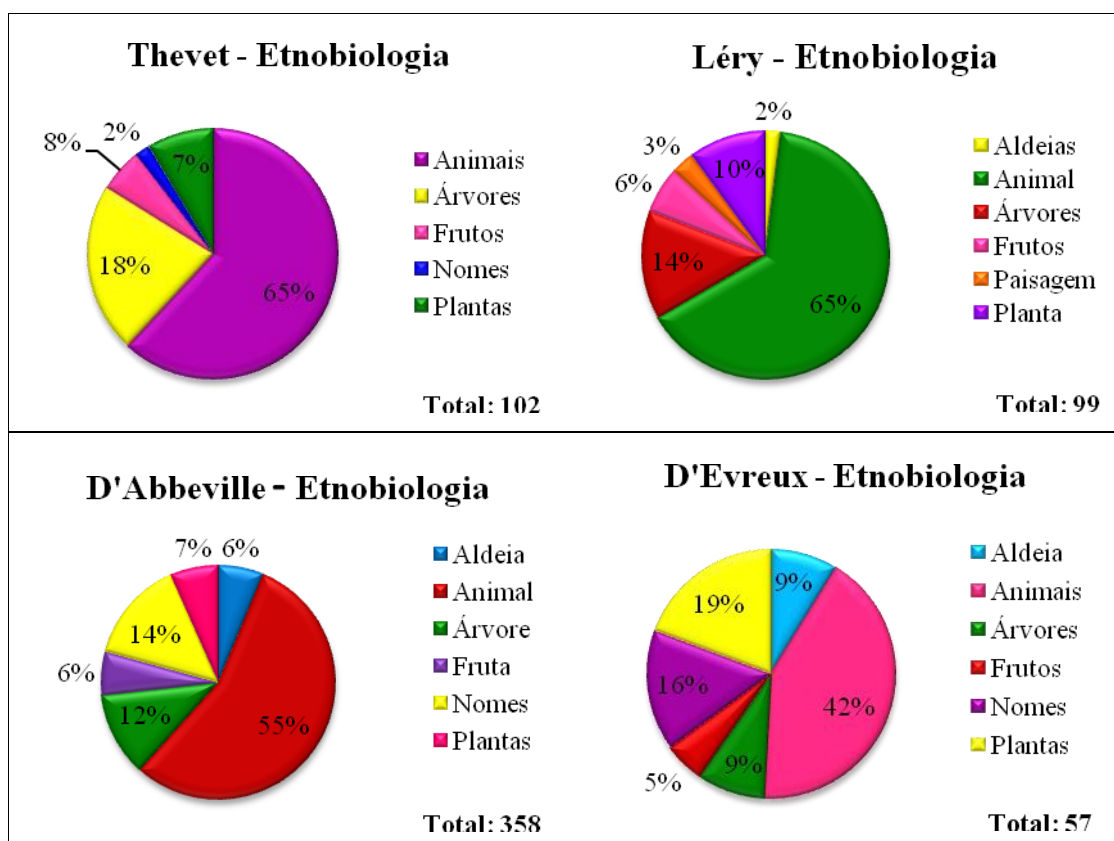


Figura 11: Detalhe das informações, de cada autor, sobre a diversidade ecológica

O quadro mostra, em detalhes, o processo de seleção dos franceses, no campo da etnobiologia. Das informações coletadas, os animais foram os mais privilegiados⁵⁸. Ao todo representam mais de 50% dos vocábulos. Os olhares estrangeiros voltaram-se com mais ênfase para os *pássaros* – arara, jacus, japim, papagaios, o singelo beija-flor, por sua miudez e encanto, as aves de rapina –, os *peixes* – com cores e formas jamais vistas – acará ou cará, parati, jeju, mandubé, tamoatá e os *mamíferos* – anta, capivara, macacos, veados, tapetí, tamanduá, descrito como elefante por d’Abbeville. Em menor medida aparecem insetos, formigas, cobras, caranguejos, entre outras espécies.

As árvores e plantas também impressionaram os cronistas. Eles descreveram, identificaram algumas espécies, registraram os nomes em língua indígena, como a famosa *ybyrápytáng* – “árvore vermelha”, cujo cerne, principal fonte de corante rubro, na época, tingiu tecidos de lã, seda, algodão em diferentes regiões da Europa. Por isso, foi extraída intensivamente, com este intuito, até o século XIX. Hoje, o pau-brasil (*Caesalpinia echinata*), árvore símbolo deste país⁵⁹, encontra-se distribuída em algumas Unidades de conservação de mata atlântica, na costa brasileira (Rocha, 2004).

⁵⁸ Em um universo de 616 palavras – que estão diretamente relacionadas ao campo da etnobiologia – os animais representam mais de 300 verbetes, aproximadamente 57,5%. Os termos que designam às árvores, aldeias e nomes, juntos, constituem parcela expressiva, com 28% do total. Ressaltamos que desse conjunto de dados, ponderados na pesquisa, não foram desconsiderados os vocábulos existentes em dois ou mesmo nos cinco livros – exceto os vocábulos presentes na obra de André Thevet, contabilizados sem repetição.

⁵⁹ O pau-brasil foi considerada árvore nacional pela Lei n. 6.607, de 07/12/1978. Em 1992 constava na lista, elaborada pelo Ibama, das espécies vegetais em risco de extinção. Suas características únicas de ressonância, densidade, durabilidade e beleza, fazem dela uma madeira muito apreciada na manufatura de arcos de instrumentos musicais de cordas (Rocha, 2004).

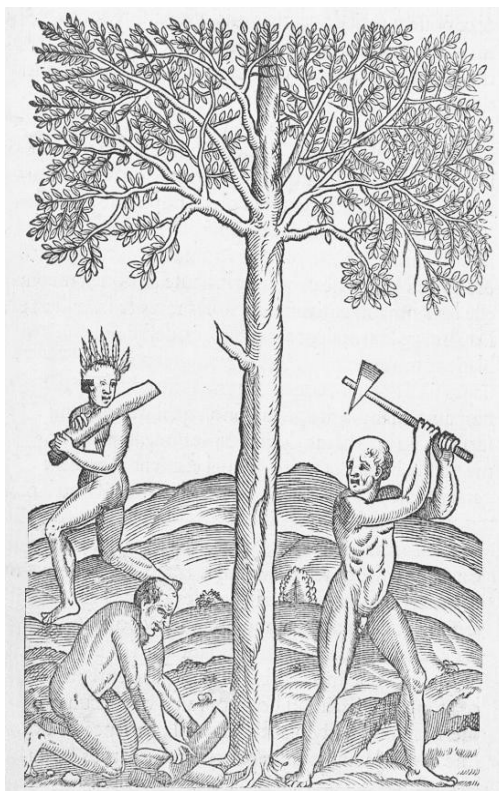


Figura 12: Tupinambá cortando ybyrápytáng (Thevet *Singularites*...)

Em alguns casos os viajantes apresentam descrições do uso ou produtos vegetais – como a extração da resina *usup*, utilizada para diferentes fins, que serão discutidos mais à frente. Os franceses também recolheram informações sobre plantas medicinais, ação curativa, modo de preparo, indicações e posologia. Encontramos, igualmente, dados relacionados aos frutos, período de floração, variedades de espécies, cerca de 6,3% dos verbetes. Em suma, detalhes preciosos do patrimônio vegetal brasileiro, cuja ênfase, na pesquisa, recai sobretudo sobre o olhar indígena, capturado por estrangeiros.

Os Caminhos da fala: etnotaxonomia tupinambá

O processo de restauro das palavras, associado à pesquisa em documentos históricos, dicionários, bibliografias especializadas, permitiram a identificação de parte da diversidade ecológica, registradas nas regiões dos atuais estados do Rio de Janeiro e Maranhão. Como afirmamos anteriormente, o nosso objetivo é discutir, de um modo mais abrangente, o sistema de classificação tupinambá. Um dos primeiros pesquisadores a analisar a taxonomia indígena foi Barbosa Rodrigues (Haverroth, 2007). O naturalista chegou à Amazônia em 1872 com a família, financiado pelo governo brasileiro. Percorreu a região do baixo Amazonas e seus tributários com um ajudante, coletando

informações e espécimes de orquídeas, palmeiras, material em sítios arqueológicos e geológicos (Sá, 2001). Anotou informações importantes junto aos indígenas quanto à utilização da flora local na medicina, na culinária e na habitação. Barbosa Rodrigues coletou narrativas orais, contos e cantigas em Nheengatu – língua que aprendera –, publicadas em 1890, no Poranduba amazonense (Freire, 2004).

No artigo “Mbaé-Kaá” (1905) Barbosa Rodrigues apresenta um balanço dos sistemas taxonômicos desenvolvidos por ‘cientistas’ ao longo da história, com intuito de mostrar o refinamento e a sofisticação do conhecimento indígena sobre a biodiversidade. Na sua retrospectiva histórica analisa desde o sistema criado pelo filósofo Theophrasto, considerado o mais importante botânico da Antiguidade, cuja obra apresenta cerca de 500 plantas, ao naturalista Carolus Linnaeus – Carlos Lineu –, que no século XVIII criou um método de classificação de todos os organismos, uma das bases da taxonomia atual dos seres vivos. No livro *Systema Naturae* (Sistema da Natureza), de 1758, incluía 5.897 de plantas e animais (Lewinsohn, 2001). Para nós, a grande relevância do trabalho de Barbosa Rodrigues foi chamar a atenção da comunidade científica, da época, para o modo como os grupos indígenas classificavam e produziam seus conhecimentos. Não podemos deixar de notar, contudo, que a etnoclassificação de Barbosa Rodrigues era pragmática e ideológica (Ferreira e Noeli, 2009) e, em certo sentido “bom selvagista”. Entretanto, como poucos, no século XIX, reconheceu e valorizou, principalmente, o conhecimento indígena e o uso da natureza por eles (Sá, 2001: 912).

Nas suas reflexões sobre a classificação e a nomenclatura indígena no campo da botânica, Barbosa Rodrigues (1905) se surpreendeu com os sistemas de conhecimentos produzidos pelos grupos. Destacou a inteligência, a habilidade e o poder de observação que eles possuíam, ao elaborarem seus valiosos acervos sobre as plantas de seus territórios.

O resultado da applicação da intelligencia indígena no reino vegetal é tanta, que muito honra o tino e o tacto das suas observações, que são sempre exactas (...) A sua nomenclatura é clara, precisa e exacta, como são reaes os proveitos que se tiram dos vegetaes segundo a maneira de applica-los. (Barbosa Rodrigues, op. cit.: III)

Com base nas pesquisas de campo – realizadas junto a alguns grupos Tupi⁶⁰ – e análise de documentos históricos ressaltou o sistema classificatório, as divisões e agrupamentos, em gêneros e subgêneros, bem como os critérios utilizados para a sistematização do pensamento indígena (Haverroth, 2007: 19). A partir de seus estudos concluiu que as espécies eram reunidas em gêneros, nomeados segundo a planta mais típica. Estas reunidas formavam secções ou famílias, tais como: *ybá* – madeira de lei; *ibyrá* ou *muyrá* – os paus; *kaa* – ervas e *icipós* ou *çipós* – trepadeiras.

O levantamento de dados que nos conduziram à classificação tupinambá permite-nos afirmar que a construção do seu repertório de classificação obedece a vários critérios, alguns apontados por Barbosa Rodrigues. A partir das informações elaboramos algumas tabelas para melhor discutirmos a etnotaxonomia deste grupo indígena.

Categorias mais abrangentes Tupinambá	Português
1- acajú	‘caju’
2- acará	‘espécie de peixe’
3- caí	‘espécie de macaco’
4- guará	‘espécie de ave/peixe’; ‘lobo-guará’
5- guirá	‘espécie de ave’
6- jacú	‘espécie de ave’
7- jaguár	‘onça’
8- nhambú	‘espécie de ave’
9- tatú	‘tatu’
10- urú	‘espécie de ave’
11- ýba	‘pé de (equiv.), árvore’
12- ybá	‘fruto’
13- ybyrá	‘árvore’

Tabela 1: Categorias mais abrangentes que encontramos nas fontes

Em Tupinambá não existe palavra que possa traduzir o que chamamos de ‘animal’, ‘vegetal’, ‘planta’. Há categorias mais abrangentes, tais como: *guirá/uirá* ou *uru*, usados para os pássaros, *pirá* designação genérica de peixe, *ybá* – frutos, *kaa/caa* – floresta, mata, *ybirá/ýba* – árvores, madeiras, paus, conforme a tabela acima. Mas, existem casos em que a categoria classifica seres vivos da mesma espécie, na nossa classificação

⁶⁰ Segundo Barbosa Rodrigues (1905: I) a sua pesquisa de campo foi entre os “selvagens e tapuyos do Valle do Amazonas, do Paraguay e de Matto Grosso”.

científica, como por exemplo, o número 4. Guará é atribuído tanto a ave (*Eudocimus ruber*) quanto ao lobo-guará (*Chrysocyon brachyurus*). Estes, entretanto não representavam a totalidade do universo considerado, como veremos. A classificação tupinambá da fauna e da flora é geralmente representada por nomes compostos, onde um termo corresponde a categorias mais abrangentes – que, cientificamente, pertencem a famílias diferentes – e um adjetivo que indica tamanho, cor, qualidade, características físicas. Os mais comuns estão representados na tabela 2.

Adjetivos Tupinambá	Português
bebé	‘que voa’
eẽ	‘doce/salgado (gosto)’
guaçú	‘verdadeiro’
júb	‘grande’
cuatiár	‘riscos, desenhos’
mirĩ	‘pequeno’
obý	‘azul, verde’
péba	‘chato’
péma	‘trançado’
pinĩ	‘salpicado de pintas, pontos’
pitáng	‘vermelho’
rãna	‘pseudo, falso’
ruãn	‘miolo’
tíng	‘branco’
úna	‘preto’
yoxí	‘ruim’

Tabela 2: Adjetivos tupi

Portanto, é uma etnoclassificação baseada em características morfológicas. Seguem-se exemplos:

guirá-iúba⁶¹ |Ouyra ioup| – pássaro amarelo guarajuba (*Conurus guarouba*).

⁶¹ Privilegiamos os vocábulos registrados por Claude d’Abbeville por ser este o cronista que mais coletou informações sobre a diversidade ecológica, contribuindo assim de modo mais significativo para a nossa pesquisa. No caso de palavras registradas por outros franceses, elas serão inseridas somente para as discussões sobre etnotaxonomia, apresentando entre parênteses as abreviações (L) – Jean de Léry, (T) – André Thevet e (Y) – Yves d’Evreux. Ressaltamos que os verbetes restaurados aparecem em primeiro lugar, em seguida a forma como o francês grafou e por último o significado em português. Quando possível, dá-se também a espécie ou família, ou seja, os nomes científicos.

guirá-guaçú-pinĩ |Ouyra ouässou-pinin| – guirá-açu-pinima – pássaro grande salpicado de pintas ou pontos.

pirá-ãi |Pyrain| – peixe dente – piranha, peixe fluvial do gênero *Serrasalmus*.

pirá-kuatiára |Pyra cotiare| – peixe pintado, desenhado, lavrado (*quatiara*, em tupi antigo).

pirá-yboxý |Pira-ypochi| – espécie de peixe não apreciado para o consumo. (L).

pirá-bebé |Pirauene| – peixe voador. (T)

ybyra -eẽ |Hinouráé| – espécie de árvore – que tem gosto doce ou salgado (L).

ybyra -pytáng |Ouyrapouitan| – madeira vermelha – pau-brasil (*Caesalpinia echinata*).

aguaí-ýba |Aouäyeuue| – árvore aguaí (*Thevetia Ahouai*).

cajá-ýba |Cayäeuue| – árvore do caja – cajafba, cajazeira.

cúi- |Couy Ieup| – árvore-de-cuia ou cuieira (*Crescentia cujete*).

Do mesmo modo, os termos que correspondem aos números 1, 2, 3, 6, 7, 8 e 9 da tabela 1 designativos gerais, porém, do ponto de vista do conhecimento científico, representam várias espécies, geralmente, de uma mesma família, tais como:

acajú – caju – fruto, cuja árvore é da família das Anacardiaceae. var.: *acajú-í* – cajuzinho; *acajú-mirĩ* – caju pequeno; *acajú-guaçú* – caju grande; *acajú-etê* – caju verdadeiro.

acará – acará ou cará – designação comum a vários peixes da família Cichlidae. var.: *acará-pytáng* – cará vermelho; *acará-péba* – acará-péba – cará chato; *acará-júb* – acará amarelo.

caí – espécie de macaco. var.: *caí-ũna* – macaco preto; *caí-mirĩ* ou sapaiu;

nambú – inhambu, nambu – aves de aparência galinácea da família Tinamidae. var.: *nambú-guaçú* | – nambu grande; *nambú-tíng* – nambu branco.

jacú – Designação comum a várias aves da família Cracidae, espécies do gênero *Penélope*. var.: *jacú-péma* – jacupema.

jaguarabaeté – onça; var. : *jaguara-tĩ* – jaguaratinga.

tatú– tatu– mamífero da família Dasypodidae. var.: *tatú-peb* – tatupeba; *tatú-apár* – tatuapara ou tatu-bola (*Tolypeutes tricinctus*); Outras espécies de tatu: *tatú-í-guaçú* – tatuzinho grande; *tatú-eté -mirĩ* – tatu verdadeiro pequeno.

tamanduá – tamanduá – mamíferos da família myrmecophagidae. var: *tamanduái* – tamanduazinho.

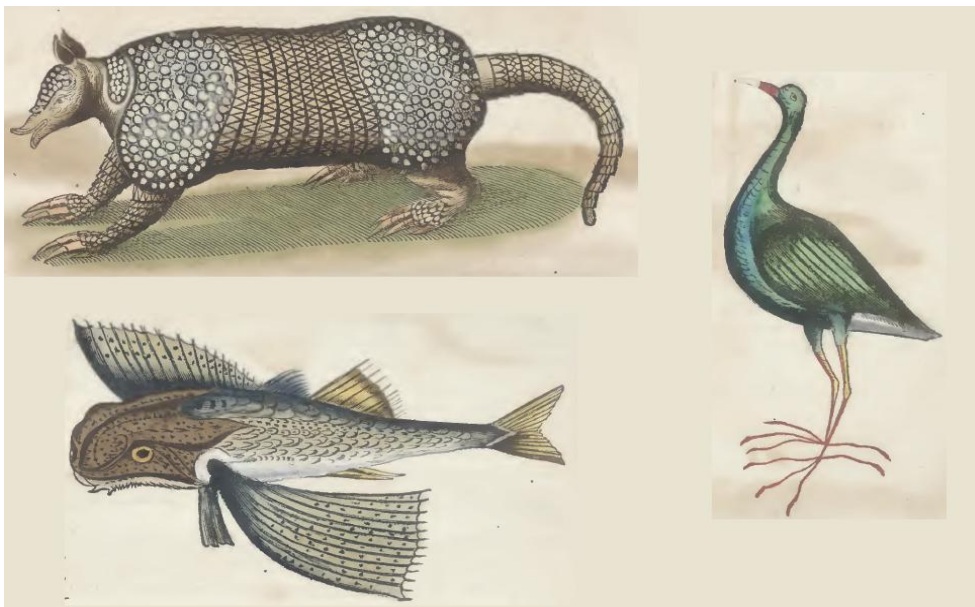


Figura 13: Tatupeba, Pirabebe e Nhandú-guaçú (Marcgreve & Piso 1648)

Encontramos uma multiplicidade de referência, igualmente, na classificação tupinambá das aldeias, *taba*. Os nomes referem-se aos animais ou referências à partes do corpo – urubutín-yguába → lugar do urubu branco beber água, guainumbý acajú → beija-flor caju, lobo-guará, por exemplo: araruçuái → arár – arara; uçú – grande; guái – rabo (rabo de arara grande) –, mas também aos vegetais – abatí-úna → milho preto; bacuripanã → folhas de bacuri; janypá-rãn → pseudo jenipapo –, aos objetos – yapar → cabaça torta –, entre outros. Os casos apresentados na tabela 3 são particularmente interessantes.

Adjetivos Tupinambá	Português
Aguaiýba	‘árvore do aguai’
Acuitýba	‘árvore do aquiro’
Aruýpe	‘árvore do aru’
Bacuri-ýba	‘árvore do bacuri’
Bacuripanã	‘folha de bacuri’
japí-ýba	‘árvore do japim’
cajayba	‘cajazeira’
pindotýba	‘árvore do pindó’ (palmeira)
siriy-ýba	‘árvore do siri’
ya-ýba	‘árvore da cabaça’

Tabela 3: Nomes de aldeias com adjetivo ýba

Encontramos uma multiplicidade de referências, igualmente, na classificação tupinambá das aldeias, *taba*. Os nomes referem-se aos animais, vegetais, a partes do corpo – *urubutín-yguába* → lugar do urubu branco beber água, *araruçuái* → rabo de arara grande, aos vegetais – *abatí-ún* → milho preto; *bacuripanã* → folhas de bacuri; *janypá-rãn* → pseudo jenipapo –, aos objetos – *yapar* → cabaça torta. Os nomes de aldeias que possuem o adjetivo *ýba* são particularmente interessantes. Por exemplo:

Japí-ýba – japííba – árvore do japí e *guainumbý* acajú – beija-flor caju – caju do beija-flor. Analisando os dois casos, nos deparamos com alguns, possíveis, critérios utilizados pelos indígenas. Primeiro, a origem dos termos refere-se às árvores dos pássaros japi e beija-flor. Isto pode significar que esses pássaros, provavelmente, se alimentavam dos frutos, faziam ninhos, etc., em determinadas espécies de árvores. Portanto, o nome da árvore era associado ao animal, como se esse fosse ‘o dono’ da árvore. Outra hipótese estaria ligada aos lugares cujas aldeias se localizavam. Nesses, haveria quantidade significativa dessas árvores. Por isso, as aldeias chamavam-se *japuíba* e *guainumbý caju*, bem como *aguaiyba* – árvore do aguai; *arárendaba* – lugar de pouso das araras; *bacurí-ýba* – árvore do bacurí, gutíferas (*Platonia insignis*); *pindotíba* – lugar onde havia grande concentração das palmeiras pindoba.

A partir dos censos⁶² de parte das aldeias localizadas nos atuais territórios da Baía de Guanabara (RJ) e na atual Ilha de São Luís (MA) e terras circunvizinhas – realizados, respectivamente por Jean de Léry e Claude d’Abbeville, percebemos que os princípios de classificação acima discutidos não eram os únicos utilizados pelos Tupinambá. As designações das aldeias se referiam a espécies de plantas, animais, partes vegetais, além de outros, não necessariamente relacionados à fauna e flora. Seguem-se alguns exemplos:

aráçuiaba – ave da família dos papagaios, também chamada sabiacica (*Triclavia cyanogasttra*) ; *caáguira* – sombra de árvore; *guatambu*, nome de uma Apocínea; *jaguára avateté* – espécie de animal; *siri-y* – espécie de siri; *timboí* – espécie de timbó – planta da família das leguminosas; *tapuí-tapéra* – aldeia abandonada dos Tapuia; *tapui-a-tining* – Tapuias de cabelos compridos e secos.

Através dos narradores indígenas, cerne da pesquisa, buscamos uma reflexão sobre o sistema onomástico tupinambá do século XVI e XVII. Com relação a este ponto, Viveiros de Castro (1986: 383-390) propõe um modelo de interpretação cujos sistemas onomásticos indígenas seriam classificados em dois pólos paradigmáticos: exonímeos, “canibais” – os mais individualizadores, tais como: Tupi-Guarani, Txicão e Yanomami – e endonímeos, “dialéticos” – os mais classificatórios: Timbira, Kayapó, Tukano, por exemplo. Para o antropólogo, no caso dos Tupi-Guarani a fonte ou critério é o extra-social, ou seja, os nomes estão fora do universo de pertença do grupo e são atributos intransferíveis.

De um modo geral, pode-se dizer que a onomástica Tupi-Guarani típica recorre, como fonte ou critério, ao extra-social: natureza, inimigos, deuses. E que os nomes têm uma função essencialmente individualizadora. A ênfase dos sistemas de nomenclatura “canibais” parece ser menos na classificação que na individualização; menos na conservação de um repertório de nomes, ao modo Jê (...), que na aquisição de nomes novos; menos na transmissão visada por esta conservação que na re-nomeação pessoal e intransferível; (...) menos na continuidade com o passado que na abertura para o futuro; menos, enfim, na articulação onomástica de identidades complementares internas ao grupo que na captura de distintividades suplementares no exterior. (Viveiros de Castro 1986: 388, Grifos do autor)

Segundo Viegas (2008: 75-6) diferente dos sistemas endonímeos que acentuam a conservação dos nomes como patrimônio a ser transmitidos entre as gerações, os

⁶² Léry e d’Abbeville fizeram um levantamento de várias aldeias tupinambá. A nossa análise foi realizada nos verbetes coletados, fundamentalmente, por ambos.

exonímicos estão no pólo oposto, pois buscam nomes próprios singulares que garantam a individualização e a descontinuidade temporal sem qualquer propósito sistemático de transmissão de nomes intergeracional. Denominações que os indígenas tomavam de empréstimo de animais, aves, peixes e plantas (Thevet [1575], 2009: 60). De fato, no escopo das obras pesquisadas, não encontramos nenhum tipo de ligação entre linhas de sucessão que garantiam semelhanças e continuidade histórica. Os nomes de identificação pessoal dos Tupinambá, mapeados na documentação, estão ligados, assim como a etnotaxonomia, à fauna, flora, como também, aos deuses, minerais, objetos ou mesmo características de personalidade da pessoa. Seguem-se alguns exemplos:

Acajuí – Chefe indígena [espécie de caju];

Acajuí mirim – Filho de Acajuí [espécie de caju];

Itapucú – Líder indígena [nome relacionado à pedra];

Japí guaçú – Liderança indígena [espécie de pássaro];

Manẽ – Indígena [adjetivo tupi, significa: mau, ruim. Pessoa infeliz, vítima de feitiço. Quem é mal sucedido na caça ou na pesca. var.: manema, penema];

Pakamũ – Chefe indígena [espécie de peixe];

Patuá – Indígena [tipo de cesto. Atualmente, o verbete também significa amuleto];

Ybyrápytáng – Liderança indígena [árvore pau-brasil].

Assim como os Tupi Parakanã os nomes tupinambá eram usados como um eixo de expansão, individualização e diferenciação, garantindo a mudança e a descontinuidade histórica (Fausto, 2001: 399). Nosso objetivo não é refletir sobre as distintas formas de conceber a individualidade e sim, pensar os critérios, utilizados por Tupinambá, para a construção de seu repertório onomástico. O primeiro nome era dado à criança após o nascimento. No caso das mulheres o portavam até a morte, pois não possuíam a mesma relevância e significação cerimonial dos nomes masculinos. O menino, porém permanecia com o nome de infância até a execução cerimonial de um cativo, condição primordial para sua integração ao círculo social dos adultos. Segundo Viveiros de Castro (2002) sem a primeira mudança de nome um rapaz não estava apto a se casar e ter filhos, sem capturar um ou dois inimigos e trocar seu nome de infância, nenhuma mãe lhe daria sua filha. Carneiro da Cunha (2009a: 189) diz-nos que:

“é ao matar um inimigo, de preferência com um golpe de tacape que lhe quebre a cabeça, no terreiro da aldeia, que o guerreiro recebe novos nomes,

ganha prestígio político, acede ao casamento e até a uma imortalidade imediata”.

Mas o ato de “tomar nomes na cabeça dos contrários”, conforme as fontes, não era a única maneira de auferir alcunhas. Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009) discutem formas mais abreviadas deste complexo ritual. De acordo com os autores, os Tupinambá ‘ganhavam nomes’: matando os inimigos nos campos de batalha – quebrando devidamente a cabeça –, desenterrando os mortos inimigos e esfacelando seus crânios, prática muito corrente dos indígenas; sacrificando, com todas as honras no terreiro, as onças, apesar disso, não as consumiam; esfacelando as cabeças de prisioneiras, casadas com homens do grupo – por isso poupadas – ceifadas por morte natural e por último, desenterravam os inimigos vendidos, como escravos, aos moradores, portugueses.

Na cosmologia tupinambá cada inimigo morto, representava a aquisição de um novo nome. “Podem também levar tantos nomes quantos forem os inimigos que mataram em combate. De maneira que, quanto mais longo é o nome de um guerreiro, maiores são os louvores e a reverência que recebe dos companheiros” (Thevet [1575] 2009: 60). D’Abbeville ([1614], 1975: 268) menciona que Caripira possuía 24 nomes, “verdadeiros títulos de honra, comprobatórios de sua presença em vinte e quatro honrosas batalhas”, contra os inimigos.

De todas as honras e gostos da vida, nenhuma é tamanho para estes gentios como matar e tomar nomes nas cabeças de seus contrários, nem entre eles há festas que cheguem às que fazem na morte dos que matam com grandes cerimônias [...] (Cardim [1625] 1980: 95-6).

A renominação representava a memória dos feitos de bravura, signos, valores essenciais da honra tupinambá; significava direito de discursar em público, acúmulo de mulheres (Viveiros de Castro, 2002) e não se sujeitar ao ‘serviço de noiva’⁶³ (Fausto, 1992). Logo, a onomástica tupinambá configura um aspecto importante do ‘jeito de ser’ deste grupo.

Os povos indígenas são detentores de expressões culturais, recriadas constantemente, que são elementos de um rico patrimônio, seja na sua dimensão material ou imaterial, ainda pouco conhecido. De acordo com Gallois (2006) os saberes indígenas estão

⁶³ Discutimos esta questão no primeiro capítulo.

articulados entre si, ou seja, aos aspectos, social e político. Não há separação – como no nosso modo de vida – entre as esferas econômicas e artísticas, científica e religiosa, etc.

[...] procuramos enfatizar o quanto é importante entender os sistemas de conhecimento que fundamentam as práticas culturais dos grupos indígenas. São modos de perceber, de classificar e de relacionar seres e objetos no mundo, compondo sistemas de conhecimento muito diversificados. Incluem saberes usados no cotidiano ou em contextos rituais. São transmitidos por pessoas comuns ou por especialistas. Remetem a aspectos visíveis ou invisíveis da vida social, tanto dos humanos, como de outros seres do universo. Todos esses saberes se transformam dinamicamente, sendo objeto de experiência e de atualização constantes. (id., *ibid.*: 26)

Ao analisar as manifestações e práticas culturais de grupos indígenas que vivem no Amapá e norte do Pará, a antropóloga diz que, na perspectiva indígena, os conhecimentos sobre plantas e animais, por exemplo, relacionam-se com os jeitos de identificar pessoas, organizar rituais, de curar. Portanto, no nosso entender, ao propor uma reflexão voltada para o modo como os Tupinambá elaboravam, classificavam, nomeavam alguns domínios da vida cultural – etnotaxonomia, onomástica, entre outros –, buscamos uma maneira de compreender, em parte, a riqueza de suas práticas tradicionais que circulavam, no âmbito da oralidade, no Novo Mundo, recolhidas pelos franceses. Tendo em vista, a inviabilidade de um trabalho de campo – que possibilitaria análise mais detalhada das formas do pensamento tupinambá – e os limites das fontes, assinalamos que para o estudo da complexa rede dos etnosaberes indígena, privilegiamos algumas informações sobre a etnobiologia, conforme apontamos. Dentro desse recorte discutiremos, nas páginas seguintes, conhecimentos milenares resultantes do acúmulo, criatividade e dinâmica de experimentos e concepções, transformados em letras, silenciados no tempo.

Palavras e escrita: aprendendo/conhecendo com os ameríndios

A variedade de tonalidades e formas da diversidade ecológica brasileira sempre fascinou os europeus. Desde os primeiros séculos de colonização os viajantes dedicaram várias páginas na tentativa de capturar, em palavras e imagens, a profusão de espécies de plantas e animais, nunca vistos na Europa. Os olhares também estavam voltados para as belezas e especificidades dos grupos que aqui habitavam. Preciosos acervos etnográficos os documentos históricos possuem muitas descrições de práticas culturais e informações sobre os conhecimentos e usos de ervas, raízes, óleos, cascas – como

alimento, venenos ou medicamentos – portados por indígenas. Além dos muitos capítulos dedicados à diversidade natural e saberes tradicionais, cabe ressaltar algumas obras originais, atualmente exemplares da ampla circulação de saberes no e sobre o Novo Mundo.

Em seguida, discutiremos os etnosaberes nos documentos textuais, selecionados para esta pesquisa. Reconhecendo a relevância dos conhecimentos ameríndios, os jesuítas criaram verdadeiros ‘laboratórios’ de pesquisas e experimentos, cujos objetivos, entre outros, era estudar a utilização de plantas e animais no tratamento de certos males. A propósito da flora aprenderam a localizar e identificar espécies, bem como conheceram algumas práticas e técnicas da medicina indígena que reuniam preparos empíricos e cosmológicos. Nas chamadas boticas⁶⁴ os jesuítas cultivaram ervas de efeitos curativos, analisando a eficácia contra as doenças, elaboraram fórmulas, como seus processos de preparação: receitas/mezinhas (Calainho, 2005).

⁶⁴ No Brasil destacaram-se as boticas dos colégios jesuítas no Pará, Maranhão – que possuía uma farmácia flutuante, a Botica do Mar –, Rio de Janeiro e a mais famosa na Bahia. A respeito dessas existem preciosos acervos, onde estão arroladas várias observações, anotações e receitas. Algumas foram divulgadas na “*Coleção de várias receitas e segredos particulares das principais boticas da nossa Companhia de Portugal, da Índia, de Macau e do Brasil* compostas e experimentadas pelos melhores médicos e boticários mais célebres que têm havido nestas partes. Aumentada com alguns índices e notícias muito curiosas e necessárias para a boa direção e acerto contra as enfermidades”, de autoria desconhecida (Calainho, 2005).



Figura 14: Árvore aguai

Aguai [Ahoua] (*Thevetia ahouai*) usada como veneno (Thevet 1555). Sua casca servia para febres e como purgativo. O pó da castanha neutralizava a ação do veneno da cobra cascavel (Corrêa, Dicionário das plantas úteis, v. 2, p. 216).

Os conhecimentos indígenas e os deles originados foram imprescindíveis no combate às enfermidades da população colonial: febres, doenças de pele, cólicas, doenças venéreas, como a sífilis, problemas oculares, verminoses, chagas, mordidas de cobras, paralisias, tumores, dores de cabeça, sarampo, varíola, e tantas outras. Disseminados na América portuguesa e na Europa os remédios das boticas eram doados aos desprovidos de riqueza e vendidos, a altos preços, aos mais ricos (Calainho, 2005). O sucesso de plantas medicinais como a quina – vegetal da região amazônica, sua casca forneceu eficaz antídoto para a cura da malária –, a ipecacuanha, tabaco e o famoso medicamento secreto *Triaga Brasileira* – preparada com vinte e uma raízes, cascas, extratos, gomas e/ou substâncias químicas (óleos e sais), cujo efeito abarcava diversas moléstias (Santos, 2009) –, chamou a atenção dos europeus para os recursos da *flora brasilis*. Lamentavelmente, poucos reconheceram a importância dos grupos indígenas nesse processo. Protagonistas e saberes, assim, permanecem, em sua maioria, desconhecidos, silenciados, esquecidos na história.

No livro “*História dos Animais e Árvores do Maranhão*” escrito entre 1624 e 1627, que ficou perdido nos arquivos por mais de três séculos e foi publicado anos somente, em 1967, frei Cristóvão de Lisboa valorizou informações sobre os habitantes e a natureza maranhenses, descrevendo e comentando várias espécies, seus nomes em língua

indígena, bem como o jeito de tratar e usar, como alimento, as sementes dos vegetais. Do mesmo modo, as pesquisas realizadas sob o governo de João Maurício de Nassau, no nordeste brasileiro, pelo médico holandês Willem Piso (1610-1678) e o naturalista alemão George Marcgrave (1610-1644), foram publicadas originalmente em 1648 no livro *Historia Naturalis Brasiliae*⁶⁵. Dividida em duas partes, a primeira, de autoria de Piso, abarca quatro publicações sobre medicina tropical e oito livros cujos comentários e observações quanto à botânica, zoologia, astronomia, geografia e descrições etnográficas, incluindo um vocabulário Tupinambá, compõem a segunda parte, coletadas por Marcgrave (Françozo, 2010).

A propósito da Amazônia brasileira, existem diversas obras que contribuem para o conhecimento da história dos grupos indígenas, da ocupação e realidade amazônica. É o caso do relato “*Nuevo Descubrimiento del gran rio de las Amazonas el qual fué y se hizo por ordem de Su Majestad, el ano de 1639 por la provincia de Quito en los reynos de Peru*”, do missionário jesuíta Christóbal de Acuña, sobre a sua descida do Amazonas até o Pará, impresso em Madri, no ano de 1641. O padre recolheu diversas informações, entre elas, depoimentos de índios Tupinambarana. Eles contaram a longa história de migração coletiva desse povo. Nos séculos XVIII e XIX dezenas de viajantes estrangeiros estiveram no Brasil, interessados na coleta de minerais, rochas, plantas, animais, artefatos antropológicos, arqueológicos. Distribuídos, principalmente em museus europeus, hoje esses objetos configuram preciosas coleções etnográficas. Cabe notar, que a busca por conhecimentos acerca da América portuguesa aos poucos substituiu o explorador aventureiro pelo profissional de ciência da época: o naturalista (Henriques, 2008).

A expedição científica ‘Viagens Filosóficas’ do naturalista baiano Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815) percorreu, durante nove anos, boa parte do norte do Brasil – o interior da capitania do Pará, Rio Negro/AM e Mato Grosso, entre 1783 e 1792. Ferreira esboçou uma classificação original das diferentes etnias amazônicas, recorreu aos corpos, às deformidades físicas e artefatos para identificar os grupos e avaliar suas capacidades de controlar a natureza. As indumentárias, armas e habitações para ele eram indícios de evolução técnica dos povos (Raminelli, 2007). Na opinião do historiador, à

⁶⁵ O título completo da obra é *Historia Naturalis Brasiliae, in qua non tantum plantae et animalia, sed et indigenarum morbi, ingenia et mores describuntur et iconibus supra quingentas illustrantur*. Uma versão facsimilar da primeira edição digitalizada pode ser acessada através da Biblioteca Digital Curt Nimuendaju (http://biblio.etnolinguistica.org/marcgrave_1648_historia).

época, a abordagem de Ferreira foi inovadora. Ao longo de sua obra encontramos várias referências aos saberes indígenas e seus costumes. Como, por exemplo, o hábito de achatamento artificial do crânio, praticado por Omágua/Kambeba:

“(...) logo que nascem, as apertam entre duas tábuas, pondo-lhes uma sobre a testa, outra no cérebro; e como se criam metidas nesta prensa, crescendo sempre para os lados, ficam disformes” (Ferreira, 1974:50)

Ferreira e sua equipe criaram um rico acervo constituído de diários, mapas populacionais e agrícolas, centenas de desenhos e aquarelas, memórias [artigos] dedicadas às plantas, animais e indígenas (Martinelli, 1992), tais como: Guaikurú, Kambeba, Mura. No entanto, parte de seus manuscritos permanecem inéditos em arquivos do Brasil e de Portugal (Raminelli, 2007).

Igualmente importante é a “*Flora fluminensis*” escrita por volta de 1800, pelo frei José Mariano Velloso (1755-1815). Inédito até 1817, quando Martius o encontrou na Biblioteca Imperial do Rio de Janeiro, o manuscrito possui descrições de 1.700 espécies de plantas do Rio de Janeiro. Um dos precursores da Botânica no Brasil, o religioso foi o primeiro a descrever a árvore pau-pereira (*Geissospermum vellosii*). Sua casca era amplamente empregada pelos indígenas no tratamento de febres devido ao gosto amargo. Para eles o poder de cura estava associado a esta propriedade da planta. Desta filosofia ameríndia decorre o dito popular, de que quanto mais amargo, maior é a rapidez e eficiência de cura do remédio (Almeida, 2007). Segundo a pesquisadora, o conhecimento indígena sobre a planta despertou o interesse de médicos, farmacêuticos e da população. A disseminação de suas propriedades no combate de várias doenças, como a febre amarela, fez desta uma das árvores mais conhecidas, no século XIX. Por conseguinte, eram prescritas aos pacientes banhos com água obtida a partir do cozimento da casca e xaropes preparados com extrato do pau-pereira (Almeida et al, 2007). Após pesquisas para isolar o princípio ativo do vegetal, o farmacêutico Ezequiel Corrêa dos Santos (1801-1864) identificou a substância como um alcalóide⁶⁶ e deu-lhe o nome de *pereirina* (Carrara Jr e Meirelles, 1996).

⁶⁶ Para Almeida (2007) os alcalóides são metabólitos especiais, ou seja, substâncias produzidas, degradadas ou simplesmente transformadas durante o processo de metabolismo secundário dos organismos vivos, principalmente de vegetais. Estas substâncias garantem vantagens para a sobrevivência



Figura 15: Pau-pereira (Martius, *Flora Brasiliensis*)

Atualmente, outras propriedades do pau-pereira⁶⁷ estão sendo investigadas por pesquisadores brasileiros. Nesse sentido, destacamos que os processos de apropriação e experiência de uso da flora por grupos indígenas podem ser a chave de possíveis remédios contra doenças diversas.

Por fim, sugerimos os livros *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*, de Spix e Martius, e *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, de Martius. De valor inestimável, suas contribuições não se limitam ao campo científico. Em *Viagem pelo Brasil* os naturalistas produziram importantes iconografias, nas quais descreveram a vida cotidiana dos habitantes, costumes, olhares e flagrantes de um Brasil às vésperas da emancipação política. Recolheram histórias, alguns fragmentos de cantos indígenas, como a famosa *Dança dos Puris*, onde os autores descrevem o modo como mulheres e homens dançavam.

Os homens puseram-se em fila; atrás deles puseram-se igualmente em fila as mulheres. Os meninos, aos dois ou três, abraçaram-se aos pais; as meninas agarravam-se por trás, às coxas das mães. Nesta atitude, [...] puseram-se eles a cantar o triste “Han-jo-há, há, há, há, há”. Com meneios tristonhos, foram repetidas dança e cantiga, e ambas as fileiras se moveram num compassado andamento a três tempos. [...]

Um negro, que viveu muito tempo entre os Puris, nos interpretou aquelas palavras plangentes, cantadas na dança, dizendo: “– É a queixa de uma flor,

dos vegetais e para perpetuação de sua espécie em seu ecossistema. Por longos séculos os alcalóides têm sido empregados como medicamentos, venenos.

⁶⁷ Também conhecido, em diferentes regiões, como pereiroá, pereiro, ubá-açú, tinguaba, chapéu-de-sol, pau-forquilha, pau-de-pente, etc.

que se queria colher de uma árvore, mas que havia caído em terra” (Spix e Martius, 1981:345).

Quanto à “Natureza, doenças, medicina...” Martius registra práticas indígenas e a utilização de plantas no tratamento de doenças. O naturalista descreve algumas doenças, transcreve remédios obtidos dos animais, vegetais e minerais; discute a origem do conhecimento ameríndio, os tipos de alimentos e bebidas que consumidos pelos ameríndios, a arte médica dos indígenas brasileiros. Contudo, para os naturalistas os ameríndios seriam vestígios de uma civilização outrora sofisticada, povo degenerado cultural e fisicamente, incapazes de elaborar artes ou qualquer forma de atividade intelectual. Demonstração inegável das ideias vigentes e seus desdobramentos, que desembocariam nos argumentos biólogos e racistas, de teorias sistematizadas mais tarde por Darwin e Spencer (Guimarães, 2001). Além das informações etnográficas Martius entraria para a história como precursor da *Flora Brasiliensis*⁶⁸, o projeto ambicioso que mapeou parte considerável da biodiversidade do país, é reconhecida por especialistas como uma obra monumental que reunia todo o conhecimento de espécies vegetais do Brasil na época (Guimarães e Oliveira, 2006). Influenciado pelas leituras dos livros de Humboldt, Martius desembarcou no Rio de Janeiro, com o zoólogo Spix e outros pesquisadores, na Missão Austríaca-alemã, para acompanhar o séquito da princesa Leopoldina ao Brasil. Em mais de três anos percorrendo o interior da colônia, deixaram diários, relatos e publicações, importantes referências sobre a América portuguesa oitocentista.

Os limites desta dissertação seriam poucos para discutirmos os vários relatos e as contribuições para o estudo dos grupos indígenas, de viajantes que estiveram aqui no Brasil em diferentes temporalidades. No caso dos Tupinambá, nos séculos XVI e XVII, os franceses Thevet, Léry, d’Abbeville e d’Évreux registraram importantes fragmentos de seu patrimônio cultural, que nos permite pensar alguns aspectos do jeito de ser desse grupo. Em seus relatos, além de aspectos culturais, encontramos descrições sobre espécies de animais, plantas, a forma de cultivo, o conhecimento das virtudes

⁶⁸ A obra impressiona por seu volume e qualidade iconográfica. No seu formato final são 15 volumes subdivididos em 40 partes publicadas originalmente na forma de 140 fascículos individuais, descrevendo um total de 22.767 espécies, das quais 5.689 eram desconhecidas. As 20.733 páginas estão divididas em duas colunas cada e as 3.811 pranchas ilustram 6.246 ao todo. O projeto contou com a participação de 60 especialistas e teve apoio financeiro do imperador Ferdinand I da Áustria e do imperador Dom Pedro II. Foi iniciado em 1839 e terminou em 1906, anos depois da morte de Martius [1868] (Shepherd, Projeto Flora Brasiliensis On-line).

terapêuticas de raízes, folhas, cascas, óleos, ensinados por indígenas em contextos distintos. Descrevendo algumas espécies de vegetais Thevet, por exemplo, menciona as propriedades de cura da árvore *ybyráe'ê*⁶⁹ |Hivourahé| e o seu período de frutificação. Segundo ele os Tupinambá faziam uma decocção da casca da árvore.

A maneira de usar a *Hivourahé* é a seguinte: toma-se uma porção de sua casca, que é leitosa, recém-tirada do tronco, depois corta-se em pedacinhos que se ferverem em água pelo espaço de três a quatro horas, até que se torne da cor do vinho clarete (Thevet [1575] 2009:122).

A infusão servia, principalmente, aos enfermos acometidos de *Pian*⁷⁰, mas poderia ser empregado contra outras doenças. O francês transcreveu, ainda, a posologia e as recomendações que o paciente deveria observar, caso quisesse se curar mais rápido. “[...] a usam pelo espaço de quinze a vinte dias, consecutivos, fazendo uma dieta leve, para dar lugar à medicação, e ficam muito bem, como pude ver e ouvir” (Id. *ibid.*: 122). Os Tupinambá também informaram que a castanha (noz para o cronista) do fruto – era bom para excitar o paladar e para os acometidos de moléstia. Thevet se surpreende ao saber o tempo de frutificação da espécie.

Achei ainda mais estranho quando me disseram que esta árvore leva quinze anos, e até mais, sem dar frutos. O que me foi assegurado pelos habitantes do país, dos quais um me disse que durante toda a sua vida (mostrando-me uma árvore dessas) só havia comido de seu fruto três vezes (*id. ibid.*).

Léry ([1578] 2009: 175) também relata o uso da árvore contra ‘o *Pian*’. Para limpar e curar as feridas, d’Évreux ([1864] 2009) escreve apenas que os Tupinambá usavam certa goma branca. Apesar de ter passado dois anos na atual Ilha do Maranhão, em sua “*História das coisas mais memoráveis...*” encontramos poucas informações sobre animais e plantas, bem como o uso que os indígenas deles faziam. Fernão Cardim ([1625] 1980) inventariou algumas práticas indígenas relacionadas ao uso de plantas para o tratamento de enfermidades. Segundo ele, o chá da raiz do caapiá |Caiapiá|, bebido pelas manhãs, servia como antiofídico e, também, cicatrizante de feridas provocadas por flechas ‘ervadas’ – supomos ser envenenadas –; o óleo da copaíba |Cupaigba| era muito eficiente para a cicatrização de ferimentos, assim como, o Andá; a

⁶⁹ Palavra restaurada por Aryon Rodrigues (2009).

⁷⁰ Trata-se da boubá ou framboesia, doença infecciosa, cujas manifestações lembram as da sífilis. Seu agente, *Treponema pertenue* (Barbosa, 2009: 57).

raiz moída, em vinho ou água, do jeticuçu |Tetigcucu| agia como antipirético, o guembé-guaçu |Goembegoaçu| anti-hemorrágico; a ipecacuanha |Igpecacoaia| emético por sua vez, excelente para problemas respiratórios (Calainho, 2005: 66) e, usada no tratamento de disenterias. Para isso, a raiz deveria ser moída. Ao pó acrescentava-se um pouco de água e deixava – de um dia para outro no sereno. Pela manhã fervia a água, coava e, estava pronto o remédio. Todas, eram ervas excelentes para fazer mezinhas, como apontou o autor. Para dor de ouvido as mulheres tupinambá faziam o remédio do sangue de tartaruga, misturado ao leite materno (D'Évreux [1864] 2009: 277).

Diversos grupos indígenas acreditam que algumas doenças são resultados do contato com o sobrenatural. Creem que os espíritos causam as enfermidades. Para curá-las somente os xamãs – especialistas na arte da cura, que possuem os conhecimentos das plantas e dos animais, dos cantos, das doenças. Mensageiros no tempo e no espaço os xamãs traduzem mundos invisíveis aos olhos humanos, pois conforme Carneiro da Cunha (2009d: 108) eles ao longo das viagens, para distintos mundos, – realizadas, por meio de transe estimulado pelo uso de cigarros de tabaco, no caso dos Tupinambá –, observam, examinam com minúcias, nomeando cuidadosamente tudo que veem. Nas crônicas existem diferentes registros sobre a importância dos xamãs e suas práticas. Thevet ([1575] 2009: 82-3), por exemplo, diz que para efetuar a cura o pajé contactava o espírito causador da doença. Sugava-se com a boca o braço, as partes enfermas do doente com o intuito de remover e expelir a doença. Nas viagens ao mundo dos espíritos o cronista menciona que os pajés tupinambá conversavam ao menos com um espírito |*Houioulsira*|. O consultavam sobre os desfechos das guerras, dos prisioneiros, entre outras coisas.



Figura 16: Pajés Tupinambá: gravura do século XVI por Th. de Bry,

Os grandes pajés eram chamados de *Caraíbas*. Homens de prestígio, sabedoria, médicos das aldeias eram imprescindíveis na vida e bem estar de todos. Por seus conhecimentos eram muito temidos. D'Évreux relata as histórias de alguns xamãs, suas habilidades e rivalidades com os chefes indígenas Japí guaçu, Abatí-úna. Nas 'entrevistas' que realizou com algumas lideranças da época – presentes nos últimos capítulos de sua obra – conversou com Pacamũ, “o grande curandeiro de Cumá” e também com o grande curandeiro de Tapytapéra, cujo nome o autor não indica. Nos rituais de xamanismo não faltava o *petým*, tabaco, erva fundamental para vários grupos indígenas, tal como os Guaraní Mbyá, que o utilizam na cura de gripes e sinusites. Para este grupo o fumo é uma planta sagrada, estimada nos momento de rezas (IPHAN, CNFPC, UERJ: 2009). Com relação aos Tupinambá, os franceses relatam alguns depoimentos, onde os indígenas falam sobre a relevância do fumo. Thevet ([1557] 1978: 110) escreveu: “É muito estimada pelos selvagens, que a trazem consigo habitualmente, devido às inúmeras utilidades que ela possui”.

Os xamãs tupinambá nas suas práticas etnomédicas utilizavam prioritariamente a fumaça dos cigarros de *petým*. Estes eram feitos de fumo, cujas folhas eram secas à sombra, após envolviam certa porção de tabaco, formando um canudo, ateavam fogo em uma das pontas e absorviam o fumo pela boca e pelo nariz (Thevet [1557] 1978: 110; Léry [1578] 2009: 179). Os índios acreditavam ainda que essa erva os tornavam bem falantes, espertos e eloquentes, de modo que jamais iniciavam um discurso, sem antes

fumar (D'Évreux [1864] 2009: 217). Alguns autores descreveram sensações e utilidades da planta, como sintetizou Vainfas (1995: 136): para Cardim o tabaco atordoava e embebedava; Thevet – causava embriaguês, Léry – saciava e mitigava a fome e d'Évreux – o fumo ajudava na inteligência e conservava alegres e saudáveis aqueles que o usassem.

Os índios aplicavam seus conhecimentos no tratamento de enfermidades, como também na prevenção de doenças. Para evitarem os túng⁷¹ [Ton], Léry diz que os Tamoios passavam óleo – “avermelhado e espesso” – feito de [couroq] urucum (*Bixa orellana*) nas pernas e outras partes do corpo, a fim de se prevenirem. “Esse unguento, aliás, é excelente na cura de chagas, fraturas e outros ferimentos do corpo humano” (Léry [1578] 20089:164).



Figura 17: Urucú (Martius, Flora Brasiliensis)

O urucú, como também é chamado, era utilizado, igualmente, nas pinturas corporais, junto com o jenipapo (*Genipa americana*). Sobre a arte gráfica tupinambá d'Abbeville relata que homens e mulheres pintavam-se – de vermelho e preto –, sobretudo, em ocasiões mais formais, tais como as cerimônias – de antropofagia, nos ritos de iniciação,

⁷¹ Bicho-de-pé.

nas cauinagens⁷², nas partidas para a guerra. Encantado com a precisão de cada linha desenhada, principalmente por mulheres, escreve:

Vê-se muitas vezes um rapaz de pé, com as mãos nas cintura e a seu lado uma jovem ajoelhada ou de cócoras, com uma Cuí [cuia], (especie de vaso feito da metade de um fruto), na qual se coloca a tinta. Munida de um pequeno talo de pindó à guisa de pincel, cobre o corpo do rapaz com riscos retos como se ela tivesse uma régua...⁷³ (D'Abbeville [1614] 1975: 217)

Às pinturas chamavam *cuatiár* – desenhos, riscos, escrita, letras – feitas a partir do suco de jenipapo verde, sementes de urucum, resinas perfumadas, óleos, cascas de árvores, flores “e, com elas, enfeitam-se uns aos outros” Thevet ([1575] 2009:112). Usavam diferentes técnicas para a produção das tintas naturais de origem vegetal ou mineral. O preto era obtido, segundo Thevet, da seguinte maneira: mastigavam o jenipapo verde, cuspiam e espremiam o suco. Após passarem no corpo, em instantes, o líquido transparente, oxidava e a pele escurecia⁷⁴, vistos de longe, nas palavras do franciscano, pareciam vestidos de veludo preto. Léry diz que eles pintavam-se muitas vezes com desenhos de diversas cores.



Figura 18: Janypáb (Martius, *Flora Brasiliensis*)

De uma terra espessa e argilosa obtinham uma cor que durava de quatro a cinco dias no corpo, a qual as mulheres, embora usassem nas suas pernas, preferiam pintar mais as crianças com essa tonalidade (Thevet [1575] 2009:112). O vermelho eles obtinham de

⁷² Termo utilizado pelos franceses para designarem os rituais, cerimônias indígenas.

⁷³ Fizemos pequenas alterações na tradução de Sergio Milliet.

⁷⁴ Sabemos hoje que alguns grupos indígenas, para obterem a cor preto azulada, misturam o sumo do jenipapo com carvão. Pode ser que os Tupinambá também utilizassem o carvão ou outra substância para conseguirem essa tonalidade.

pedaços do cerne de uma árvore⁷⁵, misturados a uma resina chamada *usup* Thevet (ibid.: 94) ou a óleos de palmeira d'Évreux ([1864] 2009:218). Sambemos ser o rubro e o amarelo-laranja oriundos de duas espécies de sementes, anos domesticadas, de urucum (Emmerich & Emmerich, 1993).

Os óleos e as resinas são fundamentais, pois servem como modificadores e fixadores. Misturados às tintas, obtêm-se pastas de diferentes tipos: secas ou viscosas, brilhantes ou foscas (Franchetto: 2003b: 18). Sobre a resina *usup* Lemos Barbosa (1956) diz ser a *ysyca*, identificada como “goma”. Almécega (*Protium sp.*) uma resina aromática, translúcida e adstringente extraída da aroeira, levantisco ou almecegueira cujos nomes populares são “almecega verdadeira”, “árvore do incenso”, “breu branco”, nos estados do Norte brasileiro (Corrêa, 1984). As tintas à base de *arakoere* (breu branco) eram até pouco tempo as preferidas dos Tiriyo e Kaxuyana⁷⁶, quando tinham menos acesso aos perfumes, por seu aroma atrativo. Por isso, era a tinta preferida de quem estava *ënurime* – lit. ‘apaixonado’ – Grupioni (2009: 67). Thevet menciona que a *usup* agia como cicatrizante de feridas. O próprio atesta a eficácia. Usavam-se emplastos dessa goma contra doenças de ‘frialdade’, como incenso para se defumarem e, para “dar vidro à louça”, sendo por isso muito estimada pelos indígenas (Cardim [1625] 1980).

Não há informações, tão pouco iconografias, para uma descrição minuciosa dos padrões gráficos tupinambá. O que existe, nos relatos franceses, são apenas algumas notas. Léry ([1578] 2009: 136) conta que as mulheres faziam uma roda no centro da face e a prolongavam em espiral, nas cores azul, amarela ou verde. Pintavam-se com ‘mil decorações gentis no corpo’ – desenhos de pássaros, ondas do mar (Thevet [1575] 2009: 112). “Não falarei da aptidão natural que eles possuem para se pintar e fazer diversas folhagens e imagens, servindo-se apenas de uma pequena lasca, enquanto nossos pintores necessitam tanto de pinceis, compassos, régua e lápis” (D'Évreux [1864] 2009: 161). As pinturas corporais também eram feitas por homens, mas as mulheres eram mais habilidosas, na opinião de d'Abbeville ([1614] 1975). Parece que o ato de se pintar era uma atividade do cotidiano e familiar, visto que encontramos apenas informações sobre pinturas realizadas entre casais e, mães e filhos. De acordo com

⁷⁵ Alusão indireta ao urucu, portanto, não é do cerne e, sim, das sementes.

⁷⁶ Grupos indígenas que concentram-se na faixa oeste da Terra Indígena do Parque Tumucumaque, distribuídos em 30 aldeias ao longo dos rios Paru de Oeste e Marapi (Grupioni, 2009)

Fernão Cardim os indígenas atribuíam a construção de seu repertório gráfico à cobra *Manima* a qual tiravam seus motivos de pintura corporal.

Esta cobra anda sempre na água, é ainda maior que a sobredita [Sucurijuba], e muito pintada, e de suas pinturas tomaram os gentios deste Brasil pintarem-se; tem-se por bem-aventurado o índio a que ela se amostra, dizendo que hão de viver muito tempo, pois a manima se lhes mostrou... (Cardim [1625] 1925: 88)

Esse fragmento pode ser uma referência importante para delinear um ponto de vista sobre a cosmologia dos Tupinambá. Vários grupos indígenas remetem a criação de seus repertórios gráficos – de técnicas, grafismos, marcas, cores, padrões e modelos – às espécies da flora e da fauna, especialmente a pele, as escamas de peixes, casco de animais e cascas de árvores, ou seja, ao âmbito da natureza, como também, aos objetos do cotidiano, aplicados em diferentes suportes: pedras, cerâmicas, entrecascas, resinas, papel e, principalmente, no corpo humano (Vidal, 2007b: 14). Para alguns os acervos são constituídos na história de contatos, encontros, guerras e trocas com diferentes povos, como é o caso dos Tiriyo (Grupioni, 2009). Outros, no entanto, possuem narrativas míticas, nas quais as origens das pinturas e das tonalidades estão relacionadas a seres sobrenaturais, tais como: *Sini Kapukuia*, o rei das lagartas, entre os povos indígenas do Baixo Oiapoque (Vidal, 2009); *Tulupere/Turupere* – associado tanto a uma lagarta quanto a uma cobra – para os Wayana e Aparai (Van Velthen e Linke, 2010); *Anhynga Kwasiat*, ser mítico que deu o desenho aos Assurini do Xingu (Müller, 2002). Portanto, pode ser que partes do repertório das pinturas tupinambás tivessem origem na beleza de formas e cores da pele da cobra *Manima* e, que esta tivesse papel importante na cosmologia desse grupo. Deste modo, teríamos, pelo menos, um padrão tupinambá, **cuatiár manima** [desenho tirado da pele desta cobra]. Mas, cabe uma pesquisa mais profunda na documentação histórica e nas pesquisas etnográficas acerca dos padrões gráficos de atuais grupos Tupi, para comprovarmos a nossa hipótese.

Além dos grafismos os Tupinambá usavam, em determinadas cerimônias, sofisticados adornos corporais, por exemplo:

O manto tupinambá, *açoiaba* [assoyäue], tecido com fibras naturais e penas de guará (Ibis ruba) é um exemplo da tecnologia desse grupo. Para d'Abbeville não havia nada comparado à sua beleza.

acángaóburupé |Acang aubé-roupé| – Aryon Rodrigues (2009: 246) traduz como chapéus, no entanto, no processo de restauro dos verbetes a professora Ruth Monserrat chamou a atenção para o significado da palavra. *Acangaob* – roupa da cabeça e *urupé* – é uma espécie de cogumelo grande que não se come⁷⁷. Portanto, seria roupa da cabeça com feitio de cogumelo. A palavra chapéu não traduz a riqueza da língua indígena. Esse é um dos desafios da tradução.

O padre capuchinho menciona outros adornos masculinos, tais como: uma espécie de gorro chamado *acangaoba* |acangaop| ou *acanssoiaba* |acan assoyäue|.

Acangetara |akangétar| – ornatos frontais que lembravam os diademas.

Algumas pulseiras: *tabacurá* |tabacoura| – tecidas com fios de algodão e penas, usadas por homens e mulheres, e *aguai*⁷⁸ |aouäy| feitas de algodão retorcidos, que os indígenas colocavam certas frutinhas, semelhantes a castanha, preenchidas com pedrinhas quando secas, de modo que, amarradas nos tornozelos, faziam muito barulho durante as danças. |mapouyh couäy chouäre| – braceletes elaborados com fios de algodão em torno do qual se colocavam longas penas tiradas da cauda das araras, fixadas pouco acima do cotovelo.

Mboíra-aporá |bohureapar|⁷⁹ – segundo Léry este tipo de colar, usado por ambos os sexos, era confeccionado com pedacinhos de conchas chamada |vignol|.

|Yempenamkuins| – Léry descreve como um ornato frontal feito de penas coloridas.

Outro adorno corporal que chamou a atenção dos franceses foi a famosa ‘roda’ de pena de ema, os |yandou-äue|, no Maranhão, ou *araruáia* |araroye|, rabo de arara (sic), para Léry, que assim o descreve: “As plumas que são pardas ligam-se pela haste central, ficando soltas as pontas que se encurvam a maneira de uma rosa para formar grandes penachos...” Léry ([1578] 2009: 132).

⁷⁷ Segundo o Dicionário da Língua Brasileira.

⁷⁸ *Aguai* (Thevetia Ahouai) é uma espécie de árvore cujos frutos são muito tóxicos e parecidos com castanhas. Estas eram utilizadas pelos indígenas como artesanato.

⁷⁹ Tanto Léry quanto d’Abbeville dizem que o nome do ornato era |Bohure|. Na verdade *mbo’ýra* |bohure| é a conta, miçanga. O colar é *mboira-aporá*, ou seja, miçanga torta. A partir do restauro dos verbetes substituímos os vocábulos.



Figura 19: Morubixaba tupinambá adornado por plumas (Staden 1557)

Esse ornamento plumário possuía importante valor simbólico, pois segundo d'Évreux eles o usavam nas nádegas porque se tratava de:

“um costume [deixado pelos pais] para ensinar-lhes como deviam se comportar na guerra contra seus inimigos, imitando o jeito do avestruz [ema]. Quando este se sente a mais forte, ela se joga ousadamente sobre aquele que a persegue. Se ela se sente a mais fraca, levanta as asas para receber o vento e foge, jogando, com as patas, areia e pedras sobre seu inimigo”. D'Évreux ([1864] 2009: 116)

D'Abbeville menciona uma espécie de cinta ou bracelete [mino] feminino feito com pedacinhos de conchas ou caramujos, unidos – por mãos habilidosas – com fios quase invisíveis de algodão, cujo resultado impressionou os europeus. De acordo com Léry (2009: 136) diferentes dos homens as mulheres não furavam o rosto. Tinham apenas nas orelhas furos, nos quais colocavam pingentes – grandes conchas marinhas, brancas e roliças [vignol]. O botoque ou tembetá era uma ornamentação facial masculina cujo uso marcava as diferentes fases da vida, confeccionado de distintos materiais: osso polido, madeira, pedras verdes. A perfuração do lábio inferior acontecia nas cerimônias rituais de iniciação masculina, quando o menino *cunumí mirĩ* tinha entre sete a nove anos. No caso dos Tupinambá a passagem para o mundo dos adultos acontecia após o esfacelamento do crânio – como já evidenciamos – portanto, o ritual de furação do lábio inferior era a condição primeira, prévia, de intervenção corporal, no processo de

construção social do homem tupinambá, *aba* (Sztutman, 2009). D'Abbeville foi o autor que melhor descreveu a cerimônia. Para a realização da festa convidavam-se todos os parentes e amigos do menino, além dos habitantes da aldeia e de terras vizinhas. Durante alguns dias cantavam, dançavam e bebiam muito cauim. Este era um momento de manutenção de seus hábitos e costumes. Após três dias, o menino, *kunumí mirĩ*, ganhava destaque na festa. Para se tornar um guerreiro valente e prestigiado, deveria ter o lábio inferior fendido. Encorajado por todos, apresentava, como relata d'Abbeville (1975, 213-4), espontaneamente o lábio com satisfação e decisão ao indígena responsável por furá-lo com um osso ou espinho pontiagudo. Sem lágrimas, tão pouco dor, a criança deveria permanecer silenciosa, pois se gritasse ou chorasse diziam-lhe que não prestava para nada, que seria um covarde, *manẽ* homem sem coragem. Mas, se mostrasse valentia e força, ganhava o respeito de todos, saía da cerimônia ouvindo palavras de incentivo, diziam ao *cunumí guaçú*, rapaz, que mais tarde seria um grande, bravo e valente guerreiro.

Sobre esta cerimônia Ayrton Krenak (2007:13) nos ajuda a refletir a propósito da importância desses rituais não somente para o seu grupo, mas, para as populações indígenas brasileiras.

Na nossa tradição, um menino bebe o conhecimento do seu povo nas práticas de convivência, nos cantos, nas narrativas. Os cantos narram a criação do mundo, sua fundação e seus eventos. Então, a criança está ali crescendo, aprendendo os cantos e ouvindo as narrativas. Quando ela cresce mais um pouquinho, quando já está aproximadamente com seis ou oito anos, aí então ela é separada para um processo de formação especial, orientado, em que os velhos, os guerreiros, vão iniciar essa criança na tradição.

O ritual de iniciação feminino acontecia após o primeiro fluxo menstrual [*Quiondu-ar*]. As meninas púberes ficavam reclusas, segundo Thevet ([1575] 2009:162-4), por três meses onde fixavam valores, reafirmavam suas crenças. Assim que as jovens menstruavam, tinham seus cabelos cortados (bem curtos), em seguida ficavam em pé sobre uma pedra achatada – onde se faziam cerâmicas – e, confeccionavam seus colares pretos e brancos. Após, seus corpos eram escarificados com dentes de animal [capivara], do umbigo para baixo, depois passavam pó de carvão, que misturadas ao sangue cicatrizavam e tornavam nítidas as marcas na pele.

Depois disso, amarram-lhes os braços e o corpo com um fio de algodão, pondo-lhes no pescoço os dentes de um animal a que chamam de capiiguare, isto é, o comedor de ervas, ou o que vive de ervas. Dizem eles que o objetivo

é o de que seus dentes se tornem mais fortes para mastigarem a beberagem à qual dão o nome de *cauĩ*, dizendo às suas filhas que, se não fossem assim cortadas, o seu ventre acabaria gasto e seus bebês ficariam contrariados (Thevet [1575] 2009:163).

Permaneciam, por três dias, deitadas em um leito suspenso pelas extremidades, em jejum, sem que ninguém a visse, conforme o costume era necessário ficar sem comer e sem beber. As necessidades fisiológicas eram feitas fora da casa, acompanhadas da mãe, tias ou avó que levavam carvão em brasa e um pouco de algodão em um pote, pois acreditavam que sem isto certas coisas ruins |maé| poderia afetar a jovem. No primeiro mês passavam por uma rigorosa dieta alimentar, comiam farinha, com raízes, sem sal, e água, sendo proibido o consumo de carne ou qualquer outro alimento. Após a segunda menstruação *pururú ipóc*, o corpo novamente era escarificado, porém apenas no peito, ventre e costas sem atingir as nádegas. Cuidavam da limpeza e aprendiam, no silêncio do seu leito, a arte de tecer, de entrelaçar os fios de algodão. No terceiro e último mês, Thevet menciona que a abstinência não era tão rígida e que mediante o corpo pintado de preto, tintura de jenipapo, podia-se, por exemplo, caminhar nos jardins. O cronista não diz o desfecho desse importante ritual. Relata que o período menstrual das indígenas durava, em média, de três a quatro dias, limpando-se com uma espécie de bastão branco, de três pés de comprimento. Durante esta fase observavam algumas prescrições e normas específicas como: não tocar nos alimentos, não dormir com seus maridos, entre outros.

Analisando a importância dos rituais para os grupos indígenas, Sztutman (2008) notou que diferente dos mitos, as cerimônias, não por acaso, dispõem a contar ou recriar as narrativas míticas, promovendo assim uma espécie de retorno, ao que o autor chamou de, tempo de indiferenciação geral em que divindades, homens, animais e plantas se comunicavam entre si, e produziam a sua existência, a partir dessa interação. Esta influência mútua deve se dá de maneira mediada e é imprescindível para a produção de pessoas e da própria sociedade. Pois, as matérias-primas para a constituição da pessoa e da sociedade são extraídas do cosmos mítico. Perder de vista esta comunicação – estabelecida entre humanos e seres não-humanos, seria “entregar-se à inércia, à permanência num mundo sem sentido”. Sendo assim, os rituais de iniciação, para o antropólogo, consistem em fazer com que neófitos [iniciantes] passem por um período de reclusão e se submetam a um estado de liminaridade no qual “a fronteira do mundo

social, humano, parece borrar-se. É somente passando por esse estado de liminaridade que o neófito poderá volta a este mundo, agora de maneira transformada”⁸⁰. Os rituais são celebrações. No caso do rito de iniciação feminino tupinambá seria uma celebração da capacidade reprodutiva (Sztutman, 2009:16).

Lopes da Silva (1995: 336) refere-se aos rituais como momentos importantes que marcam a socialização de um indivíduo ou a passagem de um grupo de uma situação para outra. As cerimônias são constitutivas da identidade do indivíduo nas distintas fases da vida. Entre os Tupinambá, quando nascia um menino, o pai cortava o cordão umbilical com os dentes. Em seguida, a criança era banhada no mar ou rio e posta na sua rede. O *cunumi mirĩ* recebia um [itamongavé] – espécie de colar feito com unhas de onça e garras de uma ave de rapina, a que chamavam [ourabouassoub], além de um tacape e um arco com flechas pequenas. Estes artefatos eram pendurados em seu leito (Thevet [1575] 2009: 58). “Se é macho, lhe fará um tacape pequenino e um arco miúdo com flechas curtas com penas de papagaio” (Léry [1578] 2009: 220). (Cardim [1625] 1980) menciona que o pai cortava o cordão umbilical com os dentes ou pedra. Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009: 82), o ciclo da vida e o destino póstumo dos Tupinambá organizavam-se ambos em torno da vingança. Quando um homem nascia, seu futuro era ser um vingador. Por isso, a mãe besuntava o seio com sangue do inimigo para que a criança o provasse. “(...) esses selvagens pegam os filhos uns após outros e lhes esfregam o corpo, os braços, as coxas e as pernas com o sangue de seus inimigos a fim de torná-los mais valentes” (Léry [1578] 2009: 196). De acordo com Sztutman (2009), este era um dos momentos importantes da aquisição, do que o autor denomina, de ‘agência predatória na infância’. A ocasião do repasto canibal, no qual os meninos tinham o corpo banhado de sangue inimigo e eram incitados a comer o mingau de vísceras, constituíam momentos de passagem cujo intuito era incutir “a agência predatória, antecipando a figura do guerreiro, que guardava em si, desde que submetido à reclusão, uma porção do inimigo” (id. *ibid.*: 17).

Nas meninas penduravam no pescoço dentes de capivara. Seus cuidados eram realizados pela mãe ou a parente mais próxima, se a mãe estivesse fraca (Thevet [1575] 2009: 57). Thevet relata que os pais ficavam em jejum – fazendo abstinência de carne, peixe e sal, sem trabalhar – até que o umbigo da criança secasse e caísse. Léry menciona que as

⁸⁰ As considerações do autor estão disponíveis no site do ISA - <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/rituais>.

mulheres guardavam apenas um ou dois dias, indo trabalhar em seguida com o filho no colo. Já Soares de Sousa ([1587] 1938: 370) notou ser apenas o pai a observar o pós-resguardo. Assim ele descreveu o processo de pós-resguardo masculino:

o marido se deita logo na rede, onde está muito coberto, até que seca o umbigo da criança; em o qual visitam seus parentes e amigos, e lhe trazem presentes de comer e beber, e a mulher lhe faz muitos mimos, em quanto o marido está assim parido, e não há quem lhe tire da cabeça que da parte da mãe e dizem que se lhe der o ar que fará muito nojo à criança, e que se erguerem e forem ao trabalho, que lhe morrerão os filhos (...)

Yves d'Évreux relatou que as grávidas, |pouroua-bore|, trabalhavam até a parturição. Nesse momento eram cercadas pelas mulheres da aldeia, permaneciam sentadas [de cócoras], até o nascimento do filho. Também para o padre era o marido e não a mulher quem permanecia de resguardo; ela retomava suas tarefas cotidianas. As mulheres da aldeia o visitavam “(...) deitado na rede, para consolá-lo das dificuldades e das dores que sofreu para ter esse filho; ele é tratado como se estivesse muito doente e cansado, sem sair da rede” (D'Évreux [1864] 2009:180-1). As atividades sócio-econômicas eram diferentes para as mulheres e para os homens. Com o objetivo de caracterizar, o que denominaremos sistema de plantio dos Tupinambá, procuramos as formas de manejo, as espécies cultivadas e suas variedades, a época de plantio – quando possível –, enfatizando a relação destas práticas com outros saberes, como a etnoastronomia, a culinária indígena, o modo de viver desse grupo.

O encontro das tradições: criatividade e sofisticação indígena

Após a escolha do melhor lugar, a roça, çó, era preparada a partir da abertura de clareiras. Em seguida, os homens – pois esta era uma tarefa masculina – colocavam fogo e limpavam a área da futura plantação. De acordo com Leonel (2000), o uso do fogo por indígenas é uma técnica integrada, utilizada mais de uma vez nas roças, ao conjunto de suas orientações no manejo dos recursos. Os estudos de Darrel Posey (1987:180) com os Kayapó demonstraram a habilidade e o conhecimento que os indígenas possuíam das queimas, pois ao atear o fogo evitavam o excesso de calor, impedindo o dano às raízes previamente plantadas. Após, as mulheres tupinambá

assumiam a tarefa da roça, do plantio e da colheita. Faziam *çó*, roça de *coivara*⁸¹, de pequena extensão e longe das aldeias (Thevet [1575] 2009: 168). Dos vegetais cultivados, Thevet menciona duas espécies de milho, *abatí*: a primeira dava um tipo de milho grande cujas sementes eram brancas e pretas. Sua colheita realizava-se duas vezes ao ano, em dezembro – próximo a festa de Natal, verão e, no fim do mês de maio – por Pentecostes. Havia o milho miúdo que após quatro meses de semeador, dava uma espiga da grossura de um punho. Para plantá-lo, as mulheres faziam com o dedo um buraco e, colocavam as sementes. Em Léry, encontramos o *abatí*, branco e o vermelho cujo modo de plantio, era fincar uma estaca no chão e enterrar o grão na abertura (Léry [1578] 2009: 141).

Dos tubérculos os cronistas recolheram informações, principalmente, sobre: a mandioca [mandí'oca] e o aipim [aipí], que crescem dentro da terra em três ou quatro meses, tornando-se muito grossas como a coxa de um homem (id. ibid.:139). Além da [Manioch], D'Abbeville ([1614] 1975) menciona as espécies maniók-été e maniók-kaba. Thevet chama a atenção para os conhecimentos genéticos das indígenas ao mencionar que a manihot era um vegetal venenoso e, portanto, necessitava de tecnologia específica para ser consumida⁸². Chernela (1987:151) registra o sistema de intercambio dos cultivares de mandioca (*Manihot esculenta*), entre os Tukano, no rio Uaupés. Em sua opinião, este é um exemplo de planta comum, “cuja rica diversidade genética foi preservada e controlada pelos horticultores indígenas, ao longo de milhares de anos de experimentação”. Suas pesquisas revelaram a existencia de 137 espécies de mandiocas. Atualmente, no Médio e Alto Rio Negro, nas redes de circulação de vegetais, estima-se que a diversidade específica cultivada pelas agricultoras indígenas, esteja entre 300 a 350 cultivares, dessas 150 são de mandiocas (Nogueira et al., 2010). Isto demonstra a importancia desse vegetal na dieta alimentar dos grupos e os saberes tradicionais dos experimentos genéticos das mulheres. Chernela (1987:158) observou que os critérios de produtividade eram: tempo de crescimento e peso total da raiz; a resistência à praga e à predação, entre outros como: o sabor e as considerações culinárias, por exemplo, a facilidade de ralar. Dados da Empresa Brasileira de Pesquisas Agropecuarias (Embrapa) informam a catalogação, no Brasil, até o momento, de quatro mil variedades desta

⁸¹ Também chamadas de itinerantes e rotativas. Caracterizam-se pela corte e limpeza de determinado local, escolhido para fazer a roça (Freire, 2003; Leonel, 2000).

⁸² Sobre essa tecnologia tradicional para extrair as substâncias tóxicas da mandioca brava, ver segundo capítulo.

planta, mantidas em coleções e bancos de germoplasmas de várias instituições brasileiras⁸³.

Um dos aspectos que mais impressionou os viajantes foi o costume de reprodução desse vegetal. “(...) o mais admirável nessas raízes é o modo de se reproduzirem no Brasil” (Léry [1578] 2009:141). Em geral, o plantio era feito com manivas-semente [Manioup], ou seja, do caule da mandioca – técnica ainda hoje utilizada por agricultores indígenas e não-indígenas. “(...) basta quebrar e enterrar um pedaço dele para que, sem maiores cuidados, três meses depois estejam formadas sob a terra as grossas raízes” (Id. ibid.). Léry constatou o crescimento do milho e da mandioca o ano todo, pois os Tupinambá faziam suas bebidas em qualquer estação. Cultivavam espécies de batata-doce, jetýc [Hetich], para Léry ‘o melhor maná dessa terra do Brasil’. Algumas arroxeadas, outras amarelas como o marmelo e ainda as esbranquiçadas. As Tupinambá assim semeavam: cortavam as ramagens em pedaços – pois não dão sementes – e os plantavam, obtendo assim, tantas raízes quanto pedaços se cultivavam. (Id. ibid.:181). Do repertório de narrativas tupinambá que circulavam no período colonial, Thevet selecionou algumas, cujo informante o cronista não teve o interesse de esclarecer quem era, nos ajudam a pensar determinadas características e concepções do “modo tupinambá de plantar”.

Ancião Tupinambá que vivia em território hoje denominado de Rio de Janeiro:

Origem de alguns vegetais

Houve um tempo (disse ele) em que uma grande fome se abateu sobre a terra. Os habitantes morriam quase todos de fome, dentre os quais uma pobre mulher, carregada de filhos, que enviava ao campo a fim de encontrarem ervas de que pudessem viver. Eis que a eles se apresentou outra criança, desconhecida. Pensando que tinha vindo para passar à frente deles na sua busca, lançaram-se sobre ela e se puseram a bater-lhe. Mas, enquanto lhes batiam, o menino fazia chover sobre eles umas raízes, a que chamam Yetic, e que são como o nosso rábano, milho da espécie que denominam Avaty, e legumes que são como ervilhas e favas e que conhecem por Comendra. E vendo que cessavam de bater-lhe, e como que atônito por esse fato miraculoso, incitava-os a continuar, para que ganhassem mais. Proibiu-lhes contar o

⁸³ Mais informações acessar o site da Embrapa Mandioca e Fruticultura <http://www.cnpmf.embrapa.br/>

acontecido a qualquer pessoa, inclusive à sua mãe, a fim de que (disse) todos se admirassem de vê-los tão gordos e em bom estado. Nisso lhe obedeceram. Mas a mãe, curiosa de saber onde os filhos encontravam tantos víveres e de que modo se mantinham tão nédios, seguiu-os, e descobriu o mistério da luta. E, estando seus filhos saciados, foi ela recolher o que tinham deixado, e tudo semeou e plantou. De modo que, dessa época em diante, nunca mais passaram falta de víveres em toda aquela região. Disse o velho que o próprio Maire-monan⁸⁴ se tinha transformado em menino para aliviar com seu ensino a necessidade do povo.

Portanto, para os Tupinambá a origem da batata-doce *jetýc*, milho *abatí*, feijões *comandá* seria de um menino, melhor de Maire-monan metamorfoseado de criança.

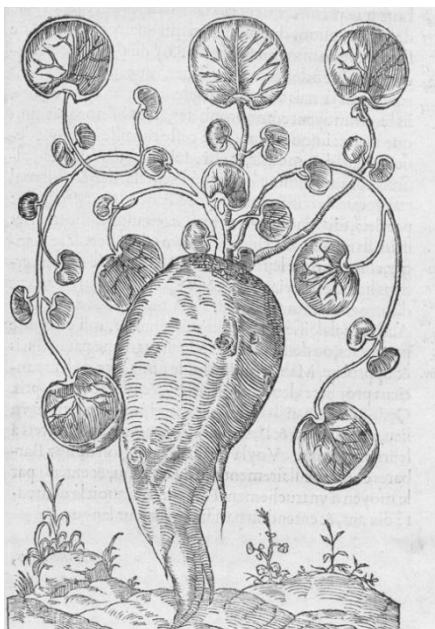


Figura 20: Jetýc (Thevet, 1557)

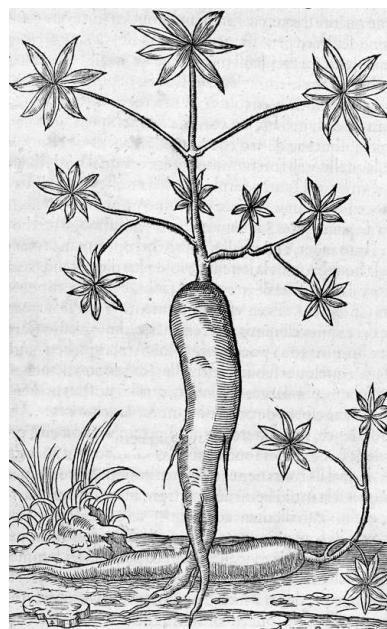


Figura 21: Mandíoca (Thevet, 1557)

Em suas roças plantavam ainda: algodão |amynijúb|, taioba |tajáóba|, amendoim |mandubí|, cará ou inhame, jerimum ou abóbora, comandáguaçu e comandámirĩ – espécies de feijões, pimentas |*Quéin Apoua*|, |*Quéin Boucoup*|, entre outros cultivares. Também consumiam diversos frutos, cujos sabores, cheiros seduziram os europeus. Dentre eles mencionamos o abacaxi |nanã|, a banana |pacóba|, cajá |acajá|, maracujá |margoyaba|, o caju |acajú| e suas variedades descritas por d'Abbeville. Enfatizamos que

⁸⁴ Herói cultural da Mitologia Tupinambá.

os saberes agrícolas, para os grupos indígenas, estão entrelaçados aos demais conhecimentos sobre o mundo em que vivem, ou seja, são ligados aos seus modos de vida, organização social, seus valores e suas teorias sobre o universo (Oliveira, 2000). Um exemplo desta articulação de conhecimentos é a importância da astronomia na criação de concepções de manejo ambiental, elaboradas e vivenciadas em seguidas gerações, como explica o ancião Makuna Ignacio Valencia (2010:24).

Para nosotros es costumbre seguir las constelaciones, para medir el tiempo y lo que va sucediendo en cada época del año. Por eso nuestros ancestros miraban las constelaciones, y decían en qué época estaban y qué época venía, y de acuerdo a eso, sabían qué estaba sucediendo en la selva, con los animales, los peces, el hombre y el río”⁸⁵.

São refinadas práticas que orientam o cotidiano, a vida: a abertura de novas roças, o tempo das queimadas, o plantio, a colheita, a caça, a boa época para pescar. O ciclo lunar e das constelações, a época de florescimento e frutificação dos vegetais, o período de chuvas e verões, a piracema dos peixes são, portanto, marcadores naturais (Silva et al, 2010). Conhecimento vital para a coexistência de todos os seres vivos.

Os Tupinambá conheciam e acompanhavam os ciclos dos astros e estrelas. Quem melhor registrou o seu sistema astronômico foi Claude d’Abbeville. “Poucos entre eles desconhecem a maioria dos astros e estrelas de seu hemisfério; chamam-nos todos por nomes próprios, inventados por seus antepassados” (D’Abbeville [1614] 1975: 246). No seu livro, o padre, anotou, apenas, algumas referências astronômicas conhecidas dos indígenas da ilha do Maranhão: o sol, *cuaracy* |Koärassuh|; a lua, *jacý* |Yässeuh|; as plêiades, *seixu* |Seychou|; planeta Vênus, *jacý tatá guaçu* |Yässeuhtata ouässou| e, diferentes constelações: *tapití* |Tapity| – da lebre; *urubú* |Ouroubou| – talvez seja a do corvo; *caí* |Cay| – do macaco; |Crussa|, curuçá, da cruz; *tuibaé* |Tuyvaë|, do Homem Velho, etc. Segundo Afonso Germano (2006) o conjunto de conhecimentos etnoastronômicos deste grupo é muito semelhante ao dos Guarani e de diversas outras etnias da família Tupi-Guarani. As observações diárias do céu indicavam aos Tupinambá fenômenos cíclicos da natureza, como a época das chuvas. “Não há quase estrela no céu que eles não conheçam, sabem prever a chegada das chuvas, e outras

⁸⁵ Um dos nossos costumes é observar as estrelas, para contar o tempo e o que está acontecendo em cada época do ano. Por isso, nossos ancestrais olhavam as constelações e diziam a época que estavam, a que viria em seguida. De acordo com isso, sabiam o que estava acontecendo na floresta, com os animais, os peixes, o homem e o rio. Tradução livre do original.

estações do ano” (D’Évreux [1864] 2009:163). O surgimento de Seichu ou Sete Estrelo, as Plêiades, anunciava, para eles, a chegada da chuva, em poucos dias. A partir do seu aparecimento também contavam os anos. O intervalo de tempo de um ano a outro era marcado pela aparição da constelação e o seu desaparecimento no céu (Germano, 2006). “Contam seus anos pelo nascimento Heliaco das Plêiades, que denominam ceixu e por isso chamam o ano pelo mesmo nome” (Marcgrave e Piso, [1648] 1948: 269).

Conforme Marcgrave e Piso os Tupinambá do Maranhão contavam suas idades a partir da castanha de caju. “(...) passam, porém guardar o número de sua idade em anos, alguns anos correspondem a uma castanha de Acajú, a qual eles mesmos chamam Acajú acaya, e também Acaiuti e Itemboera”⁸⁶ (id., ibid.). No Dicionário Português Brasileiro, de 1795, encontramos os verbetes *Seixu* e *akaiú* como designativo de ano, em Tupi antigo. Isso explica as diferenças de concepções, registradas por alguns autores, entre os Tupinambá do Rio de Janeiro e do Maranhão. A estação das chuvas estaria associada à época do plantio (D’Évreux [1864] 2009:260). “As sementes crescem e se desenvolvem rapidamente, e faz-se então a colheita ou seara”. Neste período, o padre francês relata que os indígenas caçavam algumas espécies de formigas, quando elas “se colocam em movimento”. As que voavam eram coletadas, com as mãos, por homens, mulheres, rapazes e moças. Outras, no entanto, eram apanhadas de modo singular por mulheres e moças.

“(...) elas se sentam à entrada da caverna e entoam uma melodia, convidando aqueles formigões a saírem. Pedi ao intérprete que traduzisse para mim aquela canção, que diz o seguinte: “Vem, meu amigo, vem ver a bela moça, ela vai te dar avelãs (castanhas)”. Elas repetem essas palavras enquanto as formigas vão saindo e são apanhadas” (id., ibid.:282).

O conhecimento que possuíam sobre a relação entre a lua e as marés determinava o tempo da piracema de alguns peixes e, a pesca dos mesmos. “Eles atribuem à Lua o fluxo e o refluxo do mar e distinguem muito bem as duas marés cheias que se verificam na Lua cheia e na Lua nova, poucos dias depois” (D’Abbeville 1614: 319). Na época em que o padre escreveu seu livro, desconhecia-se na Europa a influencia da lua nas marés (Lima, 2005:11). De acordo com a pesquisadora, Isaac Newton foi o primeiro a mostrar como as forças geradoras das marés funcionam. Serafim Leite (2004:361) diz que no rio

⁸⁶ As palavras também foram grafadas, pelos autores, da seguinte maneira: Acaguacaya, Acajuti e Itimaboera, respectivamente.

Magé/RJ – época da desova –, na lua nova, os indígenas pescavam tainhas e corimás, durante a maré baixa. Para isso, fechavam parte do rio – cerca de uma légua antes deste desaguar no mar – e batiam uma quantidade expressiva de timbó “com varas e esteiras”. Após a ação do veneno, recolhiam grande número de peixes. Isto na *Piraiqué*, ou seja, ‘na entrada de peixe’. “Os índios chamam piracema a este tempo de desova. Nesta época partem eles todos para a guerra, tanto os tupinambás como os seus inimigos, e durante a marcha apanham e comem os peixes” (Staden [1557] 1974:125). O autor menciona que a pesca envolvia duas mil pessoas e era decidida 15 a 20 dias antes, na “Câmara”. Ainda hoje, essa técnica é empregada por vários grupos indígenas, no Brasil, para consumirem peixes. Os métodos de captura dos animais eram variados: com flechas, no mar com jangadas, periperí (Léry [1578] 2009:169) ou com espinhos presos a linhas feitas de tucum, algodão (id. ibd.; Thevet [1557] 1978:95). Após o contato foram incorporadas – ao jeito tradicional de caçar e pescar dos Tupinambá – as tecnologias dos europeus, como anzóis |*pindá*|, redes, armas de fogo, entre outras.

Com base na documentação histórica reunimos algumas informações sobre o manejo ambiental dos Tupinambá⁸⁷. Mediante esses dados elaboramos um modelo de calendário ecológico, com determinados saberes e práticas que realizavam.

⁸⁷ A partir do cruzamento de dados fornecidos pelos europeus, elaboramos uma proposta de calendário Tupinambá. No entanto, somos conscientes das lacunas e, mesmo das incoerências das informações deixadas pelos autores.

CALENDÁRIO TUPINAMBÁ

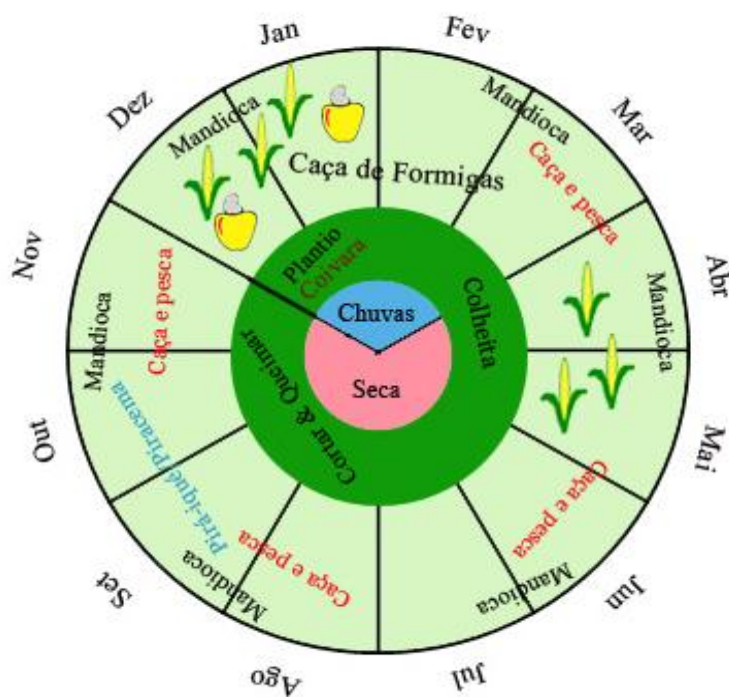


Figura 22: Calendário ecológico

A alimentação tupinambá parecia ser muito diversificada. A base alimentar era composta por farinhas de mandioca, cujo modo de preparo dependia da finalidade (Léry [1578] 2009: 140): uma menos cozida e macia *uí-púb* |Ouy-pou| – “farinha mole”, consumida no dia-a-dia e *u-íatã* |Ouy-entan| – “farinha dura”, conhecida como farinha de guerra, consumida nas longas viagens às guerras, nas visitas aos parentes distantes, etc. Com uma maneira particular de preparar os alimentos, faziam mingaus, assavam, cozinhavam caças e peixes, caranguejos, ostras. Com a técnica especial de conservação das carnes, moquéim – |moca’ ã|, não salgavam as carnes como os europeus. Diziam que o sal encurtava a vida (Thevet [1575] 2009:107). “(...) para evitar que apodreçam, cortam-nos logo em pedaços e os moqueiam durante mais de vinte e quatro horas, às vezes, até que as partes internas fiquem tão assadas quanto as externas” (Léry [1578] 2009:149). “Cozinham a carne por longo tempo, e nunca comem carne mal assada. Nesse ponto são mais cuidadosos que os franceses” (D’Évreux [1864] 2009:218). Conforme Garnelo (2009) o moqueado – caça ou pesca – é progressivamente desidratado, em função da exposição prolongada ao calor. Segundo a pesquisadora os

Baniwa⁸⁸, que não pertencem ao tronco tupi-guarani, praticam essa técnica de armazenamento de carnes. Estas ficam dispostas acima dos fogões à lenha – denominados de *moquentá* – desidratando no calor. Passado um tempo ficam muito duras e, permanecem conservadas até o consumo. Para isso, as mulheres Baniwa dispõem de uma ‘engenhosa solução’: o moqueado é submetido a novo cozimento, reidratando-o por meio deste processo. Assim, essa técnica culinária promove a ampliação do cardápio das famílias e atende outras finalidades, apontadas por Luiza Granelo como: aproveitamento ao excedente pescado e caçado, nas épocas de fartura, – caso não seja consumido num único dia –, evitando o desperdício e, para a organização das festas, nas quais são convidadas muitas pessoas, o que demanda armazenamento prévio de grande quantidade de peixes e caças moqueados. É interessante notar, o quanto algumas estratégias de produção de alimentos e práticas culturais de grupos indígenas distintos são muito próximas, mesmo entre aqueles de famílias linguísticas diferentes.

Para dar mais sabor à comida, durante as refeições, os Tupinambá consumiam como acompanhamento, *juquiráí* |Jukýra|, um tempero feito de pimenta moída com sal. Apreciavam tartaruga no casco, sem retirar as vísceras, o que a tornava ainda mais saborosa. Caçavam antas – *tapi’iručú*, veados – *syguaçú*, paca, tatu, *tapití*, lagartos, sapos e diversos pássaros. “As carnes que mais apreciam são as de animais selvagens, roedores de diversas qualidades e tamanhos, certas espécies de sapos maiores que os nossos, jacarés e outros bichos, levando-os inteiros ao fogo, peles e entranhas inclusive” (Thevet [1557] 1978:105). Possuíam algumas restrições alimentares. Segundo seus costumes não consumiam animais de corrida, passos ou vôos lentos. Isso os tornaria vagarosos nas guerras como os patos, peixes e arraias (id. *ibid.*:107; Léry [1578] 2009: 157).

Um dos pratos mais típico dos Tupinambá e, muito divulgado na Europa, no período colonial, era ‘inimigo moqueado’. Os rituais de antropofagia eram esperados por todos. Fundamentais na cosmologia deste grupo os festim canibais, além de exigir a participação de todos, envolvia técnicas de conservação da carne para os aliados que moravam distantes (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 2009: 85-6). Segundo os

⁸⁸ Os Baniwa vivem na fronteira do Brasil com a Colômbia e Venezuela, em aldeias localizadas às margens do Rio Içana e seus afluentes Cuiari, Aiari e Cubate, além de comunidades no Alto Rio Negro/Guiana e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos (AM). Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/baniwa>

autores o ato de provar da carne do inimigo, é uma forma de qualificar os devedores – homens, mulheres e crianças –, como possíveis vítimas da próxima matança.

É certamente a comensalidade antropofágica que delimita as unidades bélicas e que assim, de uma certa maneira, forma ou confirma as unidades sociais. A antropofagia que “confirma nos ódios” aparece como um modo de produzir “inimigos mútuos (id., *ibid.*:86)

Os preparativos começavam muito antes do dia de execução do cativo. Convidavam para a cerimônia os parentes, vizinhos, familiares. As mulheres colocavam em circulação parte dos saberes culinários que possuíam: o mingau de vísceras, os cativos moqueados, a fabricação do cauim. Após, o esfacelamento do crânio, o corpo do cativo era esquartejado e as partes consumidas. Segundo Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009: 79) afirmam a existência de duas regras, que presidiam o banquete antropofágico. Primeiro: nada era desperdiçado do morto e todos – parentes, amigos, aliados, homens, mulheres, crianças – deviam participar do ritual. A única exceção era o matador, pois este se retirava em resguardo, prolongado e rigoroso, era escarificado e recebia um novo nome.

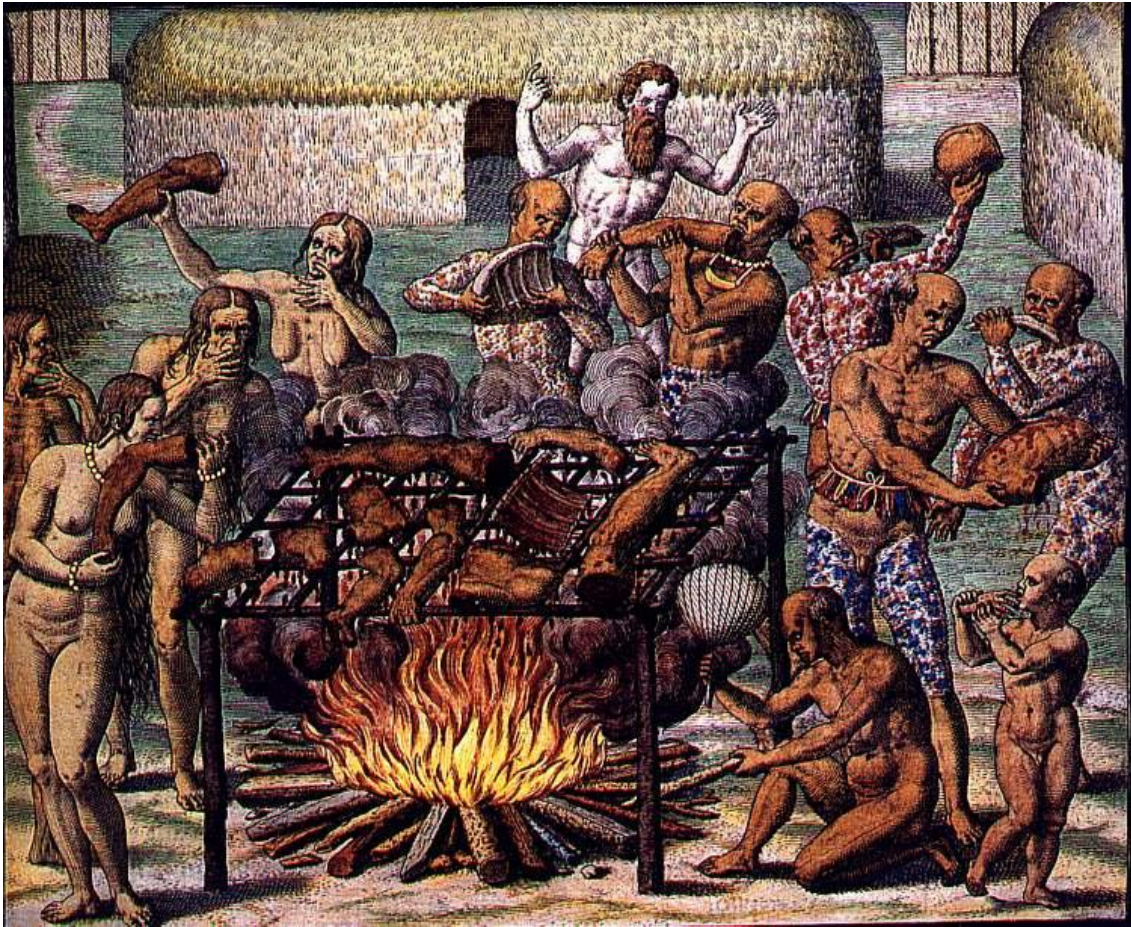


Figura 23: Preparo da carne humana no moquém. (Theodor de Bry, 1592).

A vingança consistia num aspecto importantíssimo do jeito de ser e viver dos Tupinambá. De acordo com Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009: 93), a vingança existia não como um combate contra a morte, ou seja, para resgatar o fluxo destruído do tempo e, sim, para existir futuro – morrer para haver vingança. Na perspectiva dos autores a vingança é o motor do porvir. Ela é “uma mnemotécnica, mas é mobilizada para a produção de um futuro”. Deixada pelos antepassados a vingança conecta passado, presente e posteridade. Abandoná-la é romper com o passado, mas fundamentalmente não ter futuro. A memória, concluem os autores, surge não como um fim em si mesma, mas como um motor, para novas vinganças. Logo, o imprescindível para os Tupinambá era a persistência da relação com o inimigo e não o resgate da memória daqueles que se foram. Portanto, o detentor da memória do grupo é o inimigo.

(...) a memória do grupo (inscrita nos nomes que se tomaram, nas carnes tatuadas, nos cantos e discursos em que se recapitulam quantos se mataram e

se comeram) é uma memória dos inimigos. Os inimigos passam a ser indispensáveis para a continuidade do grupo, ou melhor, a sociedade tupinambá existe no e através do inimigo (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 2009:93).

Nos repastos antropofágicos consumiam difusamente bebidas fermentadas. Entre as suas receitas encontramos o modo particular, com o qual faziam o *cauim*. Em Léry (Léry [1578] 2009:143) anotou o seguinte processo:

Após a colheita da mandioca, esta era descascada e cortada em pedaços. Em seguida, ferviam e deixavam esfriar. Acocoradas as mulheres tupinambá mastigavam a mandioca cozida, jogando em outra vasilha. Depois levavam, novamente, ao fogo em grandes potes de barro, sempre mexendo até que tudo estivesse bem cozido.

Sobre a importância da bebida Soares de Sousa ([1587] 1938: 376) observou:

Este gentio é muito amigo do vinho, assim machos como femeas, o qual fazem de todos os seus legumes, até da farinha que comem; mas o seu vinho principal é de uma raiz a que chamam aipim, que se coze, e depois pisam-na e tornam-na a cozer (...); a esta água e sumo destas raízes lançam em grandes potes, que para isso tem, onde este vinho se coze, e está até que se faz azedo” (Soares de Sousa [1587] 1938:376)

Durante as *cauinagens* – nome dado pelos europeus as cerimônias indígenas – apreciavam o *cauim* morno. Essas festas são momentos significativos da vida dos Tupinambá, nos quais se reencena as tradições. Ocasões em que a comunidade bebia *cauim*, dançava, cantava. D’Abbeville relata que a dança era o primeiro exercício dos maranhenses. Descreveu o modo como dançavam, o uso de instrumentos musicais para ‘marcar o compasso’ – o maracá –, a entonação da voz e sobre os temas cantados. Mapeando os estudos de músicas tradicionais no Brasil Rosangela Tugny (2007) lista uma série de características com as quais os grupos sociais transmitem seus repertórios sonoros. Para os grupos indígenas não existem noções de autoria e obra criada entre seus praticantes. Os repertórios são construídos a partir de aparatos, coreografias, gestuais. A performance – momento de aprendizagem – envolve escolhas coletivas onde o público e a cena não se separam. A prática musical constrói, cria, produz a sociedade. Não é uma mera expressão destas sociedades. Ela define estatutos, cria relações. Geralmente as práticas e competências concentram-se em um mesmo agente. Entre os Kuikuro existem os mestres de canto (*eginhoto*) responsáveis pela execução de dezenas,

até centenas de cantos nas festas xinguanas. Para memorizar esse precioso acervo musical levam-se anos, décadas dedicados ao aprendizado dos cantos (Fausto e Franchetto, 2008: 79).

Jean de Léry foi um dos primeiros a transcrever os cantos indígenas. Seus registros de música tupinambá estão entre os mais antigos estudos – se assim considerarmos – de etnomusicologia brasileira (Menezes Bastos, 2007). O francês transcreveu em pauta de quatro linhas, costume da época, trechos de cantos, que inspiraram uma sarabanda composta por um famoso compositor renascentista francês (Tugny, 2007: 128). Para Rosângela Tugny o calvinista ponderou apenas as alturas, entre as qualidades do fenômeno sonoro, desconsiderando vários outros aspectos importantes da complexidade das músicas indígenas. A pesquisadora apontou esse gesto como um dos desafios bastante problematizado por estudiosos de músicas tradicionais: a forma pela qual a tradição ocidental preparou o ouvido de músicos, intérpretes, ouvintes, para escutarem as estruturas sonoras segundo suas lógicas, ignorando outras formas – inclusive mais lúdicas – de construção e organização musical.

Numa cerimônia proibida às mulheres e crianças, na Casa dos Homens, realizada na aldeia de |Cotigua|, os Caraíbas incitavam homens e jovens à guerra. Léry narra, com minúcias de detalhes, momentos desse ritual. Da Casa das mulheres ouvia-se a fala dos xamãs. Por horas escutavam os ruídos muito baixos. Determinado momento as mulheres puseram de pé, os homens pouco a pouco elevaram a voz e “os ouvíamos claramente cantar todos juntos e repetir frequentemente uma interjeição de encorajamento: *He, he, he, he.*” (Léry [1578] 2009: 208). As mulheres, até então silenciadas, respondem – para espanto dos franceses – com a voz trêmula: *He, he, he, he*, aumentando o tom da voz, dançavam. Quando os homens calaram-se, as mulheres também cessaram as suas vozes. Em seguida, todos voltaram juntos, a cantar harmoniosamente. Seduzido pela música indígena, Léry decide ir à casa dos homens para presenciar de perto a performance masculina desse ritual. Mesmo proibido, insiste, pois confiava na amizade dos bons velhos que moravam nessa aldeia. Contemplando a cena descreve o modo como os homens dançavam. Faziam uma roda e ficam próximos uns dos outros. Sem sair do lugar, curvam-se para frente, movendo apenas a perna e o pé direito. Cada um colocava a mão direita sobre as nádegas. Suspendiam um pouco o corpo e assim cantavam e bailavam. No meio da roda ficavam três, às vezes quatro karaíbas, “ricamente adornados de vestimentas, cocares, e braceletes” feitos da plumagem de diversas aves,

com o Maracá na mão. Saltando e recuando – não se mantinham no mesmo lugar como os demais –, paravam apenas para pegarem uma espécie de vara de madeira, em cuja extremidade havia petum – seca e acesa. Fumavam e sopravam a fumaça nos presentes, dizendo-lhes: “Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força”.



Figura 24: Dança de indígenas Tupinambá (Jean de Léry, De Bry, 1592).

Por mais de duas horas os quinhentos ou seiscentos Tupinambá não cessavam de dançar e cantar. Léry chama a atenção para a cadência e estribilho repetido: *Heu, heuäre, heurä, heuäre, heurä, heurä, oueh*. Para finalizar, batiam com o pé direito no chão com força, cuspiam para frente. Com a voz rouca pronunciavam: *He, hua, hua, hua*, em único som.

Seus cantos – segundo o intérprete de Léry – lamentavam os antepassados mortos e celebravam a valentia dos Tupinambá. Diziam que os encontrariam, depois da morte,

num lugar para além das montanhas onde *todos* dançariam e se alegrariam (id. *ibid.*: 210). Em outro fragmento, transcrito pelo calvinista, mostra que o repertório de cantos desse grupo, era variado e, que tratavam também da natureza, os animais, plantas, da diversidade ecológica.

Piráguaçú á gué, camurupíguaçú á gué |Pira-ouassou à oueh: kamouroupouy-ouassou à oueh| – Piráguaçú [espécie de peixe] é muito bom de comer. (p.166)

Segundo d'Abbeville os cantos deste grupo eram louvores às árvores, pássaros, peixes e diversos animais, de tal modo “cantam seus combates, suas vitórias, seus triunfos e outros feitos guerreiros, tudo o sentido de exaltar o valor militar” (D'Abbeville [1614] 1975: 237). Nesse sentido, parte das canções tupinambá são verdadeiros tratados etnobiológicos, assim como a música de outros grupos que não são de filiação tupi-guarani como os Tikmũ'ũn⁸⁹, Maxacali de Minas Gerais, que preservam nos cantos a terra, os recursos naturais, do seu território devastado. Com músicas e palavras preservam vivos, na memória, a riqueza inestimável da Mata Atlântica (Tugny, 2010: 11). Os grupos indígenas são detentores de riquíssimos sistemas de conhecimentos, que entrelaçados, se materializam na forma de cantos, danças, poesias, artefatos, alimentos, remédios. Técnicas e saberes tradicionais perpetuados por diversas formas de transmissão de conhecimentos, entre as gerações. Tendo em vista a importância desse patrimônio cultural – nas dimensões material e imaterial – para a ampliação das informações sobre os grupos indígenas que habitavam o Brasil, antes da chegada dos europeus, buscamos, neste capítulo, recuperar e discutir algumas especificidades do jeito de ser e viver dos Tupinambá. Mais do que mostrar a riqueza, a beleza e sabedoria deste grupo, buscamos refletir sobre a complexidade, sofisticação e criatividade do pensamento ameríndio. Essa reflexão foi realizada a partir do registro e da coleta de tradição oral, do conjunto de expressões orais da cultura tupinambá nas crônicas francesas, dialogando com outras fontes coloniais e com autores contemporâneos, especialmente com os etnólogos.

⁸⁹ Os Tikmũ'ũn, mais conhecidos como Maxakali, são falantes da língua Maxakali e vivem no extremo nordeste do estado de Minas Gerais (Tugny, 2010: 11).

Considerações finais

O estudo das narrativas e etnosaberes indígenas em fontes documentais do período colonial brasileiro é um campo ainda pouco explorado. Conscientes das limitações assinaladas ao longo da dissertação, nos perguntamos se seria possível identificar as vozes tupinambás, recuperando nessas narrativas formas de expressão do pensamento, dos saberes e das práticas culturais desses índios. Para além das vozes, encontramos dezenas de ameríndios – homens, mulheres, jovens, crianças, que ao longo dessa pesquisa, procuramos destacar, quando possível: quem foram, o que disseram, onde viviam, bem como seu papel de agentes do processo histórico, salientando algumas estratégias de 'negociação' criadas pelos índios a partir do encontro com europeus.

Enfocando o olhar no papel ativo e criativo dos índios, repensamos, a partir de um diálogo interdisciplinar, a dinâmica da vida social e da construção de identidades nas interações franco-tupis, nos séculos XVI e XVII. Longe de poderem ser compreendidos a partir de visões essencialistas, os índios são protagonistas que dialogaram com os novos tempos, apropriando ou rejeitando elementos disponíveis no repertório cultural do invasor como, por exemplo, seus códigos discursivos, retóricos. Assim dotados de fala, criaram um tipo de discurso peculiar, sedutor. O *discurso destinado aos 'extraños'* deve ser compreendido como resultado de disputas simbólicas, no contexto de colonização, e não simplesmente como ferramenta de validação dos projetos de conquista e catequização europeus.

No campo dos conhecimentos e práticas culturais, cabe ressaltar que não era nossa intenção exaurir todas as possibilidades de análise dos saberes presentes na documentação histórica. Discutimos aquelas que julgamos mais relevantes para esse estudo, priorizando temas pouco abordados em trabalhos já existentes sobre os Tupinambá. É importante observar que os limites das crônicas não permitem conclusões mais aprofundadas acerca da cosmologia, do pensamento simbólico desses índios. No campo da etnotaxonomia, por exemplo, a comparação das categorias indígenas com o conhecimento científico – através da análise dos verbetes tupi, a partir dos glossários - revelou um sistema de classificação pautado, principalmente, nas características físicas de espécies animais e vegetais, sem nenhuma evidência de categorias com outras significações simbólicas.

A insuficiência dos dados, portanto, mantém opaca parte significativa da lógica e complexidade do pensamento tupinambá. É preciso reconhecer que esse aspecto não era, inicialmente, objetivo da dissertação. No decorrer da pesquisa, notamos ser possível fazer algumas considerações mediante cotejo com outros documentos históricos e pesquisas atuais sobre grupos indígenas, principalmente aqueles cujas línguas pertencem à família linguística tupi-guarani. O estudo de cosmologias ameríndias próximas pode nos remeter a um conhecimento mais profundo da visão de mundo, das expressões e práticas culturais que configuram o 'jeito de ser e viver' dos Tupinambá. Acreditamos ser esse um caminho possível para diluir a opacidade das informações, bem como preencher algumas lacunas existentes.

Envoltos como numa trama, numa rede, na perspectiva indígena, os saberes se articulam com os aspectos sociais, políticos, culturais, de uma forma diferente daquela do nosso modo de vida. Percebemos que os conhecimentos tupinambás sobre a biodiversidade estão relacionados ao jeito de nomear as aldeias, ao modo de identificar as pessoas, à arte da cura, à astronomia, à subsistência, à culinária, à cosmologia, etc. O conhecimento de um implica a percepção de outros. A complexidade e criatividade do pensamento dos índios, no período de colonização, entretanto, necessitam ser melhor investigadas no futuro. Ao propor uma reflexão voltada para os narradores indígenas e o modo como os Tupinambá sistematizam, organizam, classificam alguns domínios da vida cultural – etnotaxonomia, onomástica, entre outros –, buscamos uma maneira de compreender a riqueza de suas práticas tradicionais, recolhidas pelos franceses, que circulavam no âmbito da oralidade no Novo Mundo.

Enfim, longe de esgotar as possibilidades de pesquisa, apenas esboçamos um caminho de investigação sobre o passado ameríndio. Neste, privilegiamos uma abordagem com ênfase nos Tupinambá e seus etnosaberes. Trata-se, sobretudo, de perceber e interpretar os processos e as experiências coloniais a partir do universo indígena, estabelecendo um diálogo entre passado, presente e futuro.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

ACUÑA, C. *Nuevo Descubrimiento del gran rio de las Amazonas el qual fué y se hijo por ordem de Su Majestad, el ano de 1639 por la provincia de Quito en los reynos de Peru* Madrid: Imprensa del Reyno, 1641. Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Set. de 2010.

ANCHIETA, José de. *A arte de grammatica da língva mais vsada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio Mariz, 1595. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/> Acesso: Out. de 2009.

D'ABBEVILLE, Claude. *L'Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. [1614] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

D'ÉVREUX, Yves. *Suite de l'Histoire des choses mémorables advenues en Maragnan, és années 1613 & 1614*. [1864] Disponível em: www.gallica.bnf.fr Acesso: Mai. de 2009.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*. [1578] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

THEVET, André. *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommee Amerique*. [1557] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

_____. *La cosmographie universelle*. [1575] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

Fontes secundárias

ABREU, Regina. [2003] “*Tesouros humanos vivos*” ou quando as pessoas transformam-se em patrimônio cultural – notas sobre a experiência francesa de distinção do “*Mestre da Arte*”. In: ABREU, R. e CHAGAS, M. (orgs.) *Memória e Patrimônio – Ensaio contemporâneos*. Lamparina, 2009, pp.83-96.

AGOSTINI-COSTA, T. da S. et al *Caju, identidade tropical que exala saúde*. Disponível em: <http://www.embrapa.gov.br/embrapa/imprensa/artigos/2005/> Acesso: Nov. de 2010.

- ANCHIETA, José de, [1554-68] *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões (1554-1594)* Belo Horizonte, Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1988, p.209.
- ALMEIDA, M. R. *Pereirina: o primeiro alcalóide isolado do Brasil? Caracterização de alcalóides em extratos etanólicos de Geissospermum vellosii por CLAE e EM-IES*. (Dissertação de mestrado, UFRJ, 2007).
- ALMEIDA, M. R. et al. *Pereirina: o primeiro alcalóide isolado do Brasil*. *Ciência Hoje*, v. 40, n. 240, Ago. de 2007, p. 26-31.
- AMOROSO, M. *A primeira missa: Memória e xamanismo na Missão Capuchinha de Bacabal (Rio Tapajós 1872-82)*. In: Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural. P. Montero (Org.). São Paulo: Ed. Globo, 2006.
- AUGRAS, M. *Imaginária França Antártica*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: vol. 4, n. 7, 1991, p.19-34.
- BARBOSA, R. S. Notas. In: André Thevet. [1575] *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.48-54. (Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII).
- BARBOSA RODRIGUES, João. *Mbaé kaá tapiyeta enoyndua ou a botânica e a nomenclatura indígena*. A Botânica: nomenclatura Indígena e Seringueiras. [Ed. fac-similar], Rio de Janeiro: IBAMA/Jardim Botânico Rio de Janeiro, 1905.
- BASSO, E. B. *O que podemos aprender do discurso Kalapalo sobre a “História Kalapalo?”* In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (Orgs.) Os povos do Alto Xingu – História e Cultura. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001, p.293-307.
- BENJAMIN, W. *O Narrador*. In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1987., v. 3.
- BERREDO, B. P. de. *Annaes Históricos do Estado Maranhão*, Lisboa: Francisco Luiz Ameno, 1749.
- BÍBLIA SAGRADA. Trad. Padres Capuchinhos de Lisboa. Nova Edição Papal. Nort Carolina, Stampley Enterprises, 1924, p.1065.
- BORGES, L. C. *Evolução do registro do tempo*. *Scientific American – Ed. Especial*. *Etnoastronomia*. São Paulo, n. 1, p. 39-45, s/d.
- CALLADO, A. A. *450 anos de rivalidade*. In: André Thevet. [1575] *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.19-23. (Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII, v. II).

CALAINHO, D. *Jesuítas e Medicina no Brasil Colonial*. Tempo, Rio de Janeiro, n. 19, 2005, p.61-75.

CAMPOS, M. D. Etnociência, Etnografia e Saberes Locais. In: M. C. de C. B. Fantinato (Org.) *Etnomatemática – novos desafios teóricos e metodológicos*. Niterói: Editora da Uff, 2009, p. 69-84.

CARDIM, Fernão. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, Edusp, 1980.

CARDOSO, W. T. *O céu dos Tukano na escola Yupuri construindo um calendário dinâmico*. (Tese de doutorado, São Paulo, PUC, 2007).

CARNEIRO DA CUNHA, M; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*. In: M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009, p. 77-99.

CARNEIRO DA CUNHA, M. *Imagens de índios do Brasil no século XVI*. São Paulo: Cosac Naify, 2009a, p.179-200. [1991]

_____. *Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico*. In: M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009b, p. 301-10.

_____. *“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*. In: M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009c, p. 311-373.

_____. *Xamanismo e tradução*. In: M. Carneiro da Cunha. *Culturas entre aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naif, 2009d, p. 101-13.

_____. *Introdução*. In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.09-24.

CARRARA JR., E.; MEIRELLES, H. *A Indústria Química e o Desenvolvimento do Brasil*. São Paulo: Metalivros. 1996, p.1560.

CHERNELA, J. *Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno)*. In: *Suma Etnobiológica Brasileira*. Berta Ribeiro (Org.). Petrópolis: Vozes, 1987.

CLASTRES, P. *O dever da palavra*. In: *A Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naif, 2008.

CLASTRES, H. *Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani*. Trad. Renato J. Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

- CONTURSI, M. E. & FERRO, F. *La narración: usos y teorías*. Bogotá: Norma, 2000.
- CORRÊA, M. P. *Dicionário das plantas úteis do Brasil e das exóticas cultivadas (6 v.)*. Rio de Janeiro: IBDF, 1984.
- D'ABBEVILLE, C. [1614] *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975.
- DAHER, A. *A conversão dos Tupinambá entre a oralidade e a escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre: ano 10, n. 22, p. 67-92, jul./dez. 2004.
- _____. *O Brasil Francês – As Singularidades da França Equinocial 1612-1615*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- DENEVAN, W. M. *The Native Population of the Americas in 1492*. Madison, The University of Wisconsin Press, 1976.
- DENIS, Ferdinand. *O padre Yves d'Évreux e as primeiras missões no Maranhão*. In: D'ÉVREUX, Y. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel, p. 349. Coleção (Os Franceses no Brasil, v.4). [1864]
- D'ÉVREUX, Y. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel, p. 349. Coleção (Os Franceses no Brasil, v.4). [1864]
- EMMERICH, M. & EMMERICH, C. *Urucu (Bixa Orellana L.) no Alto Xingu*. Bradea, 6 (26): 232-6.
- FAUSTO, C. e FRANCHETTO, B. *Tisakisü – tradição e novas tecnologias da memória*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2008.
- FAUSTO, C. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Editora da USP, 2001.
- _____. *Fragmentos de História e Cultura Tupinambá – Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: M. Carneiro da Cunha (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.381-96.

- FLEISCHMANN, U. ASSUNÇÃO, M. R. e WENDT, Z. *Os Tupinamba: realidade e ficção nos relatos quinhentistas*. In: Revista Brasileira de História. São Paulo: Marco Zero, 1984, p. 125 a 145.
- FERNANDES, F. *A Organização Social dos Tupinambá*. Brasília: Editora Unb, 1989 [1948].
- FERREIRA, L. M; NOELLI, F. S. *João Barbosa Rodrigues: Precursor da Etnoclassificação na Arqueologia Amazônica*. In: Amazônica, 1 (1); 68-95, 2009.
- FERREIRA, Alexandre R. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1974.
- FRANCHETTO, B. (Org.) *Ikú Ûgühütu Higei – Arte gráfica dos Povos Karib do Alto Xingu*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003a.
- _____. *As artes da palavra*. Cadernos de Educação Escolar Indígena – 3º Grau Indígena. Barra dos Bugres: UNEMAT, v. 2, n. 1, 2003b, p.24.
- _____. *Forma e significado na poética Kuikuro*. Ameríndia, nº14, 1989.
- FRANÇOZO, M. *Alguns comentários à Historia Naturalis Brasiliae*. In: Cadernos de Etnolinguística, vol.2, n.1, p.1-7. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org> Acesso: Dez. de 2010.
- FREIRE, J. R. B.; MALHEIROS, M. F. *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Eduerj, 2009.
- FREIRE, J. R. B. *Catálogo da Exposição “Uma floresta de livros”*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2009a.
- _____. *Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto*. Cadernos de Literatura, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2009b.
- _____. *Tikuein Entxeiwi (El hombre que hablaba con el espejo)*. Disponível em: www.taquiprati.com.br Acesso: 03 de Mai de 2009c.
- _____. *Desenhando os sonhos*. In: LANA, Feliciano Pimentel: A origem da noite & Como as mulheres roubaram as flautas sagradas. Duas histórias ilustradas e contadas em Dessana. 2ª edição bilíngüe: português/dessana. Manaus: EDUA. 2009d, p.7-22.

_____. *A descoberta do museu pelos índios*. In: ABREU, R. e CHAGAS, M. (Orgs.) *Memória e Patrimônio – Ensaio Contemporâneos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009e, p.249. [2003]

_____. *Patrimônio, língua e narrativa oral*. In: DODEBEI, Vera e ABREU, R. (Orgs.) *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008b, p. 84.

_____. *Sobre índios e tsunamis*. Disponível em: www.taquiprati.com.br

Acesso em 23 de jan. de 2008a.

_____. *Rio Babel: a história das línguas no Amazonas*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

_____. *A herança cultural indígena: quem são os herdeiros?* In: CONDURU, R. e SIQUEIRA, V. B – *Políticas públicas de Cultura do Estado do Rio de Janeiro*. Rio. Sirius/FAPERJ. 2003a.

_____. *Maino ï e Axi já: esboço do mapa da educação indígena no Rio de Janeiro*. In: Donaldo Bello de Sousa e Lia Ciomar Macedo de Faria. (Org.). *Desafios da Educação Municipal*. 1 ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003b, v. 1, p. 406-422.

_____. *Os Índios em Arquivos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nepe/UERJ, 1995, v.I, p.13.

GÂNDAVO, P. M. [1570 e 1576] *Tratado da Terra do Brasil e Histórias da Província de Santa Cruz*. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1980.

GALLOIS, D. T. (org.) *Patrimônio Cultural Imaterial e povos indígenas-Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo, Iepé, 2006.

GARNELO, L. e BARÉ, G. B. (Orgs.) *Comidas tradicionais do Alto Rio Negro*. Manaus: Centro de Pesquisas Leônidas e Maria Deane, Fiocruz, 2009.

GERMANO, A. *Mitos e Constelações no céu Tupi-Guarani*. Scientific American, Ed. 45, fev. 2006.

GOTTA, C. *Comunidades desterritorializadas y saberes rescatados*. In: *Anais do VII Congresso Internacional de Etnohistoria*, Lima, 4 al 7 de agosto de 2008, p. 01-18.

GRUPIONI, D. F. *A arte visual dos Povos Tiriyo e Kaxuyana: padrões de uma estética ameríndia*. São Paulo, Iepé, 2009.

- GUIMARÃES, L. M. P. *Memórias partilhadas: os relatos dos viajantes oitocentistas e a idéias de “Civilização do cacau”*. História, Ciência, Saúde – Manguinhos, Vol. VIII (Suplemento), 1059-70, 2001.
- GUIMARÃES, M; OLIVEIRA, M. Von Martius: viajante naturalista - historiador. *Comciência*, 77, 10 jun. 2006. Disponível em: <http://www.comciencia.br> Acesso: Jul de 2010.
- HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho L. Brandrão. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- HAVERROTH, M. *Etnobotânica, uso e classificação dos vegetais pelos Kaingang*. Recife: Nupeea / Sociedade Brasileira de Etnologia e Etnoecologia, 2007. (Serie Estudos e Debates – v. 3)
- _____. *Etnobotânica: uma revisão teórica*. Antropologia em Primeira mão 20, UFSC, Florianópolis, 1997.
- HENRIQUES, R. P. B. *A viagem que revelou a biodiversidade do Brasil ao mundo*. *Ciência Hoje*, v. 42, n. 252, Set. 2008, p. 24-9.
- IPHAN, CNFPC, UERJ. *Mano'ĩ rapé – O Caminho do Conhecimento*. Rio de Janeiro: 2009, p.15.
- KRENAK, A. In: MACIEL, Ira; FREIRE, J. B.; MONTE, N.; MELHEM, Núbia (orgs.). *‘Te mandei um passarinho: prosas e versos de índios no Brasil’*. Brasília: MEC/SECAD, 2009 (no prelo).
- LEITÃO, C. de M. *A Biologia no Brasil*. Coleção Brasileira. vol. 99. Cia. Ed. Nacional, 1937.
- LEITE, M. A. *Resistência Tremembé no Ceará – Depoimentos e vivências*. In: PALITOT, Estevão M. (Org.) *Na mata do sabiá: Contribuições sobre a presença indígena no Ceará*. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009, p.401-19.
- LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. [1937-49]
- LEMONS BARBOSA, A. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, s/d.
- LEONEL, M. *O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura*. *Estudos Avançados*. [online]. 2000, vol.14, n.40, pp. 231-250.

LÉRY, J. [1578] *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América*. Trad. Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII.

LESTRINGANT, F. *Le français ensauvagé: métissage et échec colonial en Amérique XVIème - XVIIème siècles*”, *L’expérience huguenote au nouveau monde (XVIe siècle)*. Genève, Droz, 1996. [1992]

_____. *O canibal. Grandeza e decadência*. Brasília, UnB, 1997.

_____. *Jean de Léry ou l’invention du sauvage: L’Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de religion (1555-1589)*. Paris, Honoré Champion Éditeur, 1999.

_____. *De Jean de Léry a Claude Lévi-Strauss: por uma arqueologia dos Tristes Trópicos*. Trad. B. Perrone-Moisés. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2000, v.43, n.2.

_____. *A oficina do cosmógrafo – A imagem do mundo no Renascimento*. Trad. E. Missio. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Entrevista com Frank Lestringant*. In: *Topoi*, v. 11, n. 20, jan.-jun. 2010, p.159-171.

LÉVI-STRAUSS, C. *Pelo 60º aniversário da Unesco*. Trad. D. V. Passetti. *Ponto-e-vírgula*, n. 215, 2006, p. 3-10.

_____. *O pensamento selvagem* Trad. Tânia Pellegrini. 9ª ed. Campinas: Papyrus, 2008. [1962]

LEWINSOHN, T. M. *A evolução do conceito de biodiversidade*. Disponível em: <http://www.comciencia.br> Acesso: 20 de Nov. de 2001.

LIENHARD, Martin. *La memória popular y SUS ytransformaciones*. In: *La memória popular y sus transformaciones*. Vervuert, Iberoamericana, 2000, p.13.

_____. *Testimonios, cartas y manifestos indigenas (Desde la conquista hasta comienzos Del siglo XX)*.Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1992.

LIMA, F. P. *Tradições astronômicas Tupinambá na visão de Claude d’Abbeville*. *REVISTA DA SBHC*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 4-19, jan./jun. 2005.

LOPES DA SILVA, A. *Mito, Razão História e Sociedade: Inter-relações nos universos sócio-culturais indígenas*. In: *A temática indígena na escola: novos subsídios para*

professores de 1º e 2º graus. A. Lopes da Silva e L. D. B. Grupioni (Orgs.). Brasília: MEC/MARI: UNESCO, 1995, p.317-339.

LOPES DA SILVA, A. et al. *Visões Baniwa sobre as mudanças climáticas.*. In: A. Cabalzar (Org.) *Manejo do mundo: conhecimento e prática dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2010 – (Conhecimentos indígenas, pesquisas interculturais; 1).

MARIZ, V. *Introdução*. In: Villegagnon – Cartas por N.D. de Villegagnon e textos correlatos por Nicolas Barré e Jean Crespin. Trad. Norma Guimarães Azevedo. Rio de Janeiro: Ed. Batel, p.25-34. Coleção (Os Franceses no Brasil, v.1).

MARTIUS, C. F. P. *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros* Trad. P. da Silva São Paulo, Companhia Editora Nacional, INL/MEC, Brasiliana, 1979. [1844]

MARCGRAVE, G; PISO, W. *História Natural Brasileira*. Trad. A. Correia. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. [1648]

MARTINELLI, G. *Aspectos botânicos da Viagem filosófica (1792-1991)*. In: *Viagem filosófica: uma redescoberta da Amazônia*. Rio de Janeiro, Index, 2002.

MACIEL, Ira; FREIRE, J. Bessa; MONTE, Nieta e MELHEM, Núbia (orgs.). *‘Te mandei um passarinho: prosas e versos de índios no Brasil’*. Brasília: MEC/SECAD, 2009 (no prelo).

MENEZES BASTOS, R. J. de. *Música nas sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul: estado da arte*. In: *Mana*, v. 13, n. 2,

MÉTRAUX, A. *Migrations Historiques des Tupi-Guarani*. Paris, Librairie Orientale et Américaine, 1927.

_____. *La civilisation matérielle des tribus tupi-guarani*. Paris, 1928.

_____. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Trad. Estevão Pinto. 2ª ed. São Paulo: Nacional; Edusp, 1979. (Col. Brasiliana, 267). [1928]

MONOD-BECQUELIN, A. *La tradition orale n’est plus ce qu’elle était*. In: *Revue Sciences Humaines*. [nº 159] Dossier “Pourquoi parle-t-on? L’oralité redécouverte, 2005.

_____. *La Parole et la tradition orale amérindiennes dans les récits des chroniqueurs aux XVI e et XVII e siècles*. Ameríndia, Numéro spécial 6, CNRS, Paris: 1984.

MONTERO, P. *Índios e missionários no Brasil: por uma teoria da mediação cultural*. In: Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural. P. Montero (Org.). São Paulo: Ed. Globo, 2006.

_____. *Introdução – Missionários, Índios e Mediação cultural*. In: Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural. P. Montero (Org.). São Paulo: Ed. Globo, 2006, p.09-29.

MONTEIRO, J. *Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades Indígenas e Coloniais*. In: Tempos índios: Histórias e narrativas do Novo Mundo. In: FAUSTO, C. e MONTEIRO, J. (Orgs.) Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____. *Tupis, Tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (inédita) de Livre-Docência, UNICAMP, Campinas, 2001.

MOREIRA NETO, C. de. *Franceses no Brasil – séculos XVI e XVII*. In: André Thevet. [1575] *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.15-17. (Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII).

MUNDURUKU, D. *A escrita e a autoria fortalecendo a identidade*. Disponível em: [www.http://pib.socioambiental.org](http://www.pib.socioambiental.org) Acesso: Dez. de 2010.

_____. In: Carta da Kari-Oca, 2004. Disponível em: manamani.org.br Acesso: 22 de Dez. 2010.

MÜLLER, R. P. *Assurini do Xingu*. In: www.socioambiental.org, 2002.

NOGUEIRA, L. et al. *História de vida das plantas e agricultura indígena no Médio e Alto Rio Negro*. In: A. Cabalzar (Org.) Manejo do mundo: conhecimento e prática dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2010 – (Conhecimentos indígenas, pesquisas interculturais; 1).

OLIVEIRA, J. C. de. *Alguns conhecimentos sobre agricultura*. São Paulo: Iepé, 2000.

OSWARD, C. *Entre os Tupinambá: a gesta francesa na Guanabara*. (Tese doutorado, Rio de Janeiro, Museu Nacional, UFRJ, 2009).

PACHECO, C. *La Comarca oral*. Caracas: La casa de Bello, 1989.

- PERRONE- MOISÉS, B. *Relações preciosas: franceses e ameríndios no século XVII*. Tese de doutorado, USP, 1996.
- PINHEIRO, J. *A alegria é a prova dos nove o sexo e rede no colo da cunhã*. Disponível em: www.viapolitica.com.br Acesso: Jun. de 2010.
- POLLAK, M. *Memória e Identidade Social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, nº 10, 1992/1.
- POMPA, M. C. *Religião como tradução – Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. (Tese de doutorado, São Paulo, Unicamp, 2001).
- POMPEU SOBRINHO, Tomaz. *Índios Tremembé*. Rev. Inst. Ceará, Fortaleza: 65, Ed. Inst. Ceará, 1951.
- POSEY, D. *Introdução: Etnobiologia e prática*. In: Berta Ribeiro. *Suma etnológica brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- RAMINELLI, R. *Dilemas de um naturalista na Amazônia colonial*. *Ciencia Hoje*, v. 40, n. 239, Jul. de 2007, p. 76-8.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, Y. T. *Ibirapitanga: história, distribuição geográfica e conservação do pau-brasil (Caesalpinia echinata Lam., Leguminosae) do descobrimento à atualidade*. (Tese de doutorado, USP, 2004).
- RODRIGUES, A. D. *A contribuição lingüística de Jean de Léry*. In: LÉRY, Jean. *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América*. Trad. Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII.
- _____. *Sobre as línguas indígenas e sua pesquisa no Brasil*. *Cienc. Cult.* vol. 57, nº. 2, 2005, p. 35-38.
- ROOSEVELT, A. *Chiefdoms in the Amazon and Orinoco*. In: DRENNAN, Robert D. e Uribe, Carlos A. (Orgs.) *Chiefdoms in the Americas*. Nova York: University Press of American, 1987.
- SÁ, S. *Tricksters e mentirosos que abalaram a literatura nacional: as narrativas de Akúli e Mayuluaípu*. In: Sérgio Medeiros (Org.) *Makunaíma e Jurupari – Cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectivas, 2002, p.245-259.

- SÁ, M. R. *O botânico e o mecenas: João Barbosa Rodrigues e a ciência no Brasil na segunda metade do século XIX*. In: História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Vol. VIII (Suplemento), 899-924, 2001.
- SANTOS, F. S. dos. *As plantas brasileiras, os jesuítas e os indígenas do Brasil: historia e ciencia na Triaga Brasilica (Sec. XVII-XVIII)*. São Paulo: Casa do Novo Autor, 2009.
- SHEPHERD, G. J. *Uma breve história da obra*. Projeto Flora Brasiliensis On-line. Disponível em: <http://florabrasiliensis.cria.org.br> Acesso: 13 de Out. de 2010.
- SOARES DE SOUSA, G. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional/Edusp, 1938. [1587]
- SOUZA, L. M. T. M. de. *Uma outra história, a escrita indígena no Brasil*. Disponível em: [www.http://pib.socioambiental.org](http://pib.socioambiental.org) Acesso: Set. de 2010.
- SPIX, J. B. & MARTIUS, C. F. P. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. (3 vols.) Trad. L. F. Lahmeyer. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Edusp, 1981.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1974.
- SZTUTMAN, R. *De nomes e marcas – Ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem*. Rev. Antropol. v.52 n.1 São Paulo 2009.
- _____. *Rituais*. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/modos-de-vida/rituais> Acesso: 10 de Dez. de 2010.
- TERENA, J. *A biodiversidade do ponto de vista de um índio*. Manaus, COIAB, 2007.
- THEVET, André. [1575] *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.48-54. (Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII).
- _____. [1558] *As Singularidades da França Antártica*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1978.
- TUGNY, Rosângela P. *Cantobrilho Tikmũ'ün no limite do país fértil*. Rio de Janeiro : Museu do Índio, 2010.
- _____. Mapeando Estudos sobre a música tradicional brasileira. In: *Habitus*, v. 5, n. 1, p. 119-147, jan./jun. 2007.

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

_____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VALENCIA, I. *Calendario Ecológico – La selva, los animales, los peces, el hombre y el rio, en cada época del año*. In: A. Cabalzar (Org.) *Manejo do mundo: conhecimento e prática dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste Amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2010 – (Conhecimentos indígenas, pesquisas interculturais; 1).

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: *História Geral da África, v.1, Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Ática/UNESCO, 1982, p.157-179.

VAN VELTHEM, L. H; LINKE, I. L. van V. *Livro da Arte gráfica Wayana e Aparai: Waiana anon imelikut pampila – Aparai zonony imenuru papeh*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, São Paulo: Iepé, 2010.

VELLOZO, J.M.C. 1999. *Flora Fluminensis – Estudos Preliminares*. Rio de Janeiro, CEMEDOC/SEMADS. [1829]

VIDAL, L. *A Cobra Grande – uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2007.

_____. (Org.) *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Studio Nobel, Edusp: 2007.

_____. *Povos indígenas do Baixo Oiapoque*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, São Paulo: Iepé, 2009.

VIEGAS, S. de M. *Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil)*. *Etnográfica*, 12(1) Mai. de 2008, p. 71-94.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In: *A Inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. [1992]

_____. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editores, 1986.

WALTER, J. In: J. W. (ed) *História dos animais e árvores do Maranhão: Frei Cristóvão de Lisboa/Estudo de Jaime Walter*. Comissão Nacional para as

Comemorações dos Descobrimientos Portugueses/Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 2000.

ZAVALA, V. & ZAVALA, V. *Oralidad y poder- Ferramentas metodológicas*. Colômbia: Norma, 2004.

Anexos

Glossários em DVD.

Glossários Tupinambá



Língua Tupinambá: “a mais usada na costa do Brasil”

Os estudos sobre a língua tupinambá datam do século XVI, com a chegada dos jesuítas ao Brasil. Segundo Aryon Rodrigues (2010: 27), nos séculos XVI e XVII, existiam como etnônimos os termos Tupinambá – grupo indígena que habitava os estados atuais do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão e Pará – e Tupi, que viviam no litoral de São Vicente, na região de Piratininga e Alto Rio Tietê (serra acima, no atual estado de São Paulo). Estes eram denominados *Tupinakys* pelos Tupinambá do Rio de Janeiro, nome que se aplicava também a outros grupos do litoral do Espírito Santo e do sul da Bahia, falantes da língua brasílica (id. *ibid.*: 28). Rodrigues (2010) explica a existência, na época, de duas variedades de línguas muito próximas, pertencentes à família linguística Tupi-Guarani: o Tupi de São Vicente e a língua falada desde o Rio de Janeiro até o Maranhão e leste do Pará, denominada de Tupinambá, que a partir do século XVII os jesuítas passaram a chamar de *língua brasílica* ou *língua do Brasil* (id. *ibid.*: 28). Nos últimos anos linguístas e antropólogos, principalmente, passaram a usar a expressão do Maranhão e Pará, pelos Tupiniquim do Espírito Santo e sul da Bahia, pelos Caeté do norte da Bahia, Sergipe, Alagoas e Pernambuco e pelos Potiguara da Paraíba e do Rio Grande do Norte (id. *ibid.*: 30).

O padre José de Anchieta foi o primeiro a elaborar uma gramática da língua Tupinambá, sob o título *Arte de grammatica da língua mais usada na costa do Brasil*, obra publicada em 1595. Outros documentos históricos, no entanto, são referências igualmente importantes para investigar essa língua. Conforme (Rodrigues: 2010: 28), são publicações, livros manuscritos, relatórios (cartas ânuas) da Companhia de Jesus: “Nomes das partes do corpo humano, pella língua do Brasil” do padre Pero de Castilho (manuscrito datado de 1613, publicado por Ayrosa em 1937); *Catecismo na lingua brasílica* do padre Antonio d’Araujo (1618), *Arte da língua brasílica* do padre Luís Figueira (1621), *Vocabulário na língua brasílica* (manuscrito anônimo datado de 1622, publicado por Ayrosa em 1938), *Catecismo brasílico da doutrina christã do P. Antonio de Araujo, emendado nesta segunda impressão pelo P. Bertholameu de Lean* (1685), *Arte de grammatica da língua brasílica* do padre Luís Figueira (1687). Da época colonial existe, ainda, uma vasta documentação de diferente natureza, por exemplo, as crônicas que incluem palavras e frases úteis, dispersas no escopo das obras. Nessas, encontramos terminologias anatômicas e de relações sociais, observações gramaticais, verbetes, principalmente, nomes de animais, plantas e artefatos culturais.

Dentre os tupinólogos modernos, destacamos os trabalhos de Batista Caetano de Almeida Nogueira – primeiro a restaurar o colóquio de Léry em *Apontamentos sobre o Abaíênga* (Ensaio de Ciência II, Rio de Janeiro, 1876). De acordo com Rodrigues (2009), sua interpretação foi bem sucedida em muitas formas, porém ele desconhecia o *Vocabulário na Língua Brasílica*, publicado pela primeira vez em 1938, e, por isso, supunha que a língua falada na costa do Rio de Janeiro fosse idêntica à falada pelos Guarani – equivocadamente chamou a duas de Língua Geral. Por isso, suas correções basearam-se no Guarani Antigo e atual, sobretudo nas obras dos jesuítas Antonio Ruíz Montoya, de 1639 e 1640, e Paulo Restivo em 1722 e 1724 (Rodrigues, 2009: 44). Segundo Freire (2004: 87), sua obra é composta de um dicionário, uma gramática, análises etimológicas e traduções, entre as quais, a de uma parte do Canto X dos *Lusíadas* para o Guarani.

Os estudos do engenheiro e tupinólogo baiano Teodoro Sampaio (1855-1937) – que publicou *‘O Tupi na Geografia Nacional’* (1901) e *‘A língua portuguesa no Brasil’* (1931) – do historiador e intelectual brasileiro Rodolfo Garcia (1873-1949), também são significativos. Este último escreveu, entre outras obras, o *Glossário de Tupi Antigo* (1923), com base na crônica do capuchinho francês Claude d’Abbeville. Em princípio, foi essa publicação que serviu de modelo para a formulação dos glossários elaborados nesta pesquisa de mestrado, embora com algumas diferenças⁹⁰. Outra importante referência é o pesquisador Plínio Ayrosa (1895-1961). Professor da primeira cátedra de *Etnografia e Língua tupi-guarani*⁹¹, na USP, foi o segundo estudioso a restaurar, traduzir e anotar o colóquio de Léry, para a tradução do livro em português, sob o título *Viagem à terra do Brasil* traduzida por Sérgio Milliet (São Paulo, Ed. Itatiaia/USP, 1985). O problema desse estudo, para Rodrigues (2009), estaria na introdução de formas do Guarani. Seguem-se alguns exemplos:

marápe héra por *marãpe céra* ‘qual o seu nome?’, *apikasú* por *pycaçú* ‘pomba’, etc, e por ter suposto termos inexistentes na língua Tupinambá, tais como: *karamemó* por *caramemuã* ‘caixa’, *piriáng* por *pirián* ‘listado’, etc.

⁹⁰ À diferença de Garcia, iniciamos o glossário com a forma restaurada do verbete em Tupinambá, quando possível, seguida da grafia do cronista. Para o processo de restauro dos vocábulos utilizamos dicionários de Tupi antigo, bem como os estudos de especialistas sobre a referida língua (sobretudo Aryon Rodrigues). Longe de ser uma “tarefa fácil”, como menciona Garcia na introdução de seu glossário, a restauração dos verbetes é um exercício árduo que exige conhecimento específico e tempo.

⁹¹ O curso foi criado em 1935 pela Universidade de São Paulo (USP), na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (Freire, 2004: 22).

Por fim, ressaltamos os trabalhos de três importantes pesquisadores. Na Bahia, Frederico G. Edelwessis (1892-1949) estudou etnonímia tupi, em 1940, e publicou importantes artigos sobre a temática, como *Estudos tupis e tupi-guaranis*. No Rio de Janeiro temos o Pe. A. Lemos Barbosa, professor de tupi antigo na PUC/RJ, que publicou o *Curso de Tupi Antigo* (1956). Sua relevância não se limita ao conhecimento do tupi. O prefácio é um texto relevante para a historiografia dos estudos das línguas indígenas. Suas críticas, ainda atuais, desconstroem vários equívocos que, professados por estudiosos de prestígio (como, na época, Antenor Nascentes), tendem a se perpetuar, como a suposta “artificialidade” da língua documentada pelos jesuítas. Complemento da obra de Lemos Barbosa é seu *Pequeno Vocabulário Tupi-português* (1951). Por último, destacamos os estudos do linguísta Aryon Rodrigues, importante pesquisador das línguas indígenas do Brasil. É autor da classificação do tronco Tupi e de uma revisão geral do tronco Macro-Jê. Publicou diversos artigos e livros, como *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas* (1994), *Análise morfológica de um texto tupi* (1953) *Morfologia do Verbo Tupi* (1953), entre outros.

Glossários Tupinambá: algumas considerações

A partir das frases e palavras em Tupinambá, presentes nas crônicas de André Thevet (1555, 1575), Jean de Léry (1578), Claude d’Abbeville (1614) e Yves d’Évreux (1864), elaboramos quatro glossários. Nosso objetivo era recuperar os saberes tradicionais dos Tupinambá, sobretudo a etnotaxonomia do grupo. A análise privilegiou o sistema de elaboração, classificação e sistematização do pensamento indígena.

Para isso, contamos com a orientação da linguísta Ruth Monserrat, que nos auxiliou, por exemplo, nas dificuldades do processo de restauro – os limites de sua possibilidade e, conseqüentemente, as lacunas inevitáveis. Fazemos aqui a ressalva de que os verbetes do glossário de Jean de Léry foram restaurados por Rodrigues (2009).

Os glossários foram elaborados segundo os critérios utilizados por Aryon Rodrigues (2009), para restaurar o glossário de Léry, exceto no caso da glotal, cujo registro omitimos. Optamos por: (a) reproduzir, quando possível, com orientação da linguísta Ruth Monserrat e do recurso do cotejo com outras fontes documentais dos séculos XVI e XVII, especialmente as portuguesas, o vocábulo restaurado em Tupinambá; (b) entre barras, ||, reproduzir o texto indígena exatamente como os cronistas grafaram – em

edições fac-similares escaneadas e divulgadas nos sites da Bibliothèque Nationale de France ou da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro⁹²; (c) a seguir, transcrever, sublinhado, o significado em francês atribuído pelos autores⁹³; (d) traduzir para o português a versão francesa dada pelos autores, entre colchetes []; (e) organizar por ordem alfabética as palavras soltas e pequenas frases; (f) finalmente, procurar, em dicionários brasileiros, empréstimos do léxico Tupinambá ao português do Brasil. As aquisições mais naturais foram nomes de animais, plantas e topônimos. Quando possível, assinalamos também os nomes científicos de espécies da fauna e da flora.

Seguem-se alguns exemplos:

Acajú |Acaiou| – fruits de l’Acaiouyer. [fruto do cajueiro] Acaju, caju (Anacardium occidentale).

Bacurí |Pacoury| – arbre. [árvore] Bacuri |*Platonia insignis*|.

Çaguĩ |Sagouy| – sorte de monne. [espécie de macaco] Saguí ou saguim, pequeno símio da família dos Hapalídeos.

Curimatá |Courimata| – poisson. [espécie de peixe] Curimata, corumbatá ou corimbatá, peixe de água doce.

Jaburú |Iauourou| – oyseau. [espécie de ave] Jaburu, ave da fam. dos ciconídeos (*Jabiru mycteria*).

Ressaltamos que as variações foram agrupadas, reunindo-se assim os termos próximos e afins. Seguem-se alguns exemplos:

Acará-guaçú |Acara-ouu| – poisson. [espécie de peixe] Acará guaçu, ‘lit. acará grande’. Designação comum a vários peixes da família dos ciclídeos. Var.: *acarápéba* |Acara pep| ‘lit. acará chato’; *acarápytáng* |Acara-bouten| Carapitanga, peixe viçoso de cor escura ou avermelhada (*Lutjanus aya*); *acarámirí* |Acara-mirĩ| – Peixe muito pequeno, de água doce, de bom sabor.

Tatú |Tatou| – espèce d’animal. [espécie de animal] Tatu. Var.: *tatú-péba* |Tatou pep| – tatupeba; *tatú-apára* |Tatou apar| – tatuapara ou tatu-bola; *tatu-guaçú* |Tatou ouassou| Tatu grande; *tatuí-guaçú* |Tatouy ouässou| tatuzinho grande; *tatú-eté* |Tatou-été| tatu verdadeiro; *tatú-mirĩ* |Tatou miri| tatu pequeno; *tatú-guainxú* (?) |Tatou ouainchou|.

⁹² As obras também foram consultadas nas bibliotecas do IHGB e do Museu do Índio, ambas no Rio.

⁹³ No caso da crônica de André Thevet e Yves d’Évreux alguns verbetes estão sem as versões francesas dada pelos autores. Isso porque não tivemos acesso à edição original da obra *Cosmografia Universal* (Tomo segundo) e ao texto mais completo do livro *Suite de l’Histoire... de d’Évreux* que encontra-se na Biblioteca Pública de Nova York.

Nos casos de difícil restauração do Tupinambá e do significado, utilizamos o ponto de interrogação entre parênteses, (?). A restauração das frases também apresentou problemas da mesma natureza. Por isso, algumas partes foram restauradas e outras seguem acrescidas de interrogação. Encontramos no glossário de André Thévet o maior número dessas ocorrências. Parte significativa dos verbetes grafados pelo cronista são de procedência duvidosa. Por isso, ao tentar restaurá-las, questionamos a transcrição do autor. O problema pode ter ocorrido durante a composição tipográfica da edição, com a introdução de equívocos de leitura dos manuscritos do autor, com a conseqüente descaracterização de grande parte das palavras, como aconteceu com a segunda edição da crônica de Léry e com todas as demais (Rodrigues, 2009: 44).

Seguem-se exemplos:

(?) |Apiroupsou| – animal. [espécie de animal] (retirado do glossário de Thevet)

(?) |Iaona Tonapech| – animal. [espécie de animal] (retirado do glossário de Thevet)

(?) |Panyanäiou| – poisson. [espécie de peixe] Talvez panianaju. (retirado do glossário de Thevet)

(?) |Souaragi| – [libidinosas] (retirado do glossário de Thevet)

(?) |Troou| – village. [nome de uma aldeia] (retirado do glossário de d'Évreux)

GLOSSÁRIO TUPINAMBÁ – ANDRÉ THEVET

A

1. **Abatí** |Auaty| – espece de mil. [espécie de milho] Milho (*Zea mays*).
2. **Acajú** |Acaïou/Akaious| – arbre. [árvore] Acaju, caju (*Anacardium occidentale*).
3. **Acangatára** |Acamenterà| – ornement. [ornato] Espécie de cocar.
4. **Açojába (?)** |Assoia| – manteaux. [manto]
5. **Acutí** |Agouti/ Agoutin| – animal. [espécie de animal] Aguti – cutia (*Dasyprocta aguti*).
6. **Aguai** |Ahouai/Haouay| – arbre. [árvore] Thevetia Ahouai, descrita pela primeira vez por Thevet.
7. **Aý** |Ap/ Haüt/Haüthi | – animal. [espécie de animal] Bicho-preguiça – mamífero da família dos bradypodidae.
8. **Aicó aïb** |Aiko-aip| – Sinto-me mal, eu te imploro; não te aproximes de mim. Esta frase era dita aos maridos quando as mulheres estavam menstruadas. [Sinto-me mal]
9. **Airí** |Hairi| – arbre. [árvore] Airi – palmeira da subfamília das ceroxílineas.
10. **Ajucá(?) yrapár** |Aiouga, Ourapa| – Se pegasse meu arco, te castigaria bem. [(Eu) mato (com) arco]
11. **Ajurú** |Aiouroub/Aiourous| – oyseau verd... espece de perroquet. [ave verde... espécie de papagaio] Papagaio.
12. **Ajurú maíra (?)** |Aiouroiou mahyré, mouhan/Touy| – [maldoso estrangeiro, não sabe o que diz, vá embora. Nossos amigos nos vingarão; essa morte é gloriosa para nós.] Papagaio maíra (?)
13. **Amaíra(?)** |Amahut | – arbre. [árvore] Embaúba, imbaúba, ambaíba, mais conhecida como umbaúba ou árvore-da-preguiça do gênero *Cecropia*.

14. **Amán atupába** |Aman Atouppave| – Nuvens de vapor d’água. Chuva [(?)atupába]
15. **Amanduába** |Amen-duuab| – Principal. [chefe indígena]
16. **Amaẽ pindá** |Hamabe pinda| – donne nous des heims. [Dá-nos anzóis] Amaẽ pindá – Verei os anzóis.
17. **Angaipáb (?) marã pipó (?) ndé-angaipáb ajucá** |Hangáyppa, maraipó-dangáyapa-ayougua| – [Tu não vales nada. O que queres? Eu mato!] É mau (?) você é mau, te mato.
18. **Angaturám** |Agatouren| – Come tu es bon. [Como você é bondoso] Tu és bom. É bom.
19. **Anhánga** |Agnen/Agnan/Aignen/Aignan| – un mauvais sprit. [espírito maligno] Var.: *yoxý anhánga* |Hipouchy Aignen| diabo
20. **(?)** |Angoulmoisine| – herbe. [erva]
21. **Anũ** |Annon| – oyseau. [espécie de ave] Anu, anum.
22. **(?)** |Apiroupsou| – animal. [espécie de animal]
23. **Aóba** |Auba| – des vestemens. [roupa]
24. **Apyába (?)** |Apuaué taigaipu ancoepro romo vieng| – Les gens font alliance avec um grand travail et la difficulté. [Os povos fazem aliança com grande trabalho e dificuldade.] Apyába – homem, [(?) taigaipu ancoepro romo vieng]
25. **(?)** |Arassit| – ornement. [tipo de adorno do corporal]
26. **Arára** |Arat| – oyseau rouge. [espécie de ave vermelha] Arara – ave da família dos psitacídeos.
27. **Arýnhã** |Arignane| – poules. [galinhas] Galinha.
28. **Aricũ té(?)** |Ariconte| – fils Sommay. [filho de Sommay] Sommay – Filho de Sumé, personagem da mitologia tupi, segundo Thevet.

29. **Atupába xé ratapý** |Atoupaué, cheratapouy | – Vamos ficar com os cofres cheios de contas. (sic) [(?)]

30. **Atuaçába** |Atóussap| – nouveau mari. [marido novo] Compadre.

B

31. **Bukõ(?)** |Boucon| – ornement. [tipo de adorno do corpo (sic)]

C

32. **Çaguĩ** |Saguoins| – espece de monne. [espécie de macaco] Sagui ou saguim, pequeno macaco da família *Calitrichidae*.

33. **Caiçú (?)** |Caycoupt| – oyseau. [espécie de ave] Caiçu – pequena ave do Brasil.

34. **Caikýkí (?)** |Cacuycu| – espece de monne. [espécie de macaco] Caí – macaco.

35. **Capiguára** |Capougouare| – animal. [espécie de animal] Capivara – mamífero (*Hydrochoerus hydrochoeris*).

36. **Canindé** |Carinde| – oyseau. [espécie de ave] Canindé – ave da família dos psitacídeos.

37. **Çaracúra** |Sarracou| – oyseau. [espécie de pássaro] Saracura (?) – ave da família dos ralídeos.

38. **Caraíba** |Caraibe/Charaibe| – prophetes. [profetas]

39. **Caraiúbe ou eírubé** |Caraiubé ou Eiraubé| – mot... qui est autat, come, bone vie, ou soyes le bien venu. [palavra que significa “salve”, ou “seja bem-vindo”] Erejúpe – Você veio?

40. **Caramemuã** |Caramemo| – petites vaisseaux. [pequenos vasos (sic)] Cesto, mala, cofre.

41. **Cauĩ** |Cahouin/ Cahouĩn | – qui est un bruuage composé de mil. [bebida feita de milho] Cauim – bebida fermentada feita de mandioca, milho ou frutas.
42. (?) |Cirat| – animal. [espécie de animal]
43. **Comandá** |Comendra| – pois [ervilhas] Espécie de feijão.
44. (?) |Cómsa-méne| – Marido de mulher (sic). Mena – marido.
45. **Conumi mirĩ** |Congnomi-meri\Cognomimery|– petits enfants. [criancinhas]
46. **Corí** |Cori| – animal. [espécie de animal (sic)]. Hoje, mais tarde.
47. **Cuatí** |Coaty/Couaty| – animal estrange. [animal estranho] Quati – Quati – animal carnívoro (*Nasua nasua*).
48. **Cúi-ýba** (?) |Choyne| – arbre. [árvore] Cuieira – ‘lit. árvore da cuia’.
49. **Cunhambeba** |Quoniambec| – Roy. [rei] Chefe indígena.

D

50. (?) |Deteptan| – village. [aldeia]
51. (?) |Doereptan| – village. [aldeia]

E

52. **E(i)óri a-c-epia(k)** |Eori asse pia| – montre moy que ce tu as. [Mostra-me o que tu tens (sic).] Vem para eu ver.
53. **Eióri pe ita(ki)cé** |Heory pectasse, Amorichappe, Irapa| – [Dá-me uma faca ou uma foice e eu te dou isso (sic)]. Vem cá, (olha) a faca [(?) Amorichappe, Irapa]; Resposta: *aáni ixé* |An-anniché| [Não vou dá-la a ti (sic)] Eu não.

54. **Erejúr bé** |Eraiubé| – Es-tu veni? [venha] Vieste?

G

55. **Guajanás** |Hoyanans| – Indiens. [etnônimo indígena] Goianá – grupo indígena.

56. **Guainumbý** |Gouambuch| – oyseau. [espécie de ave] Guainumbi – beija-flor. ave da família dos trochelidae.

57. **Guanabara** |Ganabara| – riviere. [rio] Atual Baía de Guanabara/Rio de Janeiro.

58. **Guará-guaçú** |Ourabouassoub| – animal. [animal]

59. **Guaruguá** |Araoia/Arouá| – de mirouer. [espelho]

60. **Guyjú** |Coujou| – animal. [espécie de animal] Grilo.

H

61. (?) |Hianduf| – arbre. [árvore]

62. (?) |Hierousou| – espèce de rat. [espécie de rato (sic)] Não foi possível identificá-lo ao certo.

63. (?) |Houioulsira\ Houiousira| – sprit. [espírito]

64. (?) |Hutiaca| – animal. [espécie de animal]

I

65. (?) |Iaona Tonapech| – animal. [espécie de animal]

66. (?) |Iarnarhouten| – animal. [espécie de animal]

67. (?) |Iarnare| – Personagem de um mito tupinambá. Var.: (?) |Iarnare-este| – Nome de um animal.

68. (?) |Iavotime| – palmier. [espécie de palmeira]
69. **Ibucuí** (?) |Hiboucouhu| – fruit. [fruto]
70. (?) |Icara| – animal. [espécie de animal]
71. (?) |Iehay, Omiano opé Iórou| – "Faça com que eu não morra".
72. (?) |Ineuonea| – espece de raïes. [espécie de arraia, raia]
73. **Iní** |Iny| – liet. [rede]
74. (?) |Ionacsou| – animal. [espécie de animal]
75. **Írára** |Heyrat| – animal. [espécie de animal] Papa-mel, irara. Var.: *íra*
|Hira| – miel. [mel]
76. (?) |Irin-magé| – Único sobrevivente da destruição da terra por Monan – através do fogo.
77. (?) |Iry| – palmier. [espécie de palmeira]
78. (?) |Ita-Írápi /Itha Irápi| – [nome de uma rocha]
79. (?) |Itamongavé| – [oferenda cerimonial de bom augúrio.]
80. (?) |Itauongane| – Significa honra, reverência e oferendas que se devem dar aos profetas e santos Caraíbe a fim de obter deles o necessário à vida.
81. (?) |Iuaia| – fruit. [fruto]
82. **Iúp**(?) |Iuy ou Amy| – [leito] Iúp – Estar deitado.

J

83. **Jacaré açú** |Iacareabsou| – crocodile. [crotilo (sic)] Jacaré-açu (Melanosuchus niger).
84. **Jacý tatá** |Jachu-tata| – la lune. [lua] Estrela. Var.: *jací* |Jachuc| – estoille. [estrela] Lua.

85. **Janypába** |Genipat/ Genipar/ Ienipába/Janypába| – arbre et fruit. [espécie de árvore e fruto] Jenipapo (*Genipa americana*).
86. **Jarará(c)** |Gerara| – espece de serpent. [espécie de cobra] Jararaca – cobra da fam. dos viperídeos, (*Lachesis lanceolatus*).
87. **Jarau(b)a, Jeraýba** |Ierahuua/Ieravua/Gerahuua| – palmier. [espécie palmeira] Jaraíba, jeríva (*Syagrus romanzoffiana*).
88. **Jetíc** |Hetich/Yetic| – grosses racines. [raízes grossas] Batata-doce (*Ipomoea batatas*).
89. **Joapába (?)** |Ioappa| – hache. [machado]
90. **Jukýra** |Ioncure| – saulce. [sal]

K

91. **Kyrymbába** |Kereumbau/Treresimbave| – c'est à dire um homme belliqueux, vaillant. [homem belicoso, valente] Carimbamba – curandeiro (popular).
92. **Kycé** |Tassé| – couteau. Faca pequena.

M

93. **Macaé** |Mahouac /Maqueh| – lieu. [nome de um lugar] Macaé.
94. **Maíra** |Mahire| – nom d'un de leurs anciens phophete. [nome de um dos antigos profetas tupinambás] Var.: |Maire-monan| – Maíre ou Maíra, herói civilizador. Var.: |Maire Atá|; |Maire Pochy|
95. **(?)** |Magataonassou| – animal. [espécie de animal]
96. **Manē** |Manem| – nom d'indien. [nome de um indígena]
97. **Manióca** |Manihot| – un racine. [raiz] Mandioca (*Manihot esculenta*)..

98. (?) |Manigot (sic)| – cotton. [algodão] Amanijú – algodão (*Gossypium sp.*).
99. (?) |Mara peico| – [O que os traz aqui?]
100. **Marã nderéra** |Marabissere| – Comment as tu nom? [Qual é o teu nome?]
101. **Marã pe pó** |Marapipo| – Que veux tu dire? [O que quer dizer?]
102. (?) |Marapipo, Oppa hyópet| – [Não queres farinha?]
103. (?) |Marapipo, Origuá Rouppia| – [Que desejas, gostarias de um ovo, ou alguma carne de que gostasse quando em plena saúde.]
104. (?) |Maé| – [Coisas ruins.]
105. **Maracajá** (?) |Margata| – animal. [espécie de animal] Gato do mato (*Felix wiedii*).
106. **Maracajá** |Margageas/Margageaz| – Indiens. [etnônimo indígena] Grupo indígena extinto.
107. **Maracanã**-(?) |Marganan-tressatá| – oyseau. [espécie de ave]
108. **Maracatúba** |Margatoub| – arbre. [árvore]
109. **Margana** |Marganas/Marganaz| – espece de perroquet. [espécie de papagaio] Maracanã, ave da fam. dos psitacídeos (*Ara severa*).
110. (?) |Maura-ouère| – De diversos pais.
111. **Membéc** |Mébek| – Fracas, medrosas e preguiçosas. Fraco, mole.
112. **Mirĩ** |Miry| – animal. [espécie de animal] Mirim – pequena abelha da fam. *Meliponidae*, ‘lit. abelha pequena’.
113. **Mocacoua** |Macouacanna| – espece de perdris. [espécie de perdiz] Macuco – ave galinácea silvestre, também chamada inambuaçu (*Tinamus solitarius*).
114. (?) |Mohui| – animal. [espécie de animal]

115. (?) [Morpion] – lieu. [nome de um lugar]
116. (?) [Moren-ouain] – [Infelicidade, azar]
117. (?) [Moritolyf/Murup] – monne. [espécie de macaco]
118. (?) [Moravor] – [catarros, febres]
119. **Morubixába guacú** [Morbicha ouassoub] – C'est à dire Roy. [significa rei] Chefes indígenas.
120. (?) [Mortugabes] – Les maisons... petites logettes. [suas casas... pequenas choças]
121. (?) [Muriphguy] – monne. [espécie de macaco]

N

122. **Nanã** [Nana] – fruit. [fruto] Ananás, Abacaxi – planta da família das Bromeliáceas.
123. (?) **xé rykéra** [Necouait, Cherguere] – [Não estou te ouvindo, meu irmão.
124. **Ndé-angai-paba** [Dangaiappa] – [Todo ruim (sic).] És mau.
125. **Ndé-angaturam** [Dangatouren] – [Todo bom (sic).] És bom.
126. **Ndé-kuatúb-été**, (?) [Dequatoubheté, Detecouhoucou, Hicome] [O doente, tu és guloso e comes demais; não vais te curar nunca (sic).] (?)
127. (?) [Neppeth] – oyseau. [espécie de ave]

O

128. (?) [Orbthin] – [camisas de algodão]
129. (?) [Oraboutan] – arbre de Bresil. [árvore do Brasil] Pau-brasil – Ybyrápytáng – pau-brasil (*Caesalpinia echinata*).

P

130. **Pá** |Pa| – oui. [sim]
131. **Pabõ** |Panon| – oyseau. [espécie de ave] Pavó, pavão-do-mato – ave da família dos contigídeos, também chamado paó.
132. **Pacoire** |Paquouere/Pacouvere| – arbre. [árvore] Bananeira. Var.: *Pacová* |Pacona/Pacób| – fruit. [fruto] Banana.
133. **Pai (?)** |Pau| – animal. [espécie de animal]
134. **Pajé** |Pagès| – vrais prophetes. [verdadeiros profetas] Pajés ou xamãs.
135. **Panapaná** |Panapana| – poisson... semblable à un chien de mer. [peixe... semelhante a um cão do mar.]
136. (?) |Panonka| – oyseau. [espécie de ave]
137. **Paranã guaçú** |Paranagacu/Paranan| – mer... ou grande congregation d'eau. [mar... ou grande quantidade de água] Mar, rio grande.
138. **Pindó-açú** |Peno-absou| – arbre. [árvore]
139. **Paraná-púc** |Paranambouquo/ Paranambuka| – lieu. [lugar] Pernambuco.
140. **Peró** |Peros/Perotz| – portugais. [portugueses]
141. **Petýma** |Petun| – herbe. [erva] Tabaco, fumo, petume.
142. (?) |Phitob| – animal. [animal]
143. **Piã** |Pians| – maladie. [doença] Bouba ou framboesia causada pelo *Treponema pertenue*.
144. (?) |Piaput| – fruit. [fruto]
145. **Pindá** |Pinda| – hameçon. [anzol]
146. **Pindabuçú** |Pindahousou/ Pinda-houssoub| – un autre Roy du pais. [outro rei do país] Chefe indígena.

147. **Pindóba** |Pindona| – arbre. [árvore] Pindoba – palmeira da subfamília das ceroxilíneas.
148. **Pirá-uçú (?) pirá-mirĩ** |Pira-bóuquo bec, Pyramery| – Queres peixes grandes ou pequenos?
149. **Pira-yoxí** |Pira-ipouchi| – espece de poisson. [espécie de peixe]
150. **Pirabebé** |Pirauene| – poisson. [espécie de peixe] Pirabebé – peixe voador.
151. **Pururú ipóc** |Pouroroipok| – “Faz barulho de novo”. Segunda menstruação.
152. (?) |Pourra Osseu-notz| – [Tédio ou tristeza]

Q

153. (?) |Quarios| – Indiens. [grupo indígena]
154. **Quáruçúba pupiára** |Quarousoub, Pouppiare| – [Eis um navio carregado de mercadorias.]
155. (?) |Quaypassé| – monne. [espécie de macaco]
156. (?) |Quéin Apoua| – Espécie de pimenta pequena parecida com uma cereja, porém um pouco mais alongada. Var.: Quéin Boucoup – Espécie de pimenta grande.
157. (?) |Quemi| – animal. [espécie de animal]
158. (?) |Quiapian| – oyseau. [espécie de ave]
159. (?) |Quiondu-ar| – Primeira menstruação.
160. (?) |Quoniathe| – A filha de Maire-monan, personagem da mitologia tupi, de acordo com Thevet ([1575] 2009).

R

161. (?) |Rarippet| – animal. [espécie de animal]

S

162. **Sariguí** (?) |Sarigóys| – nom indiens. [nome de um indígena]
163. **Sariguéma** (?) |Saricouieme| – animal. [animal] Seriema.
164. (?) |Sohiatan| – espèce de rat. [espécie de rato]
165. **Sauíá** (?) |Sohiatan| – espèce de rat. [espécie de rato]
166. (?) |Souaragi| – [libidinosas]
167. **Sumé** |Sommay| – [grande Pajé e Caraíbe] Personagem mítico.
168. (?) |Soupepure| – Nome dado ao plantio através de muda de árvores e não de sementes.
169. **Suaçú** |Soubassoub| – cerf, chevreul. [veados e corsas]
170. **Suíá** |Suviath| – oyseau. [espécie de ave]

T

171. **Tabajára** |Thabaiares| – Indiens. [etnônimo indígena] Grupo indígena.
172. **Tamuatá** |Tamouhata| – espece de poisson admirable. [espécie de peixe admirável] Tamboatá.
173. (?) |Tamendonare| – [Filho de Sommay] Personagem mítico, segundo Thevet ([1575] 2009).
174. **Tapi'iruçú** |Apyropsou/Taiassoub/Tapihire/Tapirousoub/Tapir| – animal. [espécie de animal] Anta (*Tapirus americanos*).
175. **Tapití** |Thabity| – animal. [espécie de animal] Coelho silvestre (*Lepus brasiliensis*).

176. **Tatá** [Thata] – le feu. [fogo] Var.: [Tatta-ou Pap] – Fogo ou fogareiro.
tatatĩ[Thatatin] – la fumée. [fumaça]
177. **Tatú** [Tattous/Tatou] – animal. [espécie de animal] Tatu (*Dasypus* sp.).
178. (?) [Tavatatz] – Indiens. [grupo indígena]
179. (?) **Tecó aiba** [Tékéaip] [tormento]
180. **Tebíra** [Tebíra] – [sodomita]
181. (?) [Theïrab] – espèce de serpent. [espécie de cobra]
182. **Tucũ** [Thocon] – palmier. [espécie de palmeira] Tucum (*Astrocaryum vulgare*).
183. (?) [Tipiré] – village. [nome de uma aldeia]
184. (?) [Tonasseares] – Indiens. [grupo indígena]
185. **Túnga** [Tom/Ting] – espece de petits vers. [espécie de pequenos vermes]
Bicho-do-pé.
186. (?) [Touapnap] – Tipo de adorno do corpo.
187. **Tubixá catú** [Toubicha Agathou] – Chefe bom.
188. **Túb-eým** [Toupu-éum] – Sem pai.
189. **Tucána** [Toucan] – oyseau. [espécie de ave] Tucano – ave da fam. dos ranfastídeos.
190. **Tupã** [Toupan] – Dieu. [Deus] Dieu. [Deus] Tupã – designação tupi do trovão.
191. **Tupinambá** [Toupinambou] – Indiens. [Etnônimo indígena] Grupo indígena.
192. **Tupinikĩ** [Toupinanquins] – Indiens. [Etnônimo indígena] Grupo indígena.

U

193. **Uí** |Ouic| – farine. [farinha]
194. **Uperu** |Houperou| – poisson. [peixe] Tubarão.
195. (?) |Vhebehasou| – arbre. [árvore]
196. **Uyrapára** |Orapa| – l'arc. [arco]
197. (?) |Vignots| – vne espece de coquille de grosseur d'un pois. [uma espécie de concha da espessura de uma ervilha]
198. **Upiá** |Horpiat| – oeuf. [ovo]
199. (?) **ucýba** |Vsub/Usup| – gomme. [resina]

Y

200. **Ybyrá eē** |Hiuourahé/Hyvourahé| – arbre. [árvore]
201. **Ycypó panacú** |Usupo Panacum| – pannier. [cesto] Cesto de cipó.
202. **Ypoxí, ndé-angaipab a-iuká** |Hippochi, dangaiäpa aiouga| – Va, tu ne vaiux rien. Il te fault tuer. [Vai, tu não vales nada. Há que matastes. (sic)] É ruim, você é mau. Eu vou (te) matar.

X

203. **Xé piräi, (?), xé kyáp** |Chepirin, Chetaxetrouat, Cheguyouap| – Tesouras, facas, espelhos e pentes, vamos ter tantos e ainda mais (sic). Minha tesoura, (?), meu pente.
204. **Xé rendít-mēbít** |Chéraindit-mébut| – Filha de minha irmã. xé rendýra mémbyra.
205. **Xé remi-motár-uéra imã** |Chérémitotarouére ymen| – [sinal de tristeza (sic)] “Meu antigo objeto de desejo” (?)
206. **Xé remirekó-rã** |Chéré mirekorem| [minha futura mulher]

207. **Xé repikuara** |Cherepicouare| – l'ame. [alma] Minha alma (?)

208. **Xé ru(b)ý** |Cherouy| – mon pere. [meu pai]

Z

209. |Zoroaft| – Personagem da mitologia Tupi (Thevet [1575] 2009).

GLOSSÁRIO TUPINAMBÁ - CLAUDE D'ABBEVILLE

A

1. **Abapaã** |Auapaam| – nom d'un Principal. [chefe indígena]
2. **Abararí** |Auarary| – nom d'un indien. [nome de um indígena]
3. **Abatí** |Auatty| – mil. [milho] Milho (*Zea mays*). Var.: *abatí-una* |Auaty-on/Auattion | nom d'un village et Principal ... qui est à dire le noir. [nome de aldeia e chefe indígena – significa preto] Milho preto; *abatí-pirã* |Auatty piran| – abatí-piranga – 'lit. milho vermelho'.
4. **Acajá** |Acaia| – arbre...fort grand. [árvore grande] Acajá – cajá, fruto do cajazeiro, árvore brasileira da família das anacardiácea ou terebintácea (*Spondias lutea*). Var.: *cajaíba* |Cayäeuue | – Principal...qui est le fruits d'un arbre ainsi nommé. [chefe indígena... significa fruto de uma árvore de mesmo nome] Cajaíba, cajazeira.
5. **Acajú** |Acaiou| – fruits de l'Acaiouyer. [fruto do cajueiro] Acaju – caju (*Anacardium occidentale*). Var.: *acajuí* |Acaiouy| – Principal. [chefe indígena] Acajuí – cajuzinho; *acajuí mirĩ* |Acaiouy Miry| – filis d'un des principaux. [filho de um chefe indígena] Acajuí mirim – cajuzinho pequeno; *acajú guaçu* |Acaiou Ouässou| – Acaju guaçu – caju guaçu, árvore da família das Anacardiáceas (*Anacardium giganteum*), do norte do Brasil; *acajú-été* |Acaiou été| Acaju-eté – caju verdadeiro; *acajú-eẽ* |Cayouéen| – arbre. [árvore] Acaju-eẽ – árvore com gosto, doce ou amargo; *acajú-pirã* |Acaiou piran| Acaju-piranga – caju vermelho; *acajú-cauĩ* |Acaioucaouin| – vin de acaiou. [vinho de caju] Acaju-cauim – cauim de caju.
6. **Acangaób** |Acangaop| ou **Acançoiába** |Acan Assoyäue| – bonnets... avec lesquels ils se courent la teste és jours de leurs solemnités. [gorro... com os quais eles cobriam a testa] Acangaóba – espécie de ornato que os indígenas usavam na cabeça.
7. **Acangetára** |Akangétar| – Ils font des frondeaux... les portent au tout de la teste em forme de diademe. [Da mesma forma fazem ornatos frontais... que

usam na cabeça como diadema.] Talvez seja o *acangatara*, *acanguape* ou *canitar* – espécie de diadema de penas usado pelos indígenas nas cerimônias.

8. **Acará** |Acara| – poisson. [espécie de peixe] Acará ou cará – designação comum a vários peixes da família dos ciclídeos. Var.: *acará-pytánga* |Acara poytan| – cará-pitanga, ‘lit. acará vermelho’; *acará-péba* |Acara peue| – Acarapéba/carapeba, ‘lit. acará chato’; *acará-guaçú* |Acara ouassou| – cará guaçu, ‘lit. acará grande’; *acará-júba* |Acara iou| Cará juba, ‘lit. acará amarelo’; *acará-pururú* |Acara pourourou| – cará pururu (?).
9. **Açoiába** |Assoyäue| – manteau. [manto] Manto Tupinambá.
10. **Acutí** |Agouti| – espèce d’animal. [espécie de animal] Aguti – cutia (*Dasyprocta aguti*) Var.: *acutí(?)* |Agoutytréua| – arbre. [árvore]
11. **Aguai** |Aouäy| – sorte de jarretières. [espécie de ligas] Jarreteiras.
12. **Aguaiýba** |Aouäyeue| – village... c’est à dire le arbre dans l’eau. [aldeia... significa árvore na água] Aguaiýba, ‘lit. árvore do aguai’ (*Thevetia ahouai*).
13. **Aguarã** |Auaran| – Indien. [grupo indígena] Aguará (?)
14. **Aguará-uçá** |Aouära Oussa| – cancre tout blancs. [espécie de caranguejo branco] Grauçá, crauçá ou guaruçá – caranguejo branco das praias (*Ocypode albicans* ou *O. arenaria*).
15. **Ajepuíg** |Aiepouih| – prendre le pource. [receber troco (?)] É: *a* – 1ª pessoa *ag*; (j) *epy* – trocar; *a-jepý* – eu troco.
16. **Ajuacará** |Aiouäcara| – collier de plumes. [colar de penas] Ajuacará – coisa redonda para o pescoço – *ajúra* – pescoço; *à* – prefixo classificatório que indica o formato redondo; *cará* – objeto, coisa.
17. **Ajupã** |Aiopaues| – petites cabanes. [pequenas cabanas] Ajupã – tejupar, tejupaba – cabanas, choças.
18. **Ajurú-guaçú** |Aiourou-ouässou| – Principal... c’est à dire le grand perroquet. [chefe indígena... significa o grande papagaio] Ajurú-guaçú – papagaio grande.

19. **Akitiba** |Aketeuue| – village... la place des poissons. [aldeia... lugar dos peixes] Aqiro – peixe pleuronecto, semelhante ao linguado. Lugar do peixe aqiro.
20. **Am[b]a-ýba** |Ama-vue| – arbre. [árvore] Amba-ýba – embaúba, imbaúba – árvore do gênero *Cecropia*.
21. **Ambuá-guaçú** |Ambouä-Ouässou| – Principal... c'est le nom d'une espèce de cenille. [chefe indígena... nome de uma espécie de lagarta] Embuá, ambuá, gongolo, bicho-bola (*Lulus sabulosus clindroiulus*).
22. **Amocó** |Amoco| – espèce d'animal. [animal] Amocó, mocó – roedor da família dos Caviídeos (*Kerodon rupestris*), semelhante ao preá, porém um pouco maior.
23. **Amanijú** |Amonyiou| – arbre où croist le cotoon. [árvore onde cresce o algodão] Amanijúb – algodão (*Gossypium sp.*).
24. **Amiiu** |Amyiou| – arbre...grand comme le pommier. [árvore... grande como a macieira] Abiu (*Pouteria caimito*).
25. **Andyrá** |Andheura| – chauve-souri. [morcego] Andirá – designação amazônica do morcego.
26. **Angaibár** |Angayuar| – c'est à dire maigre. [magro.] Angaibára – ser magro.
27. **Apýcába** |Apouyare| – petit escabeau. [pequeno banco] Apicaba – banco, assento. *Apýk-áb-a*: *apyk* – sentar; *ab* – lugar, modo, etc.
28. **Ará** |Ara| – espèce de perroquet. [espécie de papagaio] Arara – ave da família dos psitacídeos.
29. **Aracuã** |Aacouän| – oyseau. [espécie de ave] Aracuã – nome de várias aves galináceas, da família dos Cracidaeas, muito semelhantes aos jacus.
30. **Aracuí** |Aracouys| – Indiens. [grupo indígena] Talvez seja Aruaxi – povo indígena extinto que habitava a região entre os rios Branco e Apedia (RO).
31. **Araguaguá** |Araouäouä| – poisson. [espécie de peixe] Araguaguá, peixe serra (**Prisits perotteti**).

32. **Arará** |Araraa| – fourmi. [formiga (sic)] Arará – fêmea alada do cupim (Térmita).
33. **Araray** |Araraeu| Principal... c'est à dire la petite crabe. [chefe indígena... significa pequeno caranguejo] Guarái.
34. **Ararandá** |Ararenda| – grande village. – [grande aldeia]. Arárendaba – lugar das araras: *arára* – arara; *rendába* – lugar de pouso, sitio.
35. **Araruçuái** |Ararousouay| – nom d'un Principal... qui signifie la queue d'un Ara. [nome de um chefe... que significa rabo de arara] Aráruçuái – Ará-r-uçu-guái – rabo da arara grande.
36. **Araçá** |Arasa| – arbre. [árvore] Araçá – fruto cuja árvore é da fam. das mirtáceas.
37. **Araçarí** |Arasary| – oyseau. [espécie de ave] Araçarí – nome comum a várias aves da família dos Tucanos, de bico menor que estes.
38. **Araçuiýba** |Arasouy-ieuue| village...c'est à dire le bel oiseau nommé Arasouy. [aldeia... significa o belo pássaro araçuí] – árvore do araçuí ou Araçuiava (ave da família dos papagaios, também chamada sabiacica).
39. **Araticú** |Araticou| – arbre. [árvore] Araticum – várias espécies da família das anonáceas. Var.: Araticu.
40. **Aratú** |Aratou| – cancre. [caranguejo] Aratu – pequeno caranguejo da família dos grapsídeos (*Aratus pisoni*), ‘caranguejo vermelho dos mangues’.
41. **Arenhã** |Araignan| – oyseau. [espécie de ave] Arinha – empréstimo do português, galinha
42. **Arobiár Tupã xé moiaçák iepé, xé moiaçák iepé Paí** |Arobiar Toupan Pay, chémoiäsouch yepé, chémoiäsouch yepé Pay| – Je croi en Dieu (mon père) baptisez moi, baptisez moi. [Eu creio em Tupã (meu pai), batize-me, batize-me]
43. **Arobiár Tupã Paí, Arobiár Tupã Tuba, arobiár Tupã Raýra, arobiár Tupã Espírito Santo** |Arobiar Toupan Pay. Arobiar Toupan Touue, Arobiar

Toupan Raheyre, Arobiar Toupan S. Esprit| – je croi en Dieu mon père. Je croi en Dieu le Père, je croi en Dieu le Fils, je croi en Dieu Sainct Sprit. [Eu creio em Deus meu pai. Eu creio em Deus o Pai, eu creio em Deus Filho, eu creio em Deus Espírito Santo (sic)] Creio em Tupã Pai. Creio em Tupã Pai, creio em Tupã filho, creio em Tupã Espírito Santo.

44. **Aruýpe** |Aroüeupe/Arouypë| – village...c'est à dire la place de crapuax. [aldeia... lugar dos sapos.] Aruípe: aru – espécie de sapo da região do Amazonas; yp-pe – ‘tronco’, ‘árvore’ – árvore do aru.
45. **Arumará** – |Aroumara| – oyseau. [espécie de ave] Arumará – ave da família dos Icterídeos, também chamada uiraúna.
46. **Atyrabebé** |Aterabébé| – sorte de guarniture faicte de plusieurs de plumage. [guarnição feita de penas de aves]
47. **Atí** |Aty| – oyseau. [espécie de ave] Ati.

B

48. **Bacurí** |Pacoury| – arbre. [árvore] Bacuri (*Platonia insignis*). Var.: *bacuri-yba* |Pacoury-euue| – village... Qui signifie l'arbre de pacoury. [aldeia... significa árvore de bacuri] Bacuri-yba – árvore do bacuri; *bacuripanã* |Pacouripanam| – village... Qui veut dire les feuilles des pacoury. [aldeia... folhas de pacoury]

C

49. **Caaguiré** |Caagouire| – village... qui signifie l'ombre des arbres. [aldeia... que significa sombra das árvores] Caáguira.
50. **Çabiá** |Sauia¹| – oyseau. [espécie de ave] Sabiá, pássaro da fam. dos turdídeos.
51. **Caburé** |Kauouré| – oyseau de proie. [ave de rapina] Caburé – ave noturna da família dos bubonídeos.

52. **Caçaba** |Cassauea| – espèce de tourteaux. [espécie de tortas]
53. **Caguará** |Caöuare| – nom d’un Principal... qui signifie le buveur de vin. [chefe indígena ... de nome bebedor de vinho]
54. **Çaguĩ** |Sagouy| – sorte de monne. [espécie de macaco] Sagui ou saguim, pequeno macaco da família *Calitrichidae*. Var.: saguim, sauí, sauim, xauim, massau, tamari.
55. **Caí** |Cay¹| – espèce de monne. [espécie de macaco] Cai. Var.: *caí-guaçú* |Cay-ouässou| – Principal... qui signifie la grande Monne. [chefe indígena... seu nome significa grande macaco]; *caí-úna* |Cay-on| – monne. [espécie de macaco] Caí-úna – macaco preto; *caí-mirĩ* ou *sapajú* |Cay-miry ou Sapaïou| – monne. [espécie de macaco] Caí mirim – macaco pequeno ou sapaju – (*Cebus flavus*); *caí* |Cay²| – constellation...qui signifie guenon. [constelação... significa macaca]
56. **Caieté** |Cayeté| – nom de lieu. [nome de um lugar (sic)] D’Abbeville (1975: 151) diz ser esse o nome do “país” dos Tupinambá. Caeté – *caá-eté* – etnônimo indígena.
57. **Caimã** |Cayman| – farine. [farinha] Carimã, massa da mandioca puba, conhecida como farinha de guerra.
58. **Camarú guaçú** |Camarou-ouässou| – arbre. [espécie de árvore] Camaru guaçu – árvore de grande porte cuja madeira é utilizada em construção e marcenaria. Var.: *camarú mirĩ* |Comarou-miry| – Camaru mirim – camaru pequeno.
59. **Camarupuí** |Camourou-pouy| espece de poisson. [espécie de peixe] Peixe marinho (*Tarpon atlanticus*), mesmo que camurupi, camurupim, cangurupi, cangurupim, canjurupi, canjurupim.
60. **Camburí guaçú** |Camboury Oässou| – poisson. [espécie de peixe] Camuri ou camurim – peixe do mar, também chamado de robalo.
61. **Camucí** |Camousi| – riviere. [nome de um rio.] Camuci – um tipo de pote.

62. **Canindé** |Canindé| – perroquet. [papagaio] Canindé – ave da família dos *Psitacidaeos*.
63. **Canguyré** |Cangheuré| – fourmi noir. [formiga preta] Tucanguira ou Tocandira.
64. **Canot** |Canot| – bateaux. [barcos] Canoa – pequena embarcação sem cobertura, de proa aguçada e popa de escaler, impelida geralmente a remos.
65. **Canuá-guaçú** |Canouä-ouässou| – Principal...signifie teinture. [chefe indígena... de nome tinta, tintura] Canuá-guaçu – canuá grande. Var.: *canuá-mirĩ* |Canouä miry| – signifie petite teinture. [tintura pequena] Canuá mirim – canuá pequeno.
66. **Capiibára** |Capyyuare| – espèce d’animaux...assez semblables aux Loups Marins ayant la queue fort petit, lesquels ne se trouve aussi qu’es fleuves et rivieres. [espécie de animal... semelhante aos lobos marinhos. Tem a cauda muito pequena e se encontram somente perto dos rios] Capivara – mamífero (*Hydrochoerus hydrochoeris*).
67. **Cará** |Cara| – ressemble a là precedente, sont purpurine et autres violettes, et sont plus fermes estant cuittes, et moin delicates que les patates. [São parecidos com as batatas doces. São roxos e mais duros quando cozidos, porém menos saborosos que as batatas.] *Cará* – nome de várias plantas da família das dioscoreáceas, de tubérculos comestíveis. Também é conhecido como inhame.
68. **Caracú** |Caracou| – une sorte de boisson. [tipo de bebida]
69. **Çaracupytã** |Seracoupouytan| – oyseau. [espécie de ave] Saracura vermelha – espécie de saracura. Ave da fam. dos ralídeos.
70. **Caracará** |Karakara| – oyseau de proie. [ave de rapina] Caracará, carcará – ave da família dos falconídeos (*Milvago chimachima*), também chamada de carapinhé, gavião.
71. **Caraíba** |Caraybe| – prophete. [profetas] *Caraíba* – o mesmo que pajés, xamãs.

72. **Caraíba (?) tenhe terre, terre, terre ybác (?)** |Caraíbes osapucaí tenhe terre, terre euvac con(?) assupinhé| – ces François crient terre, terre, cependant ce n'est pas la terre, ains seulement le ciel noir. [esses franceses gritam terra, terra, porém não há terra, mas sim o céu escuro]
73. **Caraguatá** |Karouäta| – plante. [planta] Caraguatá ou gravatá – planta espinhosa. Var.: *caraguatá-guará* |Caraouäta-ouäre| – Principal... le mangeur de caraouäta. [chefe indígena... o comedor de caraguatá].
74. **Carajúba** |Caraioue| – espèce de atour. [espécie de adorno] Carajuba – adorno peniano.
75. **Caramurú** |Caramorou| – poisson...assez semblable à l'Anguille. [peixe... muito semelhante à enguia] Caramuru – peixe marinho da família dos murenídeos (*Gymnothorax moringua*), moréia, enguia.
76. **Çarapó** |Sarapo| – poisson. [espécie de peixe] Sarapó, 'espécie de enguia' (*Carapus fasciatus*).
77. **Caramemuã** |Caramemo| – pannier... faict des Palmes. [cesto... feito de palmeira] Caramemuã – espécie de cesto feito de palha.
78. **Caraná-ýba** |Carana vue/Carnaü| – palmier. [palmeira] Carnaúba – espécie de palmeiras (*Copernicia cerifera*). Var.: *carnaubiób* |Carnaüpiop| – village... qui signifie un arbre nommé Carnaü. [aldeia... significa árvore carnaü]
79. **Çariam** |Salian| – oyseau. [espécie de ave] Sariema ou seriema (*Microdactylus cristatus*).
80. **Caripirá** |Karypyra| – oyseau. [espécie de ave] Caripira (*Fregata áquila*).
81. **Caruatapirã** |Carouätapiran| – nom d'un Indien. [nome de um indígena] Caruatá-piranga, 'caruatá vermelho'.
82. **Çauia** |Sauia²| – espèce d'animal. [espécie de animal] Sauia – pequena cutia caudata, roedor (*Mesomys ecaudatus*).

83. **Cauĩ** |Caouin| – vin ou festin. [bebida ou festa] Cauim – bebida fermentada de mandioca, milho e frutas. Var.: *cauĩ-?* |Caouin Agouè| – nom d'un Principal. [chefe indígena]
84. **Caúba** |Caoup| – arbre. [árvore]
85. **Ceixú** |Seychou| – la Poussiniere qu'ils connoissent bien. *Seixu iurá* Var.: |Seychou ioura| – une costellation de neuf estoilles disposées em forme de grill laquelle leur presagie les pluies. [uma constelação de nove estrelas dispostas em forma de grelha e anuncia a chuva] Seichu, Sete estrela, constelação das plêiades.
86. **Cenembý** |Senenboy| – lezard. [lagarto] Sinimbu, Senembi, senembu, papa-vento, camaleão.
87. **Cerobebé** (?) |Serouéué| – Principal... C'est à dire un oyseau qui emporte son petit en l'air. [chefe indígena pássaro que carrega o filhote pelo ar]
88. **Cirí** |Siry| – cancre. [caranguejo] Siri, caranguejo da fam. dos portunídeos. Var.: *sirí-y* |Sery-ieu| – village...c'est à dire la crabe platte, qui est une espèce d'escrevice de mer. [aldeia... isto é, caranguejo achatado, espécie de lagostim do mar] Espécie de siri.
89. **Çó** |Ko| – jardin. [jardim (sic)] Roça, plantação.
90. **Coendú** |Coendou| – porc-espi. [porco espinho] Cuendu.
91. **Comandáguacú** |Commanda ouässou| – ce sont febues... [são favas] Comanda-guaçu Var.: *comandá-mirĩ* |Commanda miry| – pois. [ervilhas (sic)] Comanda mirim – espécies de feijões pequenos.
92. **Conrorõ-guaçú** |Conronron-ouässou| – Principal... c'est à dire e grand ronfleur. [chefe indígena ... se diz grande roncar]
93. **Corá-guaçú** |Coras ouässou| – Principal... c'est à dire le grand Cola. [chefe indígena... de nome o grande Cola]
94. **Cotiguá** |Cotioüa| – petite montagnes. [pequena montanha]

95. **Cunumí manipoéra guára (?)** |Gonomy manipoëre ouaré| – Estoille... c'est à dire le petit garçon qui mange du portage de Manipoy. [estrela... significa menino pequeno que come mingau de manipói]
96. **Cupuí-ajúba** |Copouih aioup| – arbre. [árvore] Cupiúba, árvore da família das Celastráceas. Var.: *cupuí-guaçú* |Copouih ouässou| – arbre. [espécie de árvore] Cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*).
97. **(?)** |Couäue eum| – c'est à dire poltron et lasche de courage. [Poltrão, covarde]
98. **Cruçá** |Crussa| – constellation de quatre Estoilles fort luisants...c'est à dire Croix. [constelação de quatro estrelas uito brilhantes... se dz cruz] Curuçá – cruz.
99. **Çuaçú** |Souässou| – cerf, chevreul. [veado, corça] Veado. Var.: *çuaçú apár* |Souässou apar| – cerf. [espécie de veado] suaçuapára, o veado galheiro (*Blastocerus paludosus*); *çú guaçú* |Sou ouassou| – cerf. [veado] suaçuana; *çuaçú-akã* |Souässou-akan| – Principal... Qui signifie la teste de le biche. [chefe indígena... significa cabeça do bicho]; *çuaçú-ác* |Sou ouassou ac| – nom d'un indien. [nome de um indígena]; *çuaçú caá* |Souassou caë| – Principal... Qui signifie la biche boucannée. [chefe indígena... veado caçado, preso]
100. **Çuã-rã** |Souänran| – une grosse Estoille merrveilleusement claire et luisant. [Estrela maravilhosamente clara e luzente]
101. **Cuaracý** |Koärassuh| – le Soleil. [sol]
102. **Cuatí** |Couäty| – espèce d'animal. [espécie de animal] Quati – animal carnívoro (*Nasua nasua*).
103. **Cuatiara guaçú** |Quattiare-Oussou| – Principal... la grande letre. [chefe indígena... significa grande letra] *Kuatiara* – riscos, desenhos, pintura, escrita, letra; *uçu* grande.
104. **Çuçuarã** |Souässouäran| – espèce de leopard. [espécie de leopardo] Suçuarana (*Felis concolor*), onça vermelha, onça parda e puma.

105. **Cúi** |Couy| – espèce de vaisseau. [espécie de vaso] Cuia. Var.: *cúiyba* |Couy Ieup/Coyieup | – nom de village. [nome de uma aldeia] Árvore da cuia, ou cuieira.
106. **Cuíú-cuíú** |Couiou couiop| – perroquet. [papagaio] Cuíú-cuíú.
107. **Cumá** |Comma| – riviere...nom de lieu. Signifiant la place pour pescher le poisson. [nome de um rio e de um lugar... significa lugar para pescar o peixe]
108. **Cunhã-guaçú-(?)** |Cougnan ouässou teigné| – nom de indienne...c'est è dire la grande femme pour rien. [nome de uma indígena... significa grande mulher para nada] Cunhã-guaçu-?
109. **Curemã** | Couremans | – riviere. [rio] Curimã – espécie de peixe. Var.: *curimã guaçú* |Coureman ouässou| Tainha. *curimã(?)* |Couremaéta| – c'est à dire la riviere des Couremans. [rio dos Curimã] Curimã(?).
110. **Curimatá** |Courimata| – poisson. [espécie de peixe] Curimbata – curumbatá ou corimbatá, 'peixe do gênero *Prochilodus*'.
111. **Çurubí** |Sourouuy| – poisson. [espécie de peixe] Surubim, surubi, pintado, 'peixe da fam. dos silurídeos'.
112. (?) |Symbiare raieuboire| – une constellation dispose commes les machoires d'un cheval ou d'une vache, laquelle est pluvieuse...c'est à dire machoire. [Trata-se de uma constelação que tem a forma dos maxilares de um cavalo ou de uma vaca. Anuncia a chuva]
113. **Cururú** |Courourou| – crapeau. [sapo] Cururu – espécie de sapo da família dos Bufonidae.
114. **Cuyjúba** |Koeuioup| – petites basteletes [pequenos animais] Espécie de animal.

E

115. **Ecuái** |Ecoäin| – suave toy. [salve-se] Vai embora.
116. **Eicobé, xe ramõi** |Eicobé cheramoin| – mõ grãd pere portez vous tousiours bien. [Saúde, meu avô.]

117. **E ioucá** |E iouca| – qu'on la tue. [Matem-na!] O vebo jucá matar – e-jucá, imperativo, mata tu!
118. **Eíra** |Eyre| – miel. [mel] ‘abelha’ Var.: *eíra-apuã* |Eyre apouã| – grande estoille fort brillant... c'est à dire le miel rond. [grande estrela muito brilhante... diz mel redondo] Irapuã, irapuá, arapuã ou arapuá – abelha social da fam. *Meliponidae*, ‘lit‘mel redondo’; *eírayba* |Eyre-ouue| – abeille. [espécie de abelha] Eírayba – árvore da abelha irapuã.
119. **Ere-júr pe, paí, ere-ikobé pe** |Eré Ioupé Pay, eréycobépé| – c'est à dire, estes vous venir Prophetes, ou vous soyez le bien venu mon Pere: vous portez vous bien? [Chegastes profeta? Ou sede bem-vindo, meu paí, estás bem? (sic)] Você-veio?, Você-está bem?

G

120. **Giráu-itá-guaçu** |Ioura-euta-ouässou| – Principal... c'est à dire les grandes bastons d'un dresseur. [principal... significa pau de aparador] Talvez giráu-itá-guaçu pedra de jirau grande.
121. **Goiába** ou **Morgoiá** |Goyaue ou Morgoyä| – espèce d'arbriseau qui se lie au tor des arbres. [Especie de arbusto que cresce junto às árvores]
122. **Guaianã** |Ouyänans| - Indiens. [grupo indígena] Guaianá – grupo indígena extinto.
123. **Guai(a)-upiá** |Ouäioupia| – nom de lieu. [lugar] Guajupιά – *guajá* - caranguejo, *upiá* – ovas. Caranguejo com ovas.
124. **Guainumbý** |Ouénonbouyh| – oyseau. [espécie de ave] Beija-flor. Var.: *guainumbý acajú* |Auenonbouih acaiou| – arbre. [espécie de árvore] Beija-flor caju – árvore do beija-flor.
125. **Guajá guaçu** |Ouia ouässou| – cancre. [caranguejo] Guajá-açu, espécie grande de caranguejo.
126. **Guajayró** |Ouäyäeuro| nom d'une indienne [nome de uma indígena]
127. **Guajiróba** |Ouäieroua| – arbre. [espécie de árvore] Guajiroba.

128. **Guajirú** |Ouauirou| – nom d’un indien. [nome de um indígena] Guajiru (*Chrysobalanus icaco*).
129. **Guacará¹** |Ouäcara| – oyseau. [espécie de ave] Guacará, nome dado a diversas aves nadadoras Var.: *guacará-un* |Ouäcara-on| Guacará negro.
130. **Guacará²** |Ouäcara| – poisson. [espécie de peixe]
131. **Guacuri** |Ouäcoury| – palmier. [palmeira] Guacuri – espécie de palmeira. Var.: *guakurí-ruã* |Ouäcoury rouan| – moelle...tres-blanche...dedans le tronc de cet arbre. [miolo...muito branco...interior do tronco dessa árvore] Guacuri-ruã – *ruã*, miolo – palmito de guacuri.
132. **Guapacari** |Ouäpacari| – une racine. [raiz.] Uapacari.
133. **Guará¹** |Ouarä| – oyseau. [espécie de ave] Guará (*Ibis rubra*) Var.: flamingo e gansão.
134. **Guará²** |Ouära| – poisson. [espécie de peixe] Peixe do mar; *guará-guaçu* |Ouära ouassou| – Principal...qui est le nom d’un poisson. [chefe indígena] Guará guaçu – peixe grande.
135. **Guará guaçu** |Ouara ouässou| – Principal. [chefe indígena] Garça grande.
136. **Guarapiran** |Ouärapiran| village c’est à dire le terrier rouge. [aldeia significa toca vermelha] Guarapiranga – guará vermelho. Lobo guará (*Chrysocyon brachyurus*).
137. **Guarajú** |Ouäroyio| – nom d’un indien. [nome de um indígena] Garaju – planta da família das Rosáceas. Var.: Guajiru.
138. **Guarapacá (?)** |Ouäracapa| – rondaches. [escudo]
139. **Guarará** |Ouarara| espèce de tabourin. [espécie de tambor]
140. **Guaríba** |Ouäriue| – sortes de monnes. [espécie de macaco] Guariba, ‘macaco do gênero *Alouatta*’.
141. **Guaruá** |Ouärouä| – c’est à dire miroir. [espelho] Araguá ou Guaraguá.

142. **Guarumá-guaçú** |Ouärouma-ouässou| – Principal... espece de arbre. [chefe indígena – trata-se de uma espécie de árvore]
143. **Guatambú** |Ouätimbooup| – village. [aldeia] Guatambu, nome de uma Apocínea.
144. **Guatucupá** |Ouätoucoupa| – poisson. [espécie de peixe]
145. **Guenhumon** |Ouégnomoin| – cancre. [caranguejo] Guaiamu, guaiamum ou goiamum (*Cardisoma ganhumi*). Var.: *ganhumondyiba* |Ouäygnonmondeuue| – Principal... qui signifie leieu où l'on prend les Crabes bleuës. [chefe indígena... significa lugar onde se pega os caranguejos azuis]
146. **Guirá-?** |Ouirá rasoy| – oyseau. [espécie de ave]
147. **Guirá-eçá-guaçú** |Ouyra-essa-ouässou| – Principal...signifie œil du grand oiseau. [chefe indígena... significa olho do grande pássaro] Pássaro de olho grande.
148. **Guirá-upiá** |Ouyra-oupia| – deux estoiles..c'est à dire les deux œuefs. [duas estrelas... são os dois ovos] Pássaro com dois ovos.
149. **Guirá-sapucái** |Ouirá sapoukai| – pouilles communes. [galinhas comuns] Guirá-sapucaia – nome do galo e da galinha domésticos entre os tupis da costa.
150. **Guirá tanguema** |Ouryra-tain-eum| – perroquet. [papagaio] Guiratanguema, xexéu, japim.
151. **Guiratá-guirá** |Ouryrata ouyran| – oyseau de proie. [ave de rapina]
152. **Guirá-?-uçú** |Oyrayeu oussou| – Principal...qui signifie le vieil oiseau. [chefe indígena... significa pássaro velho]
153. **Guirí** |Ouyry| – poisson. Var.: *guirí-júba* |Oyry iouue| – poisson. [espécie de peixe] Peixe amarelo.
154. **Guri-guaçú ?** |Oury-ouässou cupé| – village...c'est à dire le lieu ou sont les machorans, poisons ainsi nommez. [Lugar onde se encontra os machorans] Espécie de peixe, também chamado guri.

155. **Guaíxo** |Ouäycho| – espèce de toucan. [espécie de tucano] Guaixo – ave Ictéridas, conhecida como guaxe, japuira, guaxo, João-congo.
156. **Guyrájúba** |Ouyra ioup| – oyseau. [espécie de ave] Guarajuba (*Conurus guarouba*), ‘lit. pássaro amarelo’ Var.: *guyráguaçú* |Ouyra ouässou| – oyseau de proie. [ave de rapina] Guirá guaçu – ‘lit. pássaro grande’; *guyrá gaçú-piníma* |Ouyra ouässou-pinin| – Principal... C’est à dire le grand oiseau de proie. [chefe indígena... significa grande ave de rapina] Guirá-guaçu-pinima – ‘lit. pássaro grande pintado, salpicado de pintas ou pontos’; *guyrá guaçu-pitánga* |Ouyra ouässou pouytan| – guirá guaçu pitanga – ‘lit. pássaro grande vermelho’; *guyráguaç-úna* |Ouyra ouässou-on| – Guirá guaçu una – ‘lit. pássaro grande negro’.
157. **Guyrá-óbi** |Ouara-aubouyh| – Principal. [chefe indígena] Pássaro azul ou verde.
158. **Guyrápiý(?)Ybyrá** |Ouyrapieu| – guerrier indien... Qui signifie em nostre langue françoise arbre sec.; [em nossa língua francesa árvore seca].
159. **Guyraró caí** |Ouyraro kay| – poullatier. [galinheiro] Gaiola, galinheiro. De *guirá-r-oca-i* – aves casa pequena.
160. **Guyrá tíng** |Ouirá-tin| – oyseau. [espécie de ave] Guiratinga (*Herodias egretta*), pássaro branco.
161. **Guyrá-ú[n]-pín-obý** |Ouirao pinobouih| – Principal...c’est à dire l’oyseau bleu sans plumes sur la teste. [chefe indígena... significa pássaro azul sem penas na cabeça] Será *guyrá-ú[n]-pín-obý* – uiraúna azul de cabeça raspada. Uiraúna espécie de pássaro também conhecido como chupim, vira-bosta.

I

162. **Iaxixa(?)** |Yachicha| – arbre. [árvore]
163. **Ibiraruätin** |Ouïrarouäntin| Principal... c’est à dire l’arbre blanc. [árvore branca] Palmito de uma árvore – ruãn (miolo).
164. **Ibuiabába** |Ibouyäpap| – très haute montagne; [montanha alta] Ibiapaba – serra que divide os estados do Ceará e Piauí. Também conhecida como Serra

- Grande. Var.: *ibuiabába y-guára* [Ibouyapap eugouäre| – c'est à dire les habitants d'Ibouyapap. [Habitantes de Ibuyabáp]
165. **Ie-epý** |Eiépouich | – venge ta mort, ou selon la vraie signification du mot prens le pource. [jepý] ‘vingar-se’, ‘dar o troco’ – e-jepý vinga-te (imperat.).
166. **Ietíng(?)** |Yetingue| – espèce de moucheron. [espécie de mosquito] Ietim – espèce de mosquito.
167. **(?)** |Ieuirée| – lieu. [lugar]
168. **Inajá** |Ynaia| – palmier. [espécie de palmeira] Anajá, inajá, indaiá, naja, coco da palmeira pindoba, a palmeira pindoba’.
169. **Ingá** |Inga| – arbre. [árvore] Ingá – espèce do gênero *Inga*, da fam. das mirtáceas. Var.: *ingárobý* [Ingarobouy| – Principal... c'est à dire le chantre bleu (sic). [chefe indígena... significa cantor azul] Ingá azul ou verde.
170. **Iní** |Yni| – lit de cotton. [rede de algodão]
171. **Itá-endába** |Ita-endaue| – village.. c'est à dire la place de pierre. [largo de pedra] Itarendába – lugar de pedra, *rendába* – lugar de pouso, sitio.
172. **Itá(?)** |Itaieuc| – pieces blanches d'argent. [peças brancas de prata] Var.: *Itájúb* |Itaioup| – pieces iaunes d'or. [peças amarelas de ouro] Pedra amarela.
173. **Itaóca-mirĩ** |Itaoc-miry| Principal... C'est à dire la petite maison de Pierre. [casinha de pedra]
174. **Itamanõ** |Tamano| – Principal...c'est à dire peirre morte. [chefe indígena... significa pedra morta]
175. **Itaparí** |Ita-pary| – nom de lieu. [nome de um lugar]
176. **Itapucú** |Itapoucou| – nom d'un Indien. [nome de um indígena] Var.: *itapyçã* |Itapouyssen|; (?) |Itapocousan| – c'est à dire le fers qu'on met aux pieds. [Ferro com que se prendem os pés]
177. **Itá-ungoá** |Itá-ongouä| Principal... Qui signifie le mortier de pierre. [chefe indígena... seu nome significa pilão de pedra]

J

178. **Jabebýra** |Yaüebouyre| – poisson plat, assez semblable à la raye. [peixe achatado parecido com a arraia] Jabebira, nome genérico das arraias. O nome Jabybyra, no Dicionário Português e Brasileiro, vem como raia peixe.
179. **Jaburú** |Iauourou| – oyseau. [espécie de ave] Jaburu, ave da fam. dos ciconídeos (*Jabiru mycteria*).
180. **Jaçatínga** |Yässatin|- constellation de sept estoilles en forme de oiseau. [constelação de sete estrelas em forma de pássaro]
181. **Jacý** |Yässeuh| – la lune. [lua] Jaci. Var.: *jacý-pytún* /Yässeuh-pouyton| – eclipse. [eclipse] Jaci-pituna; *jacý-tatá* |Yässeuh-tata| – les estoilles em general. [estrelas]; *jacýtatá-guaçú* |Yässeuhtata ouässou| – estaille du jour. [estrela do dia]; *jacý-tatá bé* |Yässeuh tata oué| – estaille extrêmement brillant. [estrela muito brilhante] Jacý-tatá-opé(?), estrela, ou lua, que ilumina.
182. **Jacarandá** |Yacaranda| arbre. [árvore] Jacarandá – bignoniácea (*Jacarandá* sp.).
183. **Jacaré** |Yacaré| – crocodile. [crocodilo] Jacaré (*Caiman Sclerops*).
184. **Jaguára** |Ianouäre| – Principal... espèce d'Once; Chien. [chefe indígena... especie de onça, jaguar] Onça, jaguar – nome estendido aos cães europeus. Var.: *jaguaracuára* |Ianouäcouarä| – village... c'est à dire le trou du chien. [Toca do cão]; *jaguára abaété* |Ianouäre auaeté| – nom d'un Principal; qui signifie l'Once sauvage ou le grand chien. [onça selvagem ou cão grande]; *jaguárama* |Ianouärëm| – village; c'est à dire le chien puant. Nome de uma aldeia; *jaguará*... |Ianouaresic| – nom d'un Indien. [nome de um indígena]; *jaguatî* |Iaouäntin| – nom d'un Principal... c'est à dire le chien blanc. [cachorro branco] Jaguaratinga. Os Tupinambá conheciam uma estrela com esse nome.
185. **Jacú** |Iacou|- oyseau...qui est un vray faisan. [ave... verdadeiro faisão] Jacú, ave da família dos cracídeos, gênero *Penélope*. Var.: *jacúpéma* |Iacopem| – nom d'un Indien. [nome de um indígena] Jacupema (*Penelope superciliaris*);

- jacúparĩ* [Iacouparin/Iacoupariy] – Principal. [chefe indígena]; *jacú-oby* [Iacououbouyh] – oyseau. [espécie de ave] Jacu azul ou verde.
186. **Jacundá** |Yaconda| – poisson. [espécie de peixe] Jacundá ou nhacundá – ‘peixe fluvial da fam. dos ciclídeos. De ya-cunda o que é torto, retorcido, ou revirado.
187. **Jandái** |Yanday| – certaine estoille. [certa estrela] Jandaia – espécie de arara da família dos psitacídeos. Var.: *jandái-uçú* |Yenday oussou| – oyseau. [espécie de ave] Jandaia grande.
188. **Jandú** |Yandou| – oyseau. [espécie de ave] Nhandu. Var.: *janandú*-(?) |Yandou-äue| – grands panaches. [grandes penachos]
189. **Jandú-tínga** |Yandoutin| – constellation. [constelação] Nhandutinga.
190. **Janypába** |Iunipap| – arbre. [árvore] Jenipapo (*Genipa americana*). Var.: *janypá-ypé* |Jeneupa-eupé| – c’est à dire le Iunipap. [jenipapo] Janiparana; *janypába-rãna* |Iuniparan| – village; c’est à dire Iunipap amer. [jenipapo amargo] Pseudo jenipapo.
191. **Japí guaçu** |Iapy Ouässou/Iapyy ouässou| – principal... et grand Bourouuicháue de l’isle de Maragnan. [Chefe indígena... grande morubixaba da ilha do Maranhão] Japim – espécie de ave (*Cassicus cela*) com o qualificativo *açu* ou *guaçu* grande.
192. **Japycá** |Yäpouykan| – estoille. [estrela] ‘que está sentado’.
193. **Jaramacarú** |Yarammacarou| – plante. [planta] Jaramacarú, cumbeba, cardo da praia.
194. **Jatá ýba** |Yata-vua| – arbre. [árvore] Jataí, jataíba (*Hymenoa courbaril*).
195. **Japú** |Iapou| – oyseau. [espécie de ave] Japu – ave da família dos icterídeos, também chamada de japuguaçu e rubixá.
196. **Japuí** |Iapouay| – nom d’un Indien. [nome de um indígena]
197. **Japy-ýba** |Yapyeuue| – village...qui signifie l’arbre de l’oyseau. [aldeia... árvore do pássaro] Japiíba – árvore do japi.

198. **Jaracatiá** [Iaracatia] – arbre. [árvore] Juracatiá (*Jaracatia spinosa*).
199. **Jati-ún** [Iation] – moucheron. [espécie de mosquito] Jatium – espécie de mosca.
200. **Jejú** [Ieiou] – poisson. [espécie de peixe] Jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*).
201. **Jerimū** [Gyromon] – fruit. [fruto] Jerimum, abóbora.
202. **Jerutí** [Ierouty] – oyseau. [espécie de ave] Juriti, espécie de pombinha.
203. **Jetýc** [Yeteuch] – racine. [raiz] Jetica – batata-doce (*Ipomoea batatas*).
204. **Jibói** [Iouboy] – couleuvre. [cobra] Jibóia – serpente (*Boa constrictor* ou *Constrictor constrictor*).
205. **Jereuu-uçú** [Iereuuoussou] Principal...nom d'un oiseau ainsi appelé. [chef indígena]
206. **Jucurutú** [Ioucouroutou] – oyseau. [espécie de ave] Jucurutu – espécie de coruja.
207. **Jurapupiára** [Iourapoupiares] – Indiens. [Etnônimo indígena] Grupo indígena.
208. **Juí** [Ioüy] – nom d'un indien. [nome de um indígena]
209. **Jukýra** [Ionquere] – saulce ordinaire de toutes leurs viandes. Juquirá [sal com pimenta]: tempero de pimenta moída com sal empregado pelos indígenas.
210. **Jupará** [Ioupara] – espèce de monne. [espécie de macaco] Jupará – espécie de mamífero carnívoro (*Potus flavus*).
211. **Jurubé** [Iuruue] – perroquet. [papagaio] Ajuru, juru, ajeru, jeru.
212. **Juruparí** [Ieropary] – le diable. [diabo (sic)] Jurupari é um herói civilizador.
213. **Jutaí** [Ioutay] – arbre. [árvore] Jutaí – tamarineiro.

K

214. **Keré-iauá** |Keré iouä| – oyseau. [espécie de ave] Curuá – pássaro corocoxó.
215. **Kerembaba** |Kerembaue e Tetanätou | – c'est à dire um homme belliqueux, vaillant. [homem belicoso, valente] Carimbamba – curandeiro (popular).
216. **Kibába** |Keuap| – peignes. [pente]

M

217. **Maé-acáng** |Maecan| – village... C'est à dire la teste de quelque chouse. [aldeia... significa cabeça de alguma coisa]
218. **Maióba** |Mayoüe| – village... noms de certaine feuille d'arbres qui sont fort longues e largues. [aldeia... nomes de certas folhas de árvores que são compridas e largas.] Maioba – arbusto herbáceo, também conhecido como fedegoso-verdadeiro, manjerioba.
219. **Mairatá** |Mayrata| – nom d'une indien. [nome de um indígena] Mairatá, personagem mítico dos Tupinambá.
220. **Maixuára (?)** |Maychouäre| – Principal...qui est le nom d'un arbre. [chefe indígena... significa nome de uma árvore] Macaxeira ou mandioca doce (*Manihot palmata*).
221. **Macaxét** |Macachet| – racine. [raiz] Macacheira.
222. **Macucaguá** |Macoucaouä| – autre espèce de perdrix. [especie de perdiz] Macuco – ave galinácea silvestre, também chamada inambuaçu (*Tinamus solitarius*).
223. **Mandubé** |Mendouuel| – poisson. [espécie de peixe] Mandubé, peixe do mar (*Hypophthalmos edentatus*).
224. **Mandubý** |Mandouy| – petite racine. [pequena raiz] Algodão (*Arachis hypogaea*).

225. **Manē** |Manen| – nom d'un Indien. [nome de um indígena] Adjetivo tupi manema, penéma, mau, ruim. Pessoa infeliz, vítima de feitiço. Quem é mal sucedido na caça ou na pesca.
226. **Manióca** |Manioch| – racine. [raiz] Mandioca (*Manihot esculenta*). Var.: *maniýba* |Manioup| – une plante ou petit arbre. [planta ou pequena árvore.]; Maniba ou maniva; *manióc-été* |Manioch eté| – mandioca verdadeira; *manióc-cába* |Manioch caue| – Mandiocaba.
227. **Manipói** |Manipoy| – espèce de potage. [sopa] Espécie de mingau.
228. **Mapuí cuái xuára** |Mapouyh couäy chouäre| – brasselt. [bracelete]
229. **Maracanã/ (?)** | Margana/Maracana Pisip| – village...qui signifie le grand Oyseau. [aldeia... nome significa grande pássaro] Maracanã, ave da fam. dos psitacídeos (*Ara severa*).
230. **Marcojá peró** |Markoya pero| – Principal. [chefe indígena]
231. **Marikína** |Marikina| – espèce de monne. [espécie de macaco] Miriquina – símio (*Nyctipithecus trivirgatus*), também conhecido como muriquina.
232. **Mberú** |Merou ou berou| – mouche. [mosca] Var.: *mberú obý* |Merou oubuhy| – sont moches. [moscas] Merobi, varejeira (*Musca viridis splendens*).
233. **Mbetarapuá** |Matarapoua| – Principal. C'est à dire la pierre blanche faite de vignol. [chefe indígena... significa pedra branca feita de vignol] Tembetá.
234. **Mocaiýba** |Maukaié vue| – arbre. [árvore] Mocajaíba – espécie de palmeira.
235. **Mboí-obý** |Moissobouy| – nom d'indien. [nome de um indígena] Cobra verde ou azul.
236. **Mboca' ë** |Boucanné| – lequel est fait de quatre fourches. [essa grelha é formada de quatro forquilhas de madeira] Grelha – onde os indígenas assavam a carne dos inimigos, caça ou peixe. Var.: *mbocán* |Boucan|
237. **Mboýra** |Bohure| – ornaments des femmes Indiennes. [ornatos femininos] Contas.

238. **Mboýra-apár** |Bohureapar| – Principal... qui signifie la rassade crochuë. [chefe idígena cujo nome significa miçanga torta] Apár – curvo, torto; mboýra – contas. Portanto, contas feitas em forma de colar. É colar.
239. **Mboí-été** |Boy-été| – serpent. [serpente] Cobra verdadeira, legítima. Var.: *mboí-í* |Boyy| – Principal... c'est à dire la petite coleuvre. [pequena cobra] Cobrinha.
240. **Mburubixába** |Bourouicháue| – ainsi appellent ils le Roy – [como os Tupinambá chamavam o rei (sic)] Morubixaba – chefe indígena.
241. **Mburubixába ndé-acáng omano** |Bourouicháue de açã omanô| – Monsieur auez vous mal à la teste? [Dói-vos a cabeça, senhor?]
242. **Miarí** |Miary| – riviere. [rio] Miarim. Var.: *miarí y-guára* |Miary eugouäre| – les habitans de Miary. [Habitantes de Miary];
243. **Mingã** |Migan| – potage. [sopa] Mingau.
244. **Minó** |Mino| – brasselet. [bracelete]
245. **Momboré guaçú** |Momboré ouassou| – nom d'un indien. [chefe indígena]
246. **Morecí** |Morecy| – arbre. [árvore] Murici (*Byrsonima verbascifolia*).
247. **Mouaríb** |Maouarip| – oyseau. [espécie de ave] Maguari, ave da família das Cicônidas |Euxenura maguari|. Var.: *maguari guaçú* |Maöüäry-Ouässou| – grand oiseau blanc. [grande pássaro branco] Maguari – ave da família dos ardeídeos.
248. **Muçú** |Moussou| – poisson...assez semblable à languille. [peixe semelhante à enguia] Muçu ou muçum – espécie de enguia.
249. **Mucurú** |Moucouru| – lieu. [nome de um lugar] Mucuripe – em Mucuripe, pe – locativo (em).
250. **Munĩ** |Mounin| – riviere. [rio] Munim.
251. **Mururé** |Mourouré| – arbre. [árvore]
252. **Mutĩ** |Moütin| – Principal... C'est à dire la rassade blanche. [miçanga branca]

253. **Mutú** |Moyton| – oyseau. [espécie de ave] Mutum, nome genérico de várias aves da família dos crácídeos. Var.: *mutúting mirĩ* |Moyton-tin mirin| – oyseau. [espécie de ave] Mutum branco pequeno.
254. **Mutúca** |Moutouc| – espèce de mouches. [espécie de moscas] Mutuca ou butuca – nome popular dos tabanídeos.
255. **Myriti ipé** |Meureti-vue/Meurouty-euue/Meureutieupé| – sorte de palmier. [tipo de palmeira] Buriti, miriti (*Mauritia flexuosa*).

N

256. **Nhaã** |Gnaan| – ornaments des petits enfans indiens. [ornamentos das crianças indígenas]
257. **Nhaë** |Gnaëssin| – marmite. [Panela] Panela de barro. Var.: *Nhaë-pepó* |Gnaëpepo| – marmite. Panela de barro com asas; *nhaë iúba* |Gnaëiouue| – chaudron. [Caldeirão]
258. **Nhaë-puã** |Gnaèpouëon| – costellation em forme d'une poelle ronde. [constelação em forma de uma frigideira] Vaso redondo.
259. **Nambú** |Nanbou| – perdrix. [perdiz] Inhambu, Nambu. Var.: *Nambú guaçu* |Nanbou ouässou| – Nambu grande; *nambu-tĩ* |Inanbou-tin| – Nambu branco.
260. **Nanã** |Ananas| – plante. [planta] Ananás, abacaxi, bromeliácea (*Ananas sativus*).
261. **Narinarí** |Narinnary| – poisson plat. [peixe chato] Arraia, peixe plagióstomo.

O

262. **Óc** |Oc| – village. [aldeia] Oca, casa.
263. **Oití** |Ouyty| – arbre. [árvore] Oiti – árvore da família das rosáceas, também chamada uiti, guiti.

264. **Onmari** |Onmery| – arbre. [árvore] Umari (*Poraqueiba sericea*), espécie de leguminosa.
265. **Opeã** |Opean| – poisson... toute rayée rouge. [espécie de peixe rajado de vermelho] Talvez seja upeneu – espécie de peixe.

P

266. **Páca** |Pac| – espèce d'animal. [espécie de animal] Paca (*Coelogenys paca*).
267. **Pacajá** |Pacaiares| – Indiens. [Etnônimo indígena] Grupo indígena que habitavam as margens do mesmo nome, estendendo-se até o Xingu.
268. **Pacamũ** |Pacamo| – poisson. [espécie de peixe] Pacamão – peixe de água doce.
269. (?) |Pacuarabehu| – Principal...c'est à dire le ventre d'un plac plene d'eauë. [chefe indígena... significa ventre de uma paca cheia de água]
270. **Paí** |Pay| – Var.: *paí eté* |Pay été| – grand prophete. [grandes profetas] Padres.
271. **Pajé** |Pagé| – barbier. [feiticeiro] Pajé, xamãs. Var.: *pajé guaçu* |Pagé ouässou| – grand barbiers. [grandes feiticeiros] Grande pajé, renomado.
272. **Pajurá** |Paioura| – arbre. [árvore]
273. **Pekeyba** |Pekéy| – arbre. [árvore]. Pequizeiro - árvore da família das Sapindáceas (*Caryocar brasiliensis*)
274. **Panacú** |Pannacou| – constellation faite comme un long panier. [constelação em forma de cesto] Cesto grande, canastra.
275. **Panã-panã** |Panan-panam| – papillon. [borboleta] Paná-paná, nome genérico do tupi para a borboleta.
276. **Panapaná** |Panapanan| – poisson. [espécie de peixe]
277. (?) |Panyanäiou| – poisson. [espécie de peixe] Talvez panianaju.
278. **Pará** |Para| – lieu. [rio] Rio grande.

279. **Paraná iguará** |Paranan eugouäre| – c'est à dire les habitants de la mer.
[Habitantes do mar] Aqueles oriundos do mar. No tupi costeiro paraná significa também o mar.
280. **Paratí** |Paraty| – poisson. [espécie de peixe] Parati – peixe marinho, esp. de tainha (*Mugil brasiliensis*).
281. **Parauá** |Paraouä| – perroquet. [papagaio] Paraguá, nome genérico de aves da família dos psitacídeos.
282. **Parú** |Parou| – poisson. [espécie de peixe] Paru, peixe do mar.
283. **Patuá** |Patoua| – petit fils de Markoya Pero. [neto do chefe tupinambá Markoya Pero] Cesto, bolsa, cofre.
284. **Peró** |Pero| – c'est à dire portugais. [Portugueses]
285. **Petým** |Petum| – herve. [erva] Petume – tabaco, planta da família das solanáceas.
286. **Piába guaçu** |Pyiaue ouässou| – poisson. [espécie de peixe] Piabuçu.
287. **Picaçu** |Picassou| – oyseau. [espécie de ave] Picaçu espécie de pombo grande. Colúmbidas (*Columba plúmbea*) Var.: *pycaçutín* |Picassoutin| Picaçu-tinga - picaçu branco.
288. **Pinaré** |Pinaré| – riviere. [rio] Pindaré.
289. **Pindá** |Pinda| – hameçon. [anzol] Anzol.
290. **Pindó** |Pindo| – palmier. [espécie de palmeira] Pindoba – palmeira da subfamília das ceroxilíneas.
291. **Pindotýba** |Pindotuue| – village...c'est à dire la palace de pindo. [aldeia... significa lugar das palmeiras pindoba]
292. **Pir(a)-ãí¹** |Pyrain| – oyseau. [espécie de ave]
293. **Pir(a)-ãí²** |Pyrain| – poisson. [espécie de peixe]. Piranha, 'peixe fluvial do gênero *Serrasalmus*. 'Lit. peixe dente, dentado'. Var.: *pirá-quatiara* |Pyra cotiare| – poisson... Toute rayé de gris et de blanc. [espécie de peixe... todo

rajado de cinza e branco] ‘lit. peixe pintado, desenhado, lavrado’; *pirá-cuába* |Pyra couäue| – poisson. [espécie de peixe] Piracuaba – peixe da fam. dos polinemídeos (*Polydactylus virginicus*), também chamado barbudo; *pirá-ũn* |Pyra-on| – poisson. [espécie de peixe] ‘lit. peixe preto’; *pirá-pinin* |Pyra-pynin| Pirapinima, ‘lit. peixe salpicado de pontos ou pintas’.

294. **Pirajúba** |Pirá Iuua/Pirayuua| – Principal. [chefe indígena] Pirajuba, ‘lit. peixe amarelo’.
295. **Pirá-pema** |Pyra-pem| – poisson. [espécie de peixe] Pirapema. O verbete também significa o nome de uma estrela.
296. **Pitoma** |Pitom| – arbre. [árvore] Pitomba, árvore da família das sapindáceas (*Sapindus edulis*).
297. **Potí** |Potin| – constellation, c’est à dire cancre, parce qu’elle est composée de plusieurs estoilles em forme de crabes. [constelação caranguejo, porque é composta de várias estrelas em forma de caranguejo] Deve ser a constelação de câncer. Poti – espécie de camarão. Var.: *poti-júba* |Potyiou| – lieu. [aldeia]
298. **Potirí** |Potiry| – oyseau. [espécie de ave]
299. **Pupuí** |Poupoyh poupoyh| – oyseau. [espécie de ave]
300. **Punaré** |Ponnaré| – espèce d’animal. [espécie de animal] Punaré, grande rato silvestre.
301. **Purakê** |Pouraké| – poisson. [espécie de peixe] Poraquê – peixe elétrico (*Gymnotus electricus*).
302. **Puçá** |Pouyssa| – ret. [rede] Puçá - espécie de peneira de pescar camarões.

R

303. **Rairí** |Rayry| – village. [aldeia]
304. **Renari** |Renary| – nom de lieu. [aldeia]

305. **Rerí** |Rery| – huitre. [ostra] Talvez rrietê – espécie de ostra, também conhecida como ostra do mangue.
306. **Ruakã** |Rouacan| – une forte place. [forte]
307. **Rurunbýba** (?) |Rouronbeue| – Principal... qui signifie um arbre picquant. [árvore espinhenta]

S

308. **Sekateým** |Scatéum| – c'est à dire avaritieux. [avarento] Mesquinho, parco, avarento.

T

309. (?) |Taeuounäio| – village... C'est à dire le fruit noir. [fruto negro]
310. **Tajá-apó (r)uan** |Taiapouän| – Principal... C'est à dire une grosse racine. [chefe indígena... significa uma raiz grossa] Tajá, várias espécies da família *Araceae*. Espécie de Arácea. *Tajá-apó* (r)uã – miolo de tajá, raiz de tajá.
311. **Tajá guaçu** |Taia ouässou| – est ronde, blanche et grosse comme nauenaux. [É redondo, branco, da grossura dos grandes nabos.] Tajabuçu, inhame.
312. **Tamanduá** |Tamandouä| – espèce d'animal. [espécie de animal] Tamanduá – (*Myrmecophaga* sp.). Var: *tamanduái* |Tamandouäy| – Principal... Qui signifie l'éléphant. [significa elefante (sic)] Tamanduá pequeno.
313. **Tabapiába** |Tauapiab| – village... C'est à dire le village caché. [aldeia escondida]
314. **Tába** |Taue| – la village. [aldeias] Var.: *tabá abaété* |Taue auaeté| – nom d'une indienne. [nome de uma indígena] Aldeia de homens verdadeiros (?).
315. **Tabacurá** |Tabacoura| – ils ont une façon de jartières. [liga] Jarreteiras.
316. **Tabajará** |Tabayares| – Indiens. [etnônimo indígena] Tabajara – grupo indígena.

317. **Tabucurú** [Taboucourou] – riviere. [rio] Var.: *tabucurú (ý)guára* [Taboucourou eugouäre] – c'est à dire les habitans de Taboucourou. [Habitantes de Taboucourou]
318. **Tacíba** [Tasuue] – fourmis. [formiga] Taciba – espèce de formiga (*Myrmica saevissima*).
319. **Tacuára** [Tacouart] – qui est une sorte de fleche. [tipo de flecha] Taquara – planta da fam. das gramíneas.
320. **Taicujú** [Taycouiou] – Principal... Qui est le nom d'un petit oyseau. [chefe indígena... significa pequeno pássaro]
321. **Tajaçú** [Tayässou] – Principal... sanglier. [javali] Tajaçu, 'porco do mato grande' (*Tayassu tajacu*). Var.: *tajaçueté* [Tayässou été] – sanglier. [javali] Tajaçu-eté.
322. **Tapuí-tíng ypoxi secateým atupá-bé** [Tapouy-tin ypochu scatéum atoupaué] – ces ennemis blanc ne valent rien. [Esses inimigos brancos não valem nada] Os brancos são ruins, avarentos e atupá (?).
323. **Tamarí** [Tamary] – espèce de monne. [espécie de macaco] Tamari.
324. **Tamatiã** [Tamatian] – oyseau. [espécie de ave] Tamatiá – nome de diversas aves trepadoras do Brasil. No Ceará é tamatião.
325. **Tamoatá** [Tamoata] – poisson. [espécie de peixe] Tamoatá. Var.: Tamuatá, tamboatá e tambuatá.
326. **Tangará** [Tangara] – nom d'une indien. [nome de uma indígena] Tangará – ave da família dos Piprídeos, também conhecida como atangará.
327. **Tapiiuruçú** [Tapyroussou/Taperoussou] – village... c'est à dire le grand vieil village. [aldeia... grande aldeia antiga] Anta (Tapirus americanos); Var.: *tapíira-été* [Tapyre-été] – vaches bravesou, vaches sauvages. [vacas bravas, seuvagens] *tapira-?* [Tapyre-éuire] Principal... c'est à lire la fesse de vache. [chefe indígena... significa traseiro da vaca]; *tapituçú* [Tapy toussou] – village. [aldeia] Tapituçu, que é variante ortográfica de tapiruçu.

328. **Tapítí** [Tapity¹] – espèce d’animal. [animal] Tapiti, espécie de coelho silvestre, roedor (*Lepus brasiliensis*).
329. **Tapítí** [Tapity²] – “constellation...c’est à dire lievre, d’autant qu’elle contient plusieurs estoilles en forme d’un lievre. [constelação da lebre, que têm várias estrelas na forma de uma lebre] Quiçá “constelação da lebre”.
330. **Tapúia** [Tapouys] – Indiens. [Grupo indígena (sic)] Tapuia – nome dado pelos Tupinambá aos grupos indígenas inimigos.
331. **Tapui-a-ting**[Tapouy tingué] – village... Qui veut dire le long cheveux sec. [Tapuias de cabelos compridos e secos]
332. **Tapúi-tapéra** [Tapouytapere] – nom de lieu... qui est aussi le nom de tout La Province, signifiant La vielle demeure des Tapouys. [nome de um lugar... de toda a província, ignifica aldeia abandonada dos Tapuia] Tapuitapera.
333. **Tapúi-tíng** [Tapouytin] – les anglais appelez...por les maragnas. [como os ‘maranhenses’ chamam os ingleses (sic)] Tapuitinga – nome dado aos brancos pelos indígenas.
334. **Taraguír bói** [Tara-gouy boy] – espèce de lesard. [espécie de lagarto] Taraguira – espécie de pequeno lagarto.
335. **Tareíra** [Tarehure] – poisson. [espécie de peixe] Traíra, peixe de água doce (*Erythrinus tareira*).
336. **Tareimbói** [Tarehuboy] – espece de serpente (sic). [espécie de cobra] Trairambóia – espécie de traíra que parece uma serpente.
337. **Tataendý** [Tata-endeuh] – grande estoille brillant...c’est à dire le feu enflambé. Fogo acceso. Var.: *tatá-guaçú* [Tata-ouässou] – Principal...c’est à dire le grand feu. [chefe indígena... grande fogo] Fogueira; *tatá guyrá guaçú* [Tata ouyra ouässou] – c’est à dire le grand oyseau feu. [grande pássaro de fogo]; *tatá guyrá mirĩ* [Tata ouyra miry] – oyseau. [espécie de ave] Pássaro pequeno de fogo, ou cor de fogo por sua plumagem rubra.
338. **Tatú** [Tatou] – espèce d’animal. [espécie de animal] Tatu (*Dasypus* sp.). Var.: *tatú-péba* [Tatou pep] – Tatupeba (*Euphractus* sp.), ‘lit. tatu baixo’; *Tatu-*

apára [Tatou apar] – Tatuapara ou tatu-bola; *tatú guaçu* [Tatou ouassou]; *tatuí-guaçu* [Tatouy ouässou]; *tatú-eté* [Tatou-été]; *tatú-mirĩ* [Tatou miri]; *tatú-guainxú* (?) [Tatou ouainchou].

339. **Tauató** [Taouäto] – oyseau de proie. [ave de rapina] Tauató – ave falcónídea, conhecida também pelo nome de tanatã, gavião grande. Var.: *tauató-í* | Taouäto-y| – oyseau de proie. [ave de rapina] Espécie de gavião pequeno.
340. **Tejú guaçu** [Teiou ouässou] – lezard. [lagarto] Tejuaçu (*Tupinambis teguixin*).
341. **Tejupába** [Aioupaue] – petites loge. [pequenas cabanas]
342. **Terabebé** [Aterabébé] – sorte de garniture faite de plusieurs sortes de plumages. [tipo de guarnição feito de várias penas]
343. (?) [Terere] – Principal... c'est á dire le nom. [chefe indígena... significa nome] Terá ou cera, o nome como no texto.
344. **Timboú** [Timbohu] – village. [aldeia] Timboí – de timbó (*Paulinia pinnata*).
345. **Timucú guaçu** [Tinmocou ouässou] – poisson. [espécie de peixe] Timucu (*Tylosurus timucu*), peixe-agulha.
346. **Tinguaçu** [Tingassou] – estuille. [estrela] Tingaçu, ave da família dos Caculídeos.
347. **Tocai(a)-uçú** [Takay-oussou] – Principal... Qui signifie le grand poulailler. [chefe indígena... significa grande galinheiro]
348. (?) [Toroiépéep] Principal. [chefe indígena]
349. (?) [Torooupé] – village. [aldeia]
350. **Tremembé** [Tremembéz] – Indiens. [etnônimo indígena] Grupo indígena que habitavam a região do norte, desde a foz do rio Camucim até a atual Ilha de São Luís do Maranhão.

351. **Tucumã-guaçú** [Toucoma-ouässou] – Principal...nom d'un fruit. [chefe indígena... significa nome de um fruto] Tucumã guaçu – espécie de palmeira (*Astrocaryum aculeatum*).
352. **Tucũ-ýba** [Toucon-vue] – palmier. [palmeira] Tucum (*Astrocaryum vulgare*) – espécie de palmeira, também conhecida como ticum, cumari. Var.: *Tucũ* [Toucon] – fruit. [fruto]
353. **Tuibaé** [Tuyvaë] – constellation...composée de plusieurs Etoilles disposées em maniere d'un vieil homme tenant um baston à la main. [constelação... que tem várias estrelas dispostas da maneira que parece um velho segurando um bastão na mão] Tuibaé – velho, ancião. Nome de uma constelação (Constelação do velho).
354. **Tuĩ mirĩ** [Touin miry] – perroquet. [papagaio] Tui – nome comum de pequenas aves da família dos psitacídeos, também conhecida como tui, ou periquitinho. Var.: *tuĩ guaçú* [Touin ouässou] – perroquet. [papagaio] Tui grande.
355. **Tuiuiú** [Touiouiouch] – oyseau. [espécie de ave] Tuiuiú ou tujuju – ave da fam. dos ciconídeos (*Mycteria americana*).
356. **Túnga** [Ton] – sort de vermine. [espécie de verme] Tunga – bicho de pé (*Tunga penetrans*).
357. **Tupã** [Toupan] – grand Dieu. [Deus] Tupã – designação Tupinambá do trovão. Na catequese dos índios o termo passou a designar Deus. Var.: *Tupã remimonhánga* [Toupan-remimognan] – c'est à dire Deu faict cela. [Deus fez isso]
358. **Tupinambá** [Topinamba] – Indiens et sauvages. [etnônimo indígena] Tupinambá – grupo falante de uma língua tupi, que habitavam as regiões dos atuais estados do Rio de Janeiro, Bahia, Maranhão, Pará e a Ilha de Tupinambarana, Amazonas.
359. **Tipitá-pucú** [Tuputapoucou] – Principal. [chefe indígena] Talvez o a seja na verdade u, e, portanto com a pronúncia de i, ou seja, *tipiti-pucú* – tipiti comprido.

360. **Tirirí-guára** |Tururugoire| – espèce de vers. [?] Tirirí – espécie de molusco, também conhecido como siriri, sururu. *Tirirí-ú-guára* comedor de tiriri.
361. **Tucã** |Toucan| – oyseau. [espécie de ave] Tucano, ave da fam. dos ranfastídeos. Var.: *tucã guaçú* |Toucan Ouassou| – nom d'un indien. [nome de um indígena] ‘lit. tucano grande’.
362. **Tupói-uçú** |Tupoy oussou| – Principal... C’est à dire l’escharpe em laquelle les femmes portent leurs enfans au col. [tira de pano que as mulheres passam pelo pescoço para carregar as crianças] Tipóia-uçú.
363. **Turí** |Toury| – riviere. [rio]
364. **Tycuara uguý** |Tecoüare Oubouih| – nom d' un indien... signifie flux le (sic), lent (?) de sang. [Fluxo ? de sangue] Fluxo lento de sangue (?)

U

365. **Uaiá(?)** |Ouiaeoup| – riviere. [rio]
366. **Uatimbóúp** |Ouätimboup| – lieu... racine de timbo. [aldeia... significa raiz do timbó]
367. **Ubarã** |Oouaram| – poisson. [peixe] Ubarana, peixe do mar (*Bagres reticulatus*).
368. **Úça** |Oussa| – cancre. [caranguejo] Uçá (*Oedipleura cordata*). Var.: *Uça-peba* |Oussapeue| ‘lit. caranguejo achatado’.
369. **Uçá-eté** |Vssa-été| – fourmi. [formiga] formiga verdadeira. Var.: *uç(a)úba* |Vss ouue| Saúva ou Saúba – formiga do gênero *Atta*.
370. **Uí** |Ouy| – farine. [farinha]
371. **Uíba** |Oouue| – flesche. [flecha] **Uyba**, flecha. (A referência do falante é à própria flecha. Porque *uyba* é flecha e *ouiba* é a flecha de alguém, a coisa referida é do próprio sujeito da frase).
372. **Uirapár** |Ouyrapar| – l’arc. [arco] Var.: *uirapá-pép* |Ouirapapeup| – Principal... c’est à dire l’arc plat. [chefe... significa arco achatado]; *uirapár-*

- uçú* |Ouyrapar oussou| – Principal... Qui signifie le grand arc. [chefe indígena ... significa arco grande] Era antes *ybyrá-apár* madeira, pau vergado, torto, entortado = arco.
373. **Uirá upiá** |Oyra oupia| – deux estoilles...c'est à dire les deux oeufs. [duas estrelas... significa dois ovos] Pássaro-ovo *guirá-(r)upiá* ovos de pássaro.
374. **Uítínga** |Ouytin| – Principal... c'est à dire la farine blanche. [chefe indígena... significa farinha branca] Uy-tinga – farinha branca.
375. **Umbú** |Onbou| – arbre. [árvore] Umbu, ou imbu – árvore da família das terebintáceas.
376. **Unguá** |Ongouä| – pillent...les raciness pour faire cette farine n'est autre que le trone d'une arbre creusé en forme d'un mortier. [Para pilarem as raízes usa um tronco escavado em forma de pilão] Pilão. Var.: *unguá-[ó]ba-iára* |Ongouä vä yare| – au lieu de pillon ils se servent d'un baston long. [no lugar do pilão eles (indígenas) usam um bastão grande] *unguá* pilão, mão-de-pilão.
377. **Urarúp** |Ouraroup| – cancre. [caranguejo]
378. **Uru**¹ |Ourou| – oyseau. [espécie de ave] Nome de várias perdizes pequenas da fam. dos odontoforídeos, (*Odontophorus guianensis*). É voz onomatopaica.
379. **Uru**² |Ourou| – pannier...faict de feuilles des Palmes. [espécie de cesto feito de palmeira]
380. **Urubú** |Ouroubou| – constellation...em forme de couer. [constelação em forma de corvo] Urubu – abutre do gênero *Cathartes*. Talvez essa constelação seja a do corvo. Var.: *urubú-(?)* |Ouroubou-anpan| – Principal... Qui veut dire le corbeau enflé. [chefe indígena... significa corvo inchado]
381. **Urubutinga-yguaba** |Oroboutin-eugouäue| – village..c'est à dire le lieu où le corbeau va voire. [nome de uma aldeia... significa lugar do corvo branco beber água.]
382. **Urucú** |Ouroucou/Roucou| – arbre. [árvore] Urucu ou urucum (*Bixa orellana*).

383. **Urucureá-guaçú** |Ouroucourëa ouässou| – oyseau de proie. [ave de rapina]
Espécie de coruja.

384. **Urutauí** |Ouroutagouy| – oyseau. [espécie de ave] Urutal pequeno.

V

385. (?) |Vignol| – limaces de mer. [molusco do mar]

386. (?) |Vnaü| – animal fort monstrueux. Var.: (?) *guaçú* |Vnaü ouässou| – animal.
[espécie de animal]

Y

387. **Ýa** |Eua| – courge...dont ils se servent pour aller à l'eau. [abóbora... que os
indígenas buscavam água (sic)] Ýa – cabaça.

388. **Yapara** |Euäpar| – village... c'est à dire l'eauë crochuë. [aldeia... significa
água torta] Yapar – água torta.

389. **Ýa-ýba** |Euäyue| – village... c'est à dire La vieille eauë. [nome de uma
aldeia... significa a velha água (sic)] Ýa-ýba – árvore da cabaça.

390. **Ýba** |Euue| arbre... avec laquelle |racine| ils enyvrent les poisons. [planta cuja
raiz era utilizada para embriagar os peixes.] Imbé.

391. **ýba-eë** |Vua-éen| – sorte de melon. [tipo de melão] ýba – árvore, eë- com
gosto, doce ou amargo.

392. **Ýba-iatínga** |Euuaïouätin| – Principal... qui signifie un fruits picquant.
[Chefe indígena... significa fruto com espinhos] Juatí, juá, arrebenta-cavalo.

393. **Ybác** |Euucac| – le Ciel. [céu]

394. **Ybacába** |Vua caue| – arbre. [árvore] Ubacaba, uma mirtácea.

395. **Ýba-guaçú-rán** |Vua ouässouran| – arbre. [árvore] Ybaguaçurana.

396. **Ýba-guiú** (?) |Vua-vyiou| – arbre. [árvore] Guabiju.

397. **Ýba-pirúba** |Vua pirup| – arbre fort haut et tout piquant. [árvore grande e espinhosa] Guabiroba.
398. **Ýba-membéca** |Vua membec| – arbre. [árvore] “pau (madeira, árvore) mole”.
399. **[Y]byrá-ý-pukú** |Ouirá-euboucou| – Principal... le long arbre. [árvore longa] De acordo com este significado, ser *ybyrá-ý[b]-pukú* árvore de tronco longo, comprido.
400. **Yçaguába** |Eussaouäp | c’est à dire le lieu ou on mange les crabes. [aldeia... lugar onde se come caranguejo] Yçá-ú-áp – mais adiante ele usa *uçá* em vez de *yçá* – deve ser mesmo a vogal [i]. Uçá – espécie de caranguejo.
401. **[Y]çapó pytáng** |Vsenpopouytan| – racine. [raiz] Raiz vermelha. Aapó-‘raiz’; s-apó ‘raiz dele’.
402. **Ý-catú** |Eucatou| – village... c’est à dire la bonne eauë. [água boa] Icatu – água boa.
403. **Ygara eký[i]-tába** |Eugare lé quytaue| – village... c’est à dire le lieu, ou on tire les canots. [aldeia... lugar onde se tira as canoas] Conforme o texto, seria *Igara ekýi-tába* – de *igara* – canoa, e *ekýi-tába* – lugar onde se puxam as canoas.
404. **Yguabirába** |Euuauirap| – arbre. [árvore]
405. **[Y]guyrá-pytáng (?)** |Ouyrapouitan| – Principal... C’est à dire le bresil. [chefe indígena... significa o brasil] Ybyrápytáng – pau-brasil (*Caesalpinia echinata*).
406. **Ýmã Paí omano** |Umã, umũã, ymã, ymũã Paí omano, paí omano iman| – [O padre morreu, o padre já morreu, morreu o padre, morreu o pobre padre.] Ýmã var.: Imã, umuã, ymã, ymũã. O padre morreu, o padre já morreu.
407. **Ypá-ún mirĩ** |Vpaon miry| – islette. [ilha]
408. **Ypoxý Juruparí** |Ypochu Ieropary| – Ieropary est meschart, il ne vaut rien. [Jurupari é mau, não vale nada] ypoxí – ruim, sujo.
409. **Yruguáia** |Euruuaia| – perroquet. [papagaio.] Araguari (?) – espécie de arara.

X

410. **Xé** ou **kessé** |xé ou kesse| – couteau. [faca] Quicé – faca.
411. **Xerurú** |Xerourou| – moule. [mexilhão] Sururu, molusco. (*Mytilus perna*)
412. **Xuá** |Chouä| – oyseau de proie. [ave de rapina]

GLOSSÁRIO TUPINAMBÁ – JEAN DE LÉRY

A

1. **A'án** |En-en| – non. [Não]
2. **Abatí** |Auati| – mil. [milho] Milho (*Zea mays*).
3. **Abápe oimonháng?** |Auapomoquem| – Qui les a fait? [Quem as fez?]
4. **Acajú** |Acaiou| – fruct. [fruto] Caju (*Anacardium occidentale*).
5. **Acará'y** |Acara-u| – village. [nome de uma aldeia]
6. **Acángaburupé** |Acang aubé-roupé| – des chapeaux. [chapéus] Segundo a linguista Ruth Monserrat *acan-* cabeça; *urupé* – espécie de cogumelo. Logo, roupa para a cabeça em formato de cogumelo, chapéu.
7. **Acaráguacu** |Acara-ouassou| – poissons delicat. [peixe delicado] Acará ou cará – designação comum a vários peixes da família dos ciclídeos. ‘lit. acará guaçu’
Var.: *acarápéb* |Acarapep| – poisson plat. [peixe chato] – Acarapeba, carapeba, ‘lit. acará chato’; *acarápytáng* |Acara-bovten| – poison visqueux de couleur rougeastre. [peixe viscoso de cor avermelhada] Carapitanga (*Lutjanus aya*); *acarámirí* |Acara-miri| – petit poisson. [peixe muito pequeno]
8. **Açaucúcatú acuíme bé.** |Assavoussou-gatou-aquoémené| – Ie l'ai aimé parfaitement em ce téps. [Eu o amei perfeitamente naquele tempo.] Var.: *co'y a'ángatú tenhé* |Quovenén-gatou-tègně| – Mais maintenant nuilement: comme disant, il se denoit tenir à mon amitié, Durant le temps que ie lui portois amitié. [Mas agora de jeito nenhum; como dizendo: ele devia corresponder à minha amizade, pois não se pode voltar a esse tempo.]
9. **Acepiácucár irã ndébe** |Acépiag-ouca iren desue| – Ie le monstrerai quelque iour que ie viendrai à toy. [Eu a mostrarei algum dia em que venha ver você.] (Eu deixarei você ver outro dia.)
10. **Acepiác mo mã** |Acepiach mo-mèn| – Helas, ie les verrois volontiers. [Como eu gostaria de vê-las!]
11. **Açó irãne** |Asso irénué| – I'y irai quelque iour. [Irei algum dia.]

12. **Acutí** |Agouti| – beste rousse. [animal ruivo] Aguti, cutia (*Dasyprocta aguti*).
13. **A'épe noguerecói pé rubixába ma'é** |Epé-noéré-coih Peroupichah mae| – Et vostre Prince a-il point de bien?[E o príncipe de vocês não tem bens?]
14. **Agua'í** |Aouai| – arbre. [árvore] Aguaí (*Thevetia ahouai*).
15. **A'í |Ai|** – ma mère. [minha mãe] Var.: *xé sy* |Ché-si| - ma mère. [minha mãe]
16. **Aicó** |Aico| – Je suis. [Eu estou.] Var.: *ereicó* |Ereico| – Tu es. [Você está]; *oicó* |Oico| – Il est. [Ele está]; *oroicó* |Oroico| – Nous sommes. [Nós estamos]; *peicó* |Peico| – Vous estes. [Vocês estão]; *auãaé oicó* |Auraèò ico| – Ils sont. [Eles estão.]
17. **Aicó acuéime** |Aico-aquoémè| – L'estoye alors. [Eu estava então.] Var.: *ereicó acuéime* |Ereico-aquoémé| – Tu estóis alors. [Você estava então]; *oicó acuéime* |Oico aquoémè| – il estoit alors. [Ele estava então]; *oroicó acuéime* |Oroico-aquoémè| – Nous estions alors. [Nós estávamos então]; *peicó acuéime* |Peico aquoémé| – Vous estiez alors. [Vocês estavam então]; *auãaé oicó acuéime* |Auræ-oico-aquoémè| – Ils estoy ent alors. [Eles estavam então.]
18. **Aicócatú** |Aico-gatou| – Je suis en mon plaisir. [Estou bem.]
19. **Aicó irã** |Aico-irén| – Je serai pour l'adaenir. [Eu estarei no futuro.]
20. **Aicómemuã** |Aico memouh| – Je suis cheu en moquerie, ou on le moque de moi. [Caí em ridículo, ou caçoam de mim.]
21. **Aicómo mã** |Aico-mo-mèn| – O que ie serois volontiers. [Ó como eu estaria de bom grado.] (continuando do mesmo modo que acima.)
22. **Aicótebë** |Aicoteue| – Je suis en malaile de quelque affaire que ce soit. [Estou aflito, pelo que quer que seja]
23. **Aipí** |Aypi| – racine. [raiz] Aipim (*Manihot aipi*).
24. **Aipó abá 'é ma'éjára jandébe** |Apóau ae mae gerre, iendesue| – C'est le monde qui nous est pour nostre bien. C'est, qui nous donne de ses bien. [É gente que quer nosso bem; são que nos dá seus bens.] (Essas pessoas são possuidoras de bens para nós.)

25. **Aipó abá ma'é rí ajerobiár.** |Apoau maè-ry oi ierobiah| – Me tenant glorieux,
des biens que le monde apporte. [Eu me orgulho dos bens que as pessoas trazem.]
(Eu me orgulho das coisas dessas pessoas.)
26. **Aipó nhě** |Aipo-gué| – Ie le dire pour cause. [Eu o digo por dizer.] (Isso simplesmente.)
27. **Aipó nhõ** |Aipogno| – Est-ce tout? [É tudo?] (Só isso?)
28. **Airý** |Airi/Yri| – espece de arbre espineux. [espécie de árvore espinhosa]
Palmeira da subfamília das ceroxilíneas.
29. **Ajé, marãpe ndé retáma réra.** |Ia-eh-marape deretani-rere| – Ie t'acorde cela,
comment a nom ton pays & ta demeure? [De acordo, como é o nome de sua terra?]
30. **Ajúr** |Aiout| – Ie viens, ou ie sius venu. [Eu venho ou eu vim.] Var.: *erejúr*
|Ereiout| – Tu viens, ou est venu. [Você vem ou veio]; *oúr* |O-out| – Il vient, ou
est venu. [Ele vem ou veio]; *orojúr* |Oro-iout| – Vous venez, ou estes venus.
[Nós vimos ou viemos]; *auãae oúr* |An-ae-o-out| – Viens, ou sont venus. [Eles
vêm ou vieram.]
31. **Ajurú** |Aiourous| – espece de perroquet. [espécie de papagaio] Ajuru.
32. **Amán** |Amen| – pluye. [Chuva]. Var.: *amãpytún* |Amen poyton| – Le temps
disposé & prest à pleuvoir. [Tempo disposto e pronto para chover]
33. **Amynijúb** |Ameni-iou| – cottõ. [algodão] Algodão (*Gossypium sp.*).
34. **Anhemoçainán** |Aimossaénen| – Ie suis empesché. [Estou ocupado.]
35. **Anhě té gué.** |Agne he oueh.| – Comme disant, il est vrai tout ce que i'ai dit.
[Como dizendo: é verdade tudo o que eu disse.] (É bem verdade.)
36. **Ánga jápe pé róc-ybŷnha?** |Engaya-pe-pet-ancynim| – Le dedans est-il an,
sauoir comme cellés de par-deçà. [O interior é assim? A saber, como as de cá?]
(É como estes o interior das casas de vocês?)

37. **Ánga japé pé róca** |Eugaya pe-per-auce| – Vous maisons sont elles ainsi? à saouir comme lês nostres?. [As casas de vocês são assim, isto é, como as nossas?] (São como estas as casas de vocês?)
38. **Anháng** |Aygnan| – le diable. [diabo] Herói civilizador que na tradição católica ocidental foi traduzido como diabo.
39. **Aóba** |A-aub| – des vestemens. [roupas]
40. **Ára** |Arre| – L'air. [ar]; Var.: *áraíb* |Arraip| – mauuais air. [mau ar]
41. **Arabé** |Arauers| – bestioles. [bichinhos] Baratas.
42. **Aráruáia** |Araroye| – grand pennache. [grande penacho] Aráruáia – rabo de arara. Ornato com o formato de uma roda.
43. **Araçátýba** |Arasa-tuue| – village. [nome de uma aldeia]
44. **Arár** |Arat| – espece de oyseau. [espécie de ave] Arara – ave da família dos Psitacídeos
45. **Arinhã** |Arignan| – oyseau. [espécie de ave] Galinha. Var.: *arinhãguaçú* |Arignan-oussou| – grosses poules. [grandes galinhas]; *ainhãmirĩ* |Arignan-miri| – poules comunes. [galinhas comuns]; *arinhã-rupi'á* |Arignan-ropia| – lês œufs. [ovos]
46. **Aruguá/Guaruguá** |Aroua| – des mirouërs. [espelhos]
47. **Arúr** |Arrout| – I'en ay aporte. [Trouxe.]
48. **Arúr irã xé recó aujé riré**. |Arrout iran chèreo augernie.| – Le l'amenerai quand mes affaires seront faites. [Eu a trarei quando tiver resolvido meus negócios.] (Eu a trarei um dia depois de prontas minhas atividades.)
49. **Arúr itáyapéma**. |Arrou itaygapen| – l'ai aporté des especes de fer. [Eu trouxe espadas de ferro.] (Eu trouxe tacapes de pedra.)
50. **Arúreta**. |Arroureta| – I'en ai aporté en abondance. [Trouxe em quantidades.] (Trouxe muitas.)
51. **Arúrí**. |Arouri| – Je ne les ai qu'aportees. [Eu só as trouxe.]

52. **Atubaçáb** |Atour-assaps| – c'est à dire parfaits alliéz. [quer dizer bons aliados]
53. **Aujé** |Augé| – c'est à dire, cesse. [Para.]
54. **Aujé bé** |Auge-bé| – Voil bien dit. [Está bem dito.] (Está bem.)
55. **Aujé bé, ndé ranhẽ eporandúb** |Augébé derenguéepourendoup| – C'est bien dit, enquiers toi premierement. [Está bem, pergunte você primeiro]
56. **Aujécatú tenhẽ** |Augé-gatou-tégué| – Voilà tres bien dit. [Está muito bem dito.]
57. **Aujé tetiruã** |Augé-terah| – Voila qui va bien. [Está bem.]
58. **A'y** |Hay| - espece de animal. [espécie de animal] Bicho-preguiça – mamífero da família dos bradipodídeos.

C

59. **Ca'á** |Kaa| - C'est toute sorte de bois e forests. [Toda sorte de bosques e florestas]. Var.: *ca'ápa'ũ* |kaa paon| – C'est vn bois au milieu d'vne campagne. [Bosque no meio de um campo]; *ca'ágyuán* |Kaa-onan| – Qui est norri par les bois.[Que é alimentado pelos bosques]
60. **Ca'ájara** |Kaa-gerre| - C'est vn malin esprit. [um espírito maligno]
61. **Ca'í** |Cay| – petites guenons noires. [pequenos macacos pretos] Cai.
62. **Çaguĩ** |Sagouin| – autre espece de guenon. [outra espécie de macaco] Saguim – pequeno macaco da família *Calitrichidae*.
63. **Camurupýguaçú** |Kamouroupouy-ouassou| – grand poisson. [peixe grande] Camarupi – peixe marinho (*Tarpon atlanticus*), mesmo que camurupi, camurupim, cangurupi, cangurupim, canjurupi, canjurupim.
64. **Canindé** |Canidé| – espece de oiseau. [espécie de ave] Canindé – ave da família dos psitacídeos.
65. **Canidėjúba, canidėjúba guyrá gué** |Canidé-iouue, canidé-iouue heuraouch| – c'est à dire vne oiseau iaune, & c. car iouue, ou ioup, veut direi aune en leur

- langage. [ave-amarela, ave-amarela, etc.. *juba* |Iouue| ou *Júb* |Ioup| quer dizer amarelo.] Fragmento de um canto tupinambá.
66. **Çapopém** |Sapopem| – village. [nome de uma aldeia]
67. **Carajá** |Cara-ia/Caraia| – vne nation. [grupo indígena]
68. **Caraíba** |Caraiibes| – prophete. [profetas] Assim eram chamados os xamãs, pajés.
69. **Caramocé** |Karamousse| – Quelque autre fois. [Noutra ocasião.]
70. **Çarigué** |Sarigoy| – espece d'animal et nommé de vne village. [espécie de animal; nome de uma aldeia] Gambá.
71. **Carijó** |Kario| – vne nation. [grupo indígena] Grupo indígena que na descrição de Léry viviam além dos Tobajára, para o lado do rio da Prata.
72. **Carióc** |Kariauc| – village. [nome de uma aldeia] Var.: *carióc-ype* |kariauh-bè| – village... nom d'vne petite riuiere... est interpreté La maison de Karios. [nome de uma aldeia... nome de um riozinho... interpretado como a casa dos Carijó.]; *cariópiára* |Kariau-piarre| – Principal... signifie le chemin pour aller aux Karios. [chefe indígena... significa o caminho para ir aos Karios.]
73. **Caramemuã** |Caramemos| – ainsi nomment ils les tonneaux & autres vaisseaux. [assim chamavam os Tupinambá os tonéis e outras vasilhas] Cesto, mala.
74. **Cauĩ** |Caou-in/Caou-in| – bruuage. [bebida] Cauim – tipo de bebida fermentada, feita de milho, mandioca ou frutas.
75. **Cebo'ípéb** |Senoyt-pe| – sangue sue. [sanguessuga] Sanguessuga → nome dado aos hirudíneos.
76. **Cecuába'é apyábangaturáma iporerecuátú**. |Sécouaè apoau-è engatouresme, yporéré cogatou| – C'est la costume d'vn bon pere que garde bien ce qu'il ame. [É o costume de um bom pai que cuida bem do que ele ama.] (É costume de um homem bom cuidar bem das pessoas.)

77. **Ceicuáratíba'é** |Secouarantin vaé| – Sont ce des cousteaux qui on le manche fourchu? [São facas que têm o cabo fendido?] (São das com ponta na parte traseira?)
78. **Cé, ma'é tiruã recé** |Seéh mae tirouen-resse.| – De plusieurs & diuerses choses. [De várias e diversas coisas.] (Não sei, de qualquer coisa.)
79. **Cé nda'ei xé recórâma cuápa ranhè** |Seth, daè ehèrèco-rem couap rengnè| – Je ne fai encore comme ie dois faire. [Não sei ainda como devo fazer.] (Ainda não sei minhas futuras atividades.)
80. **Cepiác-ypyre'yma** |Cepiah yponyéum| – Qu'on na point acoustumé d'en voir. [Que a gente não está acostumado a ver.] (Não vistas.)
81. **Cerecócátúpyre'ymetémo** |Séré cogatou pouy-èum-été mo| – Si cen'estoit vne chose qu'on doit bien garder, on deuroit dire. [Se não fosse uma coisa que se deva guardar bem, a gente deveria dizer.] (Seria uma coisa que não deve ser bem guardada?)
82. **Cetácatú** |Seta-gatou| – Plus que ie n'en pourrois dire. [Mais do que eu poderia dizer]. (São muitíssimas)
83. **Cetá nhê** |Seta-gue| – Il y em a beaucoup. [Há muitos.]
84. **Cetápe** |Seta-pé| – Beaucoup. [Muitos?] (São muitos?)
85. **Cetápe pirá céba'é** |Setapé-pira seuaé| – Est-il beaucoup de bons poissons. Há muitos peixes bons?] (São muitos os peixes gostosos?)
86. **Çobyeté** |Sóbouy-eté| – De bleu. [azul] (São bem azuis.)
87. **Çobymaniçób** |Sobouy, massou| – vert. [verde] [São verdes-maniçoba.]
88. **Çóguéruçú** |Soouar-oussou| – Principal c'est la feuille qui est tombee d'uy arbre. [chefe indígena... significa folha que caiu de uma árvore.]
89. **Ço'ó/So'ó** |Soó| – bestes sauvages. [animais selvagens] Termo genérico utilizado para designar a caça. Var.: cyguaçú |Se-ouassou| – especes de cerfs & biches. [espécies de veados e corças]

90. **Comandáguacú** |Commanda-ouassou/Commenda ouassou| – espece des grandes febues. [espécie de fava grande] Favas grandes. Var.: *comandámirĩ* |Commanda-miri/Commenda miri| – petites febues. [favas pequenas] Feijão.
91. **Coromõ** |Coromo| – Attens vn peu. [Espere um pouco.] (Logo mais.)
92. (?) |Corouque| – village. [nome de uma aldeia]
93. (?) |Cotiua| – village. [nome de uma aldeia]
94. **Cuaracý** |Couarassi| – le soleil. [sol]
95. **Cuatí** |Coati| – espece de animal. [espécie de animal] Quati – animal carnívoro (*Nasua nasua*).
96. **Cúi'yba** |Choyne| – arbre. [espécie de árvore] Cuieira. Var.: *cúi* |Coui| – tasses & vases faits de fruicts. [taças e vasos feitos de frutos] Cuias.
97. **Çún** |Son| – noir. [preto] (São pretas.)
98. **Cunhãmbéba** |Quoniambec| – Principal. [chefe indígena] Cunhambebe chefe Tupinambá.
99. **Cunhãs** |Quoniam| – femmes. [mulheres]
100. **Cunumĩguaçú** |Conomi-ouassou| – grád garçon. [menino crescido] Var.: *cunumĩmirĩ* |Conomi-miri| – petits garçons. [meninos pequenos]
101. **Cupa'yba** |Copa-u| – arbre. [árvore] Copaíba – planta medicinal da família das leguminosas.
102. **Curimã** |Kurema| – espece de poisson. [espécie de peixe] Curimã – tainha.

E

103. **Ecendúb** |Escendou| – Escoute. [Escute]
104. **Ecenõimbá** |Essenon bat| – Nomme tout. [Nomeie tudo.]

105. **Ecenõi ndé reté renõindábetá ixébe.** |Esce-non-de rete renomdau eta-ichesue| – Nomme moi les choses appartenantes au corps. [Nomeie-me as coisas pertencentes ao corpo]. (Nomeie para mim as denominações de seu corpo.)
106. **Ecenõi ojépé nhõ bé ixébe.** |Essenon auge pequoube ychesue| – Nomme m'en quelqu'un. [Nomeie-me algum.] (Nomeie um só para mim.)
107. **Ecenõi guyrá ixébe** |Esse non ooca y chesue| – Nomme moi des oiseaux. [Nomeie-me as aves.]
108. **Eicó** |Oico| – Sois. [Esteja você]; **toicó** |Toico| – Qu'il soit. [Que ele esteja]; **toroicó** |Toroico| – Que nous soyons. [Que nós estejamos]; **tapeicó** |Tapeico| – Que vous soyez. [Que vocês estejam]; **auãáé toicó** |Auræ toico| – Qu'ils soyent. [Que eles estejam.]
109. **Ecuái 'ýpe** |Coein upé| – Va à la fontaine.[Vá à fonte]. (Vá ao rio.)
110. **Eimoendý tatá** |Emiredu-tata| – Allume le feu. [Acenda o fogo]. Var.: *eimoguéb tatá.* |Emo goep-tata| – Estein le feu.[Apague o fogo]
111. **Eimojýb kauí amõ** |Emogip caouin-amo| – Foi du vin ou bruuage, ainsi dit.[Faça um pouco de vinho, ou da bebida assim chamada] (Cozinhe um pouco de cauim.)
112. **Eimojýb pirá** |Emogip-pira| – Fai cuire le poisson.[Faça cozer o peixe]. Var.: *Esesýr.* |Essessit| – Roti-le. [Asse-o]; *eimoín* |Emoui| – Fai le bouyllir.[Faça-o cozer]
113. **Eimombe'ú ndé retáma ixébe** |Emourbeou deretaniichesue. | – Parle moi de ton pays & de ta demeure. [Fala-me do país e da morada de você]
114. **Eírajá** |Eiraia| – village. [nome de uma aldeia]
115. **Ejabyký u'í amõ** |Fa-vecu-ðuy-amo| – Fai de la farine. [Faça um pouco de farinha]
116. **Ejaçojábóc ndé caramemuã tacepiác ndé ma'é** |Easoia-voh de caramemo t'acepiáh dè maè| – Ouure ton cofre asin que ie voye tes biens. [Abra sua mala para que eu veja suas coisas.]

117. **Ejorí ndé retámuáma repiacá** |Eori-deretani ouani repiac| – Vien donc ques voir le lieu où tu demeureras. [Então venha ver o lugar onde você vai morar.] (Venha ver sua futura morada.)
118. **Enhambé ranhẽ** |Eémbereinguè| – Atten encore. [Espere ainda.]
119. **Erejaçasópé i'áng** |Ere-iacasso pienc| – As tu laissé ton pays pour venir demeurer ici? [Você deixou a sua terra para vir morar aqui?] (Você se mudou de longe agora?)
120. **Erejúpe** |Ere-ioubé| – c'est à dire, Es-tu veni? [isto é, Você veio?]
121. **Ererúpe ndé caramemuã** |Erérou dé caramémo| – As-tu aporte tes cofres? [Você trouxe suas malas?] Assim Lery comenta: “Eles entendem todos os outros recipientes para guardar objetos que a gente possa ter” (Léry [1578] 2009: 248).
122. **Ererúpe itákycé amõ** |Ereroupè itaxé amo| – As-tu point aporté de cousteaux? [Você acaso trouxe facas?] (Você trouxe algumas facas de pedras?)
123. **Erimã** |Erymen| – Non, ou nenni. [Não, ou de modo algum.]
124. **Erimã, erimã, Tupinambá conomĩnguaçú, tatã** |Erima, Erima, Touïoupinambaoults, Conomi ouassou Tan Tan| – c'est à dire non, non, gens de ma nation, puissans & très-forts ieunes hommes, ce n'est pás ainsi qu'il nous faut faire, plustost, nous disposans de lês aller trouuer, faut-il que nous-nous facions tous tuer & manger, ou que nous ayons vengeance des nostres. [Não, não, gente de minha nação, poderosos e rijos mancebos, não é assim que devemos proceder, devemos ir à procurar de inimigo, ainda que morramos todos e sejamos devorados, mas vingamos nossos pais] Não, não, Tupinambá, rapazes fortes.
125. **Erúr 'ý ixébe** |Erout-u ichesue| – Aporte moi de l'eau. [Traga-me água.] Var.: xé re 'ým jepé. [Ché-renni-auge-pe| – [Dê-me de beber.]
126. **Erúr xé ratáráma** |Erout-che-rata-rem.| – Aporte de quoi allumer mon feu.[Traga com que acender meu fogo]. (Traga meu futuro fogo.)

G

127. **Guaiaña** |Oueanen| – vne nation. [grupo indígena] Guaianã – grupo indígena extinto, que habitava o rio Iguaçú, entre o Paraná e o Uruguai.
128. **Guanabara** |Ganabara| – riuere. [rio] Atual Baía da Guanabara/Rio de Janeiro.
129. **Guainumbý** |Gonambuch| – petit oiseau. [pequeno pássaro] Guainumbi, beija-flor, colibri.
130. **Guaitacá** |Ouetacas/Ou-etacas/Ou-ëtacas| – vne nation. [grupo indígena] Goitacá – grupo indígena extinto.
131. **Guará** |Ouará| – poisson. [espécie de peixe]. Peixe do mar, também chamado de baiacu-ará;
132. **Guyrá** |Oura| – oyseaux. [aves] Termo genérico que designa as aves.
133. **Guyráguaçúába** |Ora-ouassou-ouée| – village. [nome de uma aldeia]
134. **Guyráguaçú/Ocárafí** |Ourauh-ouu au arentin| – la grande plume de ce village Des estórts. [a grande pena desta aldeia chamada *Des estorts*.]
135. **Guyrámirî** |Euramiri| – lieu. [Nome de uma aldeia]
136. **Guyrápiráng** |Quiampian| – oyseau entierement rouge. [ave inteiramente escarlate] Pássaro vermelho.

I

137. **Iapírábijúba** |Eapirau i ioup| – c'est le nom d'un homme qui est interpreté, teste è demi pelee: où il n'y a guere de poil. [É o nome de um homem que é interpretado como cabeça meio pelada, em que não há cabelos.]
138. **Icatú** |Yguatou| – c'est à dire, il est bon. [isto é, está bom.] Var.: *icatúpe* |Igatou-pé| – Sont-elles belles? [São boas?]
139. **Icatúpabê** |Icatoupaué| – Tant qu'on ne les peut nombres. [Tantos que não se podem contar.] (São muitíssimos.)

140. **Inî** |Inis| — liets de cottons. [redes de algodão]
141. (...) |Ioirârrouen| – village. [nome de uma aldeia]
142. **Ipiráng** |Pirenk| – rouge. [vermelho] (São vermelhas.)
143. **Ipirián** |Pirienc| – de plusieurs couleurs. [De várias cores.] (São listradas.)
144. **Iporáng eté auã recó jandébe** |Iporenc eté-amreco iendesue| – Voila vne belle chose s’ofrant à nous. [Eis uma bela coisa que se nos oferece.] (São muito bonitos os costumes deles para nós.)
145. **Iporángpe pé retáma** |Yporrenc-pe-peretani| – Le lieu dont vous estes est-il beau? [O lugar em que vocês vivem é bonito?] / (É bonita a terra de vocês?)
146. **Ipukúpukú’i** |Ypoicopouy| – Il seroit trop long, ou prolix. [Seria muito longo ou prolixo]
147. **Iraitý** |Yra-Yetic| – La cire. [cera] De *eíra* |Yra| mel e *yetic* cera.
148. **Itá** |Ita| – est propement pris pour pierre;assi est prins pour toute espece de metal & fondement d’edifice. [é principalmente usado para pedra; também é usado para toda espécie de metal e fundamento de edifício, segundo Léry], como *óc-ytá* |Aoh-ita| – Le pillier de la maison. [Pilar da casa]. *iapýrytá* |Yapurr-yta| – Le feste de la maison. [Cume da casa]. [Suporte do alto dela.]; *juráyta* |Iura-yta| – Les gros trauer sains de la maison. [As grandes travessas da casa]
149. **Itá guetépe** |Ita-gepe| – Elles sont toutes de Pierre. [São inteiramente de pedra.]
150. **Itápéma** |Itanen| – village. [nome de uma aldeia]
151. **Itákycémirĩ** |Taxe miri| – des petits costeaux. [facas pequenas]
152. **Itáóca** |Ita-aue| – village. [nome de uma aldeia]
153. **Itápémirĩ** |Tapemiry| – lieu. [nome de um lugar] Pedrinhas.
154. **Iúb** |Ioup| – laune. [amarelo] [São amarelas.]

J

155. **Jabebýracýc** |Yaboraci| – village. [nome de uma aldeia]
156. **Jacaré** |Iacaré| – crocodile. [crocodilo] Jacaré.
157. **Jaçapucáia** |Sabaucaie/Saboucaië| – espece de arbre. [espécie de árvore] Sapucaia (*Lecythis pisonis*), ‘lit. castanha-do-Pará que grita’.
158. **Jacú** |Iacou| – especies de faisans. [espécies de faisões] Jacú – ave da família dos cracídeos, gênero *Penélope*. Var.: *jacútíng* |Iacoutin| – Jacutinga; *jacúpém* |Iacoupem| – Jacupema; *jacúguaçú* |Iacou-ouassou| – Jacuguaçu.
159. **Jacý** |Iasce| – la lune. [lua] Var.: *jacýtatáguacú*. |Iassi tatá ouassou| – la grand estoile du matin & du vespre. [a grande estrela da manhã e da tarde]; *jacýtatámirĩ* |Iassi tata miri| – Ce sont toutes les autres petites estoilles. [São todas as outras estrelas pequenas]
160. **Jaguára** |Ian-ou-are| – espece de animal. [espécie de animal] Jaguar, onça pintada.
161. **Jará’yb** |Geraü| – espece de arbre. [espécie de árvore] Jaraíba, jeríva (*Syagrus romanzoffiana*).
162. **Jandé cóguaçú jára** |Iende-co ouassou-gerre| – Qui nous fait auoir de grands iardins. [O que nos faz ter grandes roças.] (São os senhores de nossas grandes roças.)
163. **Jandé porauçúbócára** |Iende porrau oussou vocare| – C’est qui nous met hors de tristesse. [É o que nos livra da tristeza.] (São os que nos tiram a aflição.)
164. **Jandé ramûnha remiepiá(c)potátenhêrámbuéra** |Ienderamouyn-remiè pyac potategue a ou-aire.| – Ce que nous grands peres voudroyent auoir veu & toutes fois ne l’ont point veu. [O que nossos avós queriam ter visto, entretanto não viram.]
165. **Jandé repiáca oúr, jandé repiáca oúr é, xé ra’yr. Té, oúreté’í kybõ reríguaçú mã** |I-endé repiác aout I-endérepíác aout é éheraire Teh! Ocuéreté Keuoiç Lery-oussou yméen!| – Voila donques il est veni par deçà, mon fils, nous

ayant em as memoire helas! [Veja que ele veio para cá, meu filho, tendo-nos em sua memória; que bom!] (Ele veio para nos ver, veio mesmo para nos ver, meu(s) filho(s). Ah, que bom que o Ostra-grande veio para cá!)

166. **Janypába** |Genipat| – fruct. [fruto] Jenipapo (*Genipa americana*).
167. **Jecotyçáb, eima'e'ĩ pindá** |Contouassat, amabé perinda| – c'est à dire, mon ami & mon allier, donne moi des haims à pescher. [significa: meu amigo e aliado, dá-me anzóis para pescar] “amigo, distribua anzóis”.
168. **Jeque'á** |Inguea| – C'est vne grande nasselle pour prendre poisson. [Grande covó para pegar peixe]. Var.: *jeque'í* |Inguei| – Diminutif nacel'e qui sert, quand les eaux sont de bordees de leur cours. [Diminutivo, covó que serve quando as águas transbordam de seu curso]
169. **Jetýc/Jetyca** |Hetich/Yetic| – espece de racine. [nabos (sic)] Batata-doce – (*Ipomoea batatas*).
170. **Jukýr** |Ionquet| – sel des sauvages. [sal dos indígenas] Tipo de tempero.
171. **Jypáreté** |Guiapar-été| – Ce sont serps excellents. [São foices excelentes.] (Foices legítimas.)

K

172. **..'ý** |Keri-u| – village. [nome de uma aldeia]
173. **Keremé xé remi'úerocuáb** |Quere me che-remyou-recoap.| – Vien moi donner à manger. [Venha dar-me de comer]. (Depressa, passe-me a comida.)
174. **Kýguáb** |Guap/Kuap| – des peignes. [pentas]
175. **Kyre'ymbába** |Querre muhau| – Vn puissan em la guerre, & qui est vaillant à faire quelque chose. [Um poderoso na guerra e que é valente para fazer qualquer coisa.]
176. **Kyrymuré** |Kouroumouré| – village. [nome de uma aldeia]

M

177. **Maca'é** |Maq-he| – vn autre pays prochain. [um outro país próximo (sic)]
Provavelmente Macaé.
178. **Macucaguá** |Macacoüa/Mocacoua| – espece de perdrix. [espécie de perdiz]
Macuco – ave galinácea silvestre, também chamada inambuaçu (*Tinamus solitarius*).
179. **Ma'é...** |Mae-uocep| – Principal... vne chose à demi fortie, soit de le terre ou d'vn autre lieu. [chefe indígena... significa uma coisa saída pela metade, seja da terra ou de um outro lugar.]
180. **Ma'éendy** |Mae du| – Principal... Qui est flambe de feu de quelque chose. [chefe indígena... que é chama de fogo de alguma coisa.]
181. **Ma'épe amō** |Maé pámo| – Quoi encores? [Que mais?]
182. **Ma'épe cepyráma** |Mâe pè sepouyt rem| – Qu'est ce qu'on baillera pour ce?
[Que daremos em troca disso?] (O que é seu futuro troco?)
183. **Ma'épe ereipotár** |Maé peréi potat| – Que veux tu apporter? [O que você quer?]
184. **Ma'épe ererúr ndé caramemuã pupé** |Máé pérerout, de caramémo poupé| –
Quelle chose est-ce que tu as apportee de dans tes cofres? [Que coisas você trouxe dentro de suas malas?]
185. **Ma'épe ererúpotár** |Mae! Pererou potat| – Que veux-tu apporte? [O que você quer trazer?]
186. **Ma'é recé jandé mong-etáu** |Maé resse iendé moueta| – Dequoi parleron-nous?
[De que falaremos?] (Sobre o que conversaremos?)
187. **Ma'é tetiruã** |Maè tirouèn| – des toutes ou plusieurs choses. [Todas ou diversas coisas]
188. **Maír** |Mairs| – française. [assim os Tupinambá chamavam os franceses]

189. **Máir atubaçáb, acykyjé anhánga katúpabê suí** |Mair Atou-assap, Acequeiey Aygnan Atoupaué| – c’est à dire, François mon ami , ou mon parfait allié, ie crain Le Diable, ou l’sprit malin, plus que toute autre chose. [Francês, meu amigo (ou meu perfeito aliado), temo ao diabo, ao espírito maligno, mais do que tudo]. “Francês, amigo, temo todos os diabos”.
190. **Máir, ndé angaturám, eima’e’ĩ mo’ýrobý** |Mair, deagotorem amabé mauroubi| – c’est à dire, François tu es bon, donne moy de tes bracelets de boutons de verre. [Francês, tu és bom, dá-me os fios de conta de vidro.] “Francês, você é bom, distribua contas azuis/verdes”.
191. **Mamõpe ndé retáma** |Mamo-pe derretam| – Où est ta demeure? [Onde é tua morada?]
192. **Mamõpe setáma** |Mamo-pè se tam| – Où est sa demeure? [Onde é a morada dele?]
193. **Mandí’óca** |Maniot| – racine. [raiz] Mandioca (*Manihot esculenta*).
194. **Marāba’épe¹** |Mara-vaé| – De quelle sort ou couleur. [De que tipo ou cor?]
195. **Marāba’épe²** |Mara-vaé| – Quels sont-ils? [Quais são?]
196. **Marāba’épe³** |Mara-vaé| – Comment sont-elles? [Como são elas?]
197. **Marāba’é so’ó ere’úcéi** |Mara-vaé soó ereiusceh| – de quelle sorte de beste as-tu appetit de manger? [Que espécie de animal você tem vontade de comer?]
198. **Maracá** |Maraca| – vn instrument bruyant. [um instrumento barulhento] Chocalho. Var.: *Maracáguaçú* |Maraca-ouu| – Principal... vne grosse sonette ou vne cloche. [chefe indígena... significa grande chocalho ou sino.]
199. **Maracajá** |Margaias/Margaiats| – vne nation. [uma nação]
200. **Maracanã** |Marganas| – perroquet. [papagaio] Maracanã – espécie de papagaio (*Ara maracanã*).
201. **Marāmba’é óka** |Mara-vae-auc| – Qu’elle sorte de maison? [Que tipo de casa?]

202. **Marāmo çatāngatúe'ýmamo** |Mara mo senten gatou-euin-amo?| – Pourquoi me serront-ils point forts? [Por que não seriam eles fortes?]
203. **Marānamope** |Marã amo pè| – Pourquoi t'en enquiers-tu? [Por que você pergunta?] (Por quê?)
204. **Marāpe i'áng pe'ë** |Mara-pienc-pee| – Et vous autres qui estes vous?[E vocês, quem são vocês?] [Como estão vocês então?]
205. **Marāpe i'áng ybáca réra** |Mara-pieng vah-reré| – Comment s'appelle le ciel. [Como se chama o céu?] (Como é então o nome do céu?)
206. **Marāpe ndé recórāma** |Marapè d'erecoran| – Qu'est-ce que tu as a faire. [Quais são os seus negócios?] (Como são suas atividades futuras?)
207. **Marāpe ndé réra, marāpe ndé rerá** |Marapé-derrere, marapé-derrere| – Comment as tu nom? [Como se chamas?] (Como é seu nome?)
208. **Marāpe pé robajára réra** |Mara-pé perouagèrrè-rèrè| – Comment est-ce que vos ennemis ont nom? [Como é o nome dos inimigos de vocês?]
209. **Marāpe pé rubixábetāe'ým** |Mara-pe-perou pichau-eta-enin| – Pourquoy n'avez-vous plusieurs segneurs [Por que vocês não têm vários chefes?].
210. **Marāpe séra** |Marape-sere| – Comment a-il nom[Como é o nome dele?]
211. **Marāpe ndé réra** |Mara-pé dérere| – Como você se chama? (Como é seu nome?)
212. **Mbegué irã** |Bégoé irem| – Quelque iour à loisir. [Qualquer dia com tempo.]
213. **Mbo'ýra** |Boüre| – colliers. [espécie de colares]
214. **Memē taé morero'árupiára** |Mènre-tae moreroarroupiare| – Sont ceux qui dessont ceux qui emportent les autres, assaouir les portugais. [São os que derrotam aqueles que raptam os outros, isto é, os portugueses.] (São mesmo os inimigos dos assaltantes.)
215. **Memē taé morerobiäre'ýma** |Meme-tae morerobiarem| – C'est vne nation ne craignant rien. [É uma nação que nada teme.] (São mesmo gente orgulhosa.)

216. **Mimby** [Inuby-a] – des cornets de bois dont les sauvages cornent. [cornetas de madeira que os selvagens tocam] Tipo de instrumento musical.
217. **Minga'ú** [Mingant] – bouillie de farine faite de racine. [papa de farinha feita de raiz] Mingau, papa.
218. **Mobype** [Mobouy] – Combien? [Quantas?] Léry diz que eles indicavam até o número cinco: *ojepé* [Augé-pé] – un. [um]; *mocōi* [Mocouein] – deux. [dois]; *moçapyr* [Mossaput] – trois. [três]; *ojoirundyc* [Oioicoudic] – quatre. [quatro]; *cómbó* [Ecoinbo] – cinq. [cinco]
219. **Mobýpe pé rubixácatú** [Moboii-pe-reroupichah-gatou] – Combien auez vous de segneurs? [Quantos senhores vocês tem?]
220. **Mobype tubixácatú kybõ** [Móbouy-pé toupicha gatou hunun] – Com des grãns bien y a il de grands par deçà? [Quantos chefes há por aqui?]
221. **Mobýr tábape...** [Mobouy-taue-pe-iouca ny mae] – Combien auez vous de villes ou villages?. [Quantas cidades ou aldeias vocês têm?]
222. **Mocáb** [Moab/Mocab/Mocap/bocap] – artillerie `a feu comme harquebuze grand ou petite. [artilharia de fogo como arcabz grande ou pequeno] Var.: *mororocáb* [Morororcap] – artillerie à feu. [artilharia de fogo]
223. **Moçábucú** [Moca-ouassou] – c'est à dire, vne artillerie. [isto é, canhão grande]
224. **Moçacár** [Moussacat] – C'est vn pere de famille qui est bom,& donne à repaistre aux passans,tant estrangers qu'autres. [É um pai de família que é bom e dá de comer aos passantes,estranhos ou não.]
225. **Mocácu'í** [Mocap-coui] – de la poudre à canon, ou podre à feu. [Pólvora de canhão ou pólvora de fogo.] (Pó para arma de fogo.)
226. **Mocácu'ieurú** [Mocap-couiourou] – Pour mettre la poudre à feu comme flasques, cornes & autres. [Para pôr a pólvora de fogo, como frascos, chifres e outros.] (Recipiente para pó de arma de fogo.)
227. **Moca' ã** [Boucan] – grande grille de bois. [grelha de madeira]

228. **Moçángyjára** |Mossen y gerre| – Qui est interprété garde les medicines... car Mossen, c'est medicine, & gerre, c'est apertenance. [é interpretado como guardião de remédios (...) pois moçánga é remédio e jará é pertença.]
229. **Morongáng** |Maurongans| – citrouilles rondes. [abóboras redondas] *Bot.* Abóboras.
230. (?) |Morpion| - fort. [fortaleza] Talvez seja *urupéún* – “cogumelo escuro” (Rodrigues, 2009).
231. **Mo'yrobý** |Maroubi| – petits boutons de verre. [pequenas contas de vidro] Contas azuis/verdes. Var.: *mo'yrobyeté* |Mòùrobouy été| – des colliers ou bracelets bleus. [colares ou braceletes azuis] (Contas bem azuis.)
232. **Mundubí** |Manobi| – espece de fruit... croissans dans terre come truta. [espece de fruto que crescem dentro da terra como as trufas] *Bot.* Mandubi → planta da família das Leguminosas, amendoim, mendubi.
233. **Murucujá** |Morgou-ia| – des oranges. [laranjas] Maracujá – espécies do género *Plassiflora*. Var.: *murucujá-guaçú* |Morgouia-ouassou| – Principal... vn gros citron ou orange. [Chefe indígena... significa um grande limão ou laranja] [Maracujá-grande]
234. **Mutū** |Mouton| – oyseau rare. [ave rara] Mutum – nome genérico de várias aves da família dos crácídeos.
235. **Mutúmutúca** |Moutemonton| – des alaines. [sovelas] (brocas)

N

236. **Nã** |Nân| – C'est vn mote pour rendre attentif celui à qui on veut dire quelque propos. [Esta é uma palavra para tornar atento aquele a quem queremos dizer alguma coisa.]

237. **Naçacÿi pirãnha jandé rymymĩnõ** |En sassi piram. Ienderè memy non apè.| – Il ne fait plus de mal à nous ensanchonets quand on les tond. [Não faz mal mais a nossas criancinhas.] (não dói a tesoura no cabelo de nossos netos.)
238. **Nacepiác-i kybõguára** |Nacepiac quevon-gouaaire| – Je ne vaux de celles de ce pays. Não vi os desta terra. [Não vi os daqui.]
239. **Nacepiác-ixópene** |Nacepiac-icho péne| – Ne les veirai ie point? [Não as verei?]
240. **Nacykyjé anhãndiaga çuí** |Nacequeiey aynhan| – c’est à dire, ie ne le crain point móis. [Não tenho medo do diabo, isto é, nós não o tememos.]
241. **Nãmo** |Mahmo| – Beaucoup.Ce mot emporte plus que beaucoup, car ils le prenent pour chose esmerueillable. [Muito]. (Esta palavra significa mais que muito, pois eles a usam para coisa admirável.)
242. **Nanã** |Ananas| – fruit. [fruto] Ananás, abacaxi (*Ananas comosus*).
243. **Na pejamotare’ymipe ore rubixába** |Nèn pé amotareum pè orèroubicheh| – Ne hayssez vous point nostre principal, c’est à dire, nostre vieillard? [Vocês não detestam nosso principal, isto é, nosso velho?]
244. **Narúrixópe irã ma’é ndébe** |Nârouricho p’irèmmaè desue| – Ne t’aporterais-ie point des biens quelques iours? [Não devo trazer coisas para você alguns dias?]
245. **Ndé angaturám, eima’e’ĩ pindá** |De agatorem, amabe pinda| – c’est à dire, Tu es bon donne moi des haims. [Tu és bom, dá-me anzóis], pois angaturám em Tupinambá quer dizer “bom”, |eima’e’ĩ| ”dá-me” (“distribui”), e pindá “anzol”.
246. **Ndé angaipáb torojucá** |De-engaipa-aiouca| – c’est à dire, Tu ne vaux rien, Il te faut tuer. [Tu não prestas, devemos matar-te]
247. **Ne’í** |Nein| – Or sus donques. [Vamos!]
248. **Ne’ĩ tereicó pa’í Nicolas irũmo** |Nein téréico, pai Nicolas iron.| – Or tien toi donc auec le seigneur Nicolas. [Fique então com o senhor Nicolas (Villegagnon).]

249. **Ne’ĩ tereicuáb ndé recoráma** |Nein tèreie ouap dèrècorem| – Or la donc pense ce que tu as afaire. [Ora, então pense no que você deve fazer.] (Então trate de saber suas futuras atividades.)
250. **Ne’ĩ, tianhomong-etá jandé recáçara rí** |Nein-tyamoueta iendere cassariri| – Dieu sons ensemble de ceux qui nous cherchent: ils entendent parle de nous em la bonne partie, comme la phrase requiete. [Conversemos juntamente sobre os que nos procuram: eles querem dizer falar de nós em bom sentido, como a frase requer.] (Vamos conversar sobre os que nos procuram.)
251. **Ne’ĩ, xé atubaçáb** |Nein-che atouu-assaire| – Or donc mon aliér. [Vamos, meu aliado.]
252. **Nhe’éngába** |Guengaue| – qui vaut autant à dire que parlement ou maniere de dire. [*nhe’éngába*, que corresponde a dizer “falação” ou “maneira de dizer”]
253. **Nerecenõixópene** |Niresce-nouih-icho pene| – Ne me les nommeras-tu point? [Você não me as nomeará?] (Você não as nomeará?)
254. **Nereçóixópe-irã guarinĩ(-namõ)** |Neresco-icho pirem-ouariui| – N’iras-tu point a la guerre au temps aduena? [Você não irá à guerra no futuro?]
255. **Nereicóixópe ndé anáma irúmo** |Nereico-icho-pe-deauem a irom| – Ne te tiendras tu point auec tes gens? C’est a dire, auec ceux de ton pays. [Você não ficará com sua gente? Isto é, com os de seu país?]
256. **Nererúripe jyapára** |Néroùpe guya-pat?| – N’a-tu pont aporte des serpes à heuses. [Você não trouxe foices?] (Você não trouxe machados curvos?)
257. **Nererúripe ndé remirecó** |Nère roupe d’eré miceco| – N’as-tu point amené ta femmé? [Você não trouxe sua mulher?]
258. **Niarecói jandé ramūnha ma’épuéra** |Nyrecoih ienderamouyn maé pouaire| – Nous n’auons point de biens de nos grads peres. [Não temos bens de nossos avós.] (Não temos as coisas que foram de nossos avós.)
259. **Nhetínga** |Yetin| – petites mouchillons. [pequenos mosquitos]

260. **Nõmo nhõ ma'é tacenõi ndébe** |Nomognot mae tasse nom desue| – Que ie ne nomme plus de chose. [Que eu não nomeie mais coisas.] (Que eu nomeie para você só estas tantas coisas)
261. **Noroguerecói nhẽ** |Moroér é chih-gué| – Nous n'em auõs non plus. [Simplesmente não temos]
262. **Nhũ** |Guum| – Campagnes ou pays plat où il n'y a nulles montagues. [Campos ou lugar plano onde não há montanhas]

O

263. **Oacánga** |Ouacan| – Le Principal... c'est à dire leur teste. [O chefe (...) que quer dizer cabeça deles.]
264. **Óc** |Auc| – maison. [casa] Oca.
265. **Ocáratĩ** |Ocarentin| – village. [nome de uma aldeia]
266. **Oguarinípe ojepé** |Oraiui-pe ogépé| – Va il en la guerre. [Ele vai à guerra?] (Ele guerreia junto?)
267. **Oicó'écatú** |Oicoe gatou| – Il y a grande difference. [Há grande diferença]. (São bem diferentes.)
268. **Ojepé** |Auge-pe| - vn seulement. [um só]
269. **Opáb xé ramũnha ma'épuéra aitýc** |O pap cheramouyn maè pouaire aitih| – L'ai tout ietté ce que mon grand pere m'auoit laissé. [Joguei tudo o que meu avô me tinha deixado]. ([Todas as coisas que foram de meu avô eu joguei fora].)
270. **Oquerecói'í** |Oerecoih| – Il en a tant & plus. [Ele tem tanto e mais]. (Ele tem sem dúvida.)
271. **Oré ma'éjára** |Oree-mae-gerre| - Nous sommes ceux qui auons du bien.[Nós somos os que têm bens/Nós somos os donos das coisas.]

272. **Oré ma'é jára a'é...** |Oree-mae-gerre-ahépé| – Tout ce que nous auous est à non commandement.[Tudo o que nós temos está sob suas ordens]. (Ele é dono de nossas coisas.)
273. **Oré ramūnha abé** | Ore ramouim-aué| – Des le temps de nos grands peres.[Desde o tempo de nossos avós]. (Nossos avós também.)
274. **Oroicó nhe** |Oroicógue| – Nous sommescontens ainsi. [Nós estamos contentes assim] (Nós estamos, simplesmente.)

P

275. **Pá** |Pa| – ouy. [Sim] Var.: *pá, ajúr* |Pa-aiout| – oui ie suis veni. [Sim, eu vim.] *pá, arú.* |Pá arout| – Ouy, ie les ai aportez. [Sim, trouxe-as.]
276. **Pabõ** |Pauo| – espece de oiseau & village. [espécie de ave, nome de uma aldeia] Pavó, pavão-do-mato – ave da família dos contigídeos, também chamado paó.
277. **Pá, xé tatã, ajucá catúpabē** |Pa, che tatan. Aiouca atoupavé| – c'est à dire, ouy, ie suis tresfort & em ai voirement asommé &mange plusieurs. [Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos] Sim, eu sou forte, eu já matei muitos.
278. |Paco-aire| – est vne arbrisseau. [espécie de arbusto] Bananeira. Var.: *pacób* |Paco| – fruct. [fruto] Banana.
279. **Pác/Páca** |Pag/Pague| – espece d'animal. [espécie de animal] Paca (*Coelogenys paca*).
280. **Pa'í Corá** |Paycolas| – ainsi nommoyent ils Villegagnon. [como os Tupinambá chamavam Villegagnon]
281. **Pajé** |Pagés| barbiers. [curandeiro] – Léry diferencia os pajés dos caraíbas, mas Carneiro da Cunha (2009:341) diz que este era um vocábulo pan-brasileiro que foi descrito pela primeira vez no século XVI. Derivado do tupi falado pelos grupos indígenas da costa atlântica o termo é usado ainda hoje para indicar os especialistas em conhecimentos médicos e cosmológicos. Ela adverte que o termo dilui as distinções significativas das sociedades indígenas e que é comum

não haver uma palavra única que abranja os vários especialistas agrupados no verbete. Var.: *pajéguaçú remimonhánga*. |Pagé-ouassou remymognèn| – C'est celui que cognoissez, qui se nomme ainsi, qui les a faites. [Foi aquele que vocês sabem que se chama assim, que as fez.] (São obras de um grande pajé.)

282. **Panacū** |Panacons| – grands & petits panniers. [grandes e pequenos cestos]
283. **Panãpanã** |Pana-pana| – espece de poisson. [espécie de peixe]
284. **Paráaíba** (Paraibes/Paraí) – autres sauuages. [outros selvagens (grupo indígena)] “Rio ruim”.
285. **Paranã** |Paranan| – lar mer. [mar]
286. **Paratí** |Parati| – un franc mulet. [espécie de tainha] Parati – espécie de tainha (*Mugil albula*).
287. **Pe'ëoré rubixáb** |Peorerou-picheh| – les vieillards. [Vocês são nossos chefes.]
288. **Pé porojucáaíb umē xé ra'ýr gué** |Pe-poroinc auu-mecharaire-oueh| – Ne soyez point mau uais, mes enfans. [Não sejam maus, meus filhos!] (Não sejam vocês ferozes, meus filhos!)
289. **Periperí** |Piperis| – radeau. [jangada]
290. **Pé retáma repiác-iré** |Peretan repiac-iree| – Après que i'aurai veu vostre pays & demeure. [Depois de ter visto a terra de vocês.]
291. **Peró** |Peros| – c'est à dire, Portugais. [como os Tupinambá chamavam os portugueses] Var.: *peróangaipáb* – |Peros-engaipa| – nation... qui ne valent rien. [que nada valem] Léry diz que esse era um termo pejorativo com o qual os Tupinambá chamavam os portugueses.
292. **Petým** |Petun| – vne herve. [planta] Petume – tabaco, planta da família das solanáceas.
293. **Piã** |Pians| – maladie. [tipo de doença]
294. **Pindá** |Pinda| – des haims. [anzóis]

295. **Pindób** |Pindo| – vne grand herbe. [planta grande] Pindoba. Var.: *pindóbuçú* |Pindo-oussou| – village. [Nome de um indígena.]
296. **Pirácãjúpéma** |Piracan io-pen| – village. [nome de uma aldeia]
297. **Pirábijú** |Piraiiou| – village. [aldeia] ‘lit. peixe amarelo’.
298. **Pirá** |Pira| – poissons. [peixes] Termo genérico para os peixes. Var.: *pirámirĩ* |Pira-miri| – petit poisson. [peixe pequeno]; *piráparatí* |Piraparati/parati| – Parati – peixe marinho, esp. de tainha (*Mugil brasiliensis*); *pirá ypoxy* |Pira-ypochi| – qui est long comme vne anguille, & n’est pas bon. [do comprimento da enguia, não é bom] De |Ypochi| “ruim”.
299. **Piráguaçú** |Pira-ouassou| – village. [Nome de uma aldeia] Peixe grande.
300. **Piráguaçú á gué, camurupíguaçú á gué** |Pira-ouassou à oueh: kamouroupouy-ouassou à oueh| – c. est fort bon à manger. [etc., é muito bom de comer]
301. **Pycaçú** |Pegassou| – comme vne tourterelle. [como uma rola] Picaçu – espécie de rola.
302. **Pycaçúába** |Pegassou-ae| – couleur de ramier. [cor de pombo] (Pena de pombo.)
303. **Pyçáguaçú** |Puissa-ouassou| – C’est vne saine ou rets pour prendie poisson [rede para apanhar peixe]
304. **Pycu’í** |Paicacu| – espece de oyeau. [espécie de ave] Picuí.

R

305. **Reríguaçú** |Lery-oussou| – c’est à dire vne grosse huitre. [uma grande ostra] Segundo A. Rodrigues (2009: 243) o comentário marginal é que este seria “o nome do autor em língua selvagem”. Var.: *rerípéb* |Leri-pés| – petites huitres. [pequenas ostras]

S

306. **Sarapó'y** |Sarapo-u| – village. [nome de uma aldeia]
307. **Sé ndé** |Sceh dé| – Je ne sai, maistoy?. [Não sei, mas você?] (Não sei. E você?)

T

308. **Tába** |Tae| – villages. [Aldeias]
309. **Tábuçúpe uí** |Tau-oussou-pe-ouim| – Est-ce vn grand village? [É essa uma aldeia grande?]. Eles não fazem diferença entre cidade e aldeia, de acordo com o seu uso, pois não têm cidades.
310. **Tacenõi ndébe** |Aassenon desue| – Que ie te les nomes. [Vou nomeá-los para você.]
311. **Tacepiác taujé** |Tâcépiah taugé| – Qui i eles voye presentemente. [Como eu gostaria de vê-las.]
312. **Tacuáruçútyba** |Sacouarr-oussou-tuue| – village. [nome de uma aldeia] Var.: **Tacuáruçútybyguára** |Tau-couar-oussou-tuue-gouare| – Et en ce village, nommé le lieu ou on prend des cane comme des grands roseaux. [Nessa aldeia chamada lugar onde se pegam canas como grandes bambus.] (Morador de Taquaruçuzal)
313. **Taiaçú** |Taiasou| – espece de sanglier. [espécie de javali] Porco do mato grande' (*Tayassu tajacu*).
314. **Tajáóba** |Caiou-a| – espece de choux. [espece de couve] Taioba – o mesmo que taiá ou tajá, 'lit. tajá folhudo'.
315. **Tajejurúéi** |Tae-iourou-eh| – Que ie laue ma bouche. [Que eu lave a boca] Var.: *tajepoéi*. |Taie poeh| – Que ie laue mes mains. [Que eu lave as mãos]
316. **Tamoatá** |Tamouata| – espece de poisson. [espécie de peixe]

317. **Taperecó ima'é.** [Ta pere coihmae| – Afin que vous ayez des biens. [A fim de que vocês tenham seus bens.] (Para que vocês tenham as coisas deles.)
318. **Tapi'iruçu** [Tapiroussou| – animal. [espécie de animal] Anta. (*Tapirus americanos*); Var.: *tapi'iruçu'ác* [Tapiroussou-alc| – De corne de boæuf. [De chifre de boi.] (São chifres de anta grande.)
319. **Tapití** [Tapitis| – espece de lieure. [espécie de lebre] “Coelho”. Provavelmente o preá (*Lepus brasiliensis*).
320. **Taraguírapára** [Taracouir-apan| – village. [nome de uma aldeia]
321. **Tatá** [Tata| – feu. [fogo] Var.: *tatáting* [Tatatin| – la fumée. [fumaça]
322. **Tatã** [Tenten| – Qui est fort par semblance, soit em guerre ou autrement. [Quem é forte na aparência, seja na guerra ou de outro modo.]
323. **Tatápecuáb** [Tatapecoua| – petits ventaux. [pequenos abanos]
324. **Tatú** [Tatou| – espece d'animal. [espécie de animal] Tatu (*Dasypus* sp.).
325. **Té** [Ieh| – Me voila prest. [Estou pronto.]
326. **Té, aujé nipó.** [Teh! Auge-ny-po| – Voila bien dit. [Está bem dito] (Ah, está bem!)
327. **Té, oipotáreté jandé ramūnha recobiáreté jandébe.** [Teh! Oip otarhètè ianderamouyn rècohiare ete iendesue.| – Or voila qui va bien, que l'eschange plus excelente que nous grands peres nous est venu. [Olhem que bom, é a troca mais excelente que nos veio de nossos avós.] (Que bom, eles desejam a verdadeira troca de nossos avós para nós.)
328. **Tebíra** [Tyvire| – c'est à dire bougre. [significa sodomita]
329. **Tecepiác taujé** [Tâcépiah taugé| – Que ie les voye presentement. [Que as veja agora!]
330. **Té, ojoecár apyába jandébe** [Teh? Oioac poeireca á paau ué, iende ue| – Le monde cherche l'vu l'autre e pour nostre bien. [As pessoas procuram umas às

outras, e para o nosso bem.] (Que bom, as pessoas procuram umas às outras em nosso benefício.)

331. **Tejú** [Touous] – espece de lezard. [espécie de lagarto] Teju ou teiú – lagarto da fam. dos teídeos.
332. **Téra iporáng**. [Tere porrenc] – Voila vn beau nom. [É um belo nome] (O nome é bonito)
333. **Tetymã** [Tentimen] – village. [nome de uma aldeia.]
334. **Tiandé marangatú aipó abá pé** [Ty maran-gatou apoau-apé] – Soyons à ce peuple ici. [Sejamos amigos desta gente.] (Sejamos bons para com essas pessoas.)
335. **Tiça'áng aypó abá marána jandé irūmo**. [Ty senenc apouau, maram iende iron] – Esprouons leurs force estans auec nous autres. [Experimentemos sua força, estando eles conosco.] (Experimentemos o guerrear dessas pessoas em nossa companhia.)
336. **Tijeporacár aypó abá pé** [Ty poeraca apoaué] – Trauillons pour prendre de la proye pour eux. [Trabalhemos para apanhar caça para eles.] (Cacemos/pesquemos para essas pessoas.)
337. **Tijerobiár aipó abá rí** [Ty ierobah apòau ari] – Tenons-nous glorieux du monde qui nous cherche. [Orgulhemo-nos da gente que nos procura.] (Confiemos nessas pessoas.)
338. **Tijopói aipó abá jandébe** [Ty poi h apoaué iendesue] – Donnons leur des biens pour viure. [Demos-lhes bens para viver.] (Demos de comer a essas pessoas em nosso interesse.)
339. **Timomurú umè ma'éjára jandébe** [Ty momourrou, me mae gerre iendesue] – Ne faisons point outrage à ceux, qui nous donnent de leurs biens. [Não façamos ofensa aos que nos dão seus bens.] (Não ofendamos os que têm bens para nós.)
340. **Ting** [Tin] – blenc. [branco] (São brancas.) Entende-se de camisas.

341. **Tirecó aipó abá jandé robajára rí** [Tyre coih apouau, ienderoua gerre-ari] – Menons ceux-ci avec nous contre nous ennemis. [Levemos essas conosco contra nossos inimigos.] (Tenhamos essas pessoas conosco contra nossos inimigos.)
342. **Tirecócatú jandébe** [Ty rèco-gatou iendesue] – Gardons le bien, c'est que nous le traittions em sorte qu'il soit content de nous. [Cuidemos bem deles, isto é, tratemo-los de modo que estejam contentes conosco.] (Façamo-los estar bem para nós.)
343. **Tirecómemuã umē jandé ma'é recobiáçába** [Tyre comrémoich-meidendé-maè recoussaue] – Ne traitons point mal ceux qui nous aportent de leurs biens. [Não tratemos mal aos que nos trazem seus bens.] (Não maltratemos os que trocam as nossas coisas.)
344. **Tirúr ma'é tetituã auã pé** [Tyrrou maé tyronam ani apé] – Aportons leur de toutes choses que nous leur pourrons recouurer. [Tragamos-lhes as coisas que possamos conseguir-lhes.] (Tragamos de todas as coisas para eles.)
345. **Tobajára** [Touaiat] – vne nation. [grupo indígena] Tabajara.
346. **Toguerecó mocába, oma'é a'é** [Toere coih mocap ò mae-ae] – Qu'ils ayenter des harquebuzes, qui est leur propre bien venu d'eux. [Que eles tenham arcabuzes, que são coisas próprias deles, vinda deles.] (Que eles tenham consigo arcabuzes, suas próprias coisas.)
347. **Toguerecó pé ra'yra amõ** [Toerecoih peraíre amo] – Et que vous enfans en ayent. [E para que seus filhos também tenham.] (Para que os filhos de vocês tenham algo.)
348. **Tucũ** [Toucon/Tocon] – vn herbe. [espécie de planta] Tucum (*Astrocaryum vulgare*).
349. **Tucán** [Toucan] – oiseau. [ave] Tucano, ave da fam. dos ranfastídeos. Var.: *tucándáboracéi* [Toucan tabouracéi] – c'est à dire, plume pour danser. [pena de dançar] Penas de tucano para dançar.
350. **Tu'ĩ** [Touis] – espece de perroquet. [espécie de papagaio] Tuí – tuim, periquitinho.

351. **Túng** |Ton| – petite verminette. [pequeno inseto] Bicho-de-pé (*Tunga penetrans*).
352. **Tupán** |Toupan| – grand Dieu/Tonnerre. [Deus/trovão]. Tupã como designativo de raio, trovão, etc. Segundo a documentação também seria o nome de um Deus criador dos Tupinambá. Var.: *tupãberáb* |Toupen verap| – C'est l'esclair qui le preuient. [O relâmpago que precede o trovão].
353. **Tupinambá** |Tououpinambaoult| – vne nation. [grupo indígena] Nome de um grupo indígena que habitava a região do atual Rio de Janeiro – onde aparecem como Tamoios –, Bahia e Maranhão, Pará e a Ilha de Tupinambarana (AM).
354. **Tupinakī** |Tououpinamkins| – vne nation. [grupo indígena] Tupiniquim.
355. **Turuçúpe** |Youroussou-pe| – Sont-elles grandes? [São grandes?] Var.: *Turuçúcatú*. |Touroussou-gatou| – Elles sont fort grandes. [São muito grandes]
356. **Tymyminõ** |Tenreminon| – vn nation. [nação indígena] Temiminó – grupo indígena extinto.

U

357. **Uçá** |Oussa| – cancre terrestres. [caranguejos terrestres] Crustáceo braquiúro (*Oedipleura cordata*).
358. **U'í** |Ouy| – farine. [farinha] Var.: *u'iatã* |Ouy-entan| – farine. [espécie de farinha] “Farinha dura” – usada nas expedições de guerra por se conservar melhor. Conhecida como “farinha de guerra”. Var.: *u'ipúb* |Ouy-pou| – farine. [espécie de farinha] “Farinha mole” – consumida no dia-a-dia.
359. **Urapácám** |Orapacen| – c'est à dire le arc & la corde. [arco e corda] Var.: *urapár* |Ourapat| – vn arc. [arco] e *çám* |cen| – la corde. Corda.
360. **Urucú** |Couroq| – fruct. [fruto] Urucu ou urucum (*Bixa orellana*).
361. **Urucú'yba** |Nouroucuue| – village. [nome de uma aldeia]

U

362. |Vignol| – grosses coquille de mer. [grandes conchas do mar]

W

363. **Wyrámirĩ** |Euramiry| – village. [nome de uma aldeia]

364. **Wyráwaçúába** |Oura-ouassou-oueé| – village. [nome de uma aldeia]

Y

365. **Yapém** |Tacapes| – c'est à dire espees ou massues, faites les vnes de bois rouge, & les autres de bois noir... [espada ou clavas de madeira vermelha ou preta...]
Tacape.

366. **Ýar** |Ygat| – Vne nasselle d'escoret. [canoa de casca] Var.: *yáruçú*
|Ygueroussou| – Est pris pour nauire. [Assim denominam os navios]

367. **Ybác** |Mac| – le ciel. [céu]

368. **Ybatécatúpe** |Vate-gatou-pé| – Sont-elles fort grandes à sauoir hautes. [São muito grandes? A saber, altas?] (São muito altas?)

369. **Yba tíng** |Ivetin| – A manche blanc. [De cabo branco.] (Os cabos são brancos)
Var.: *yba ipéb* |Ivèpèp| – à demi rasfe. [meio serrilhados] (Os cabos são chatos.)

370. **Ybý** |Vbouy| – C'est la terre. [É a terra]

371. **Ybýra** |Yuire| – espece de arbre. [espécie árvore] Madeira, pau.

372. **Ybyráé'ě** |Hiouuraé| – espece de Gaiac donc les sauvages usent contre vne maladie qu'ils nomment Pians. [trata-se de uma espécie de guáiacó, que os indígenas usam contra o Piã]

373. **Ybyrápytáng** |Araboutan| – arbre. [árvore] Madeira vermelha, pau-brasil) Var.: ...ybyrá |Igourahou y bouirah| – Toute espece & sorte de bois. [Toda espécie de madeira]
374. **Ybýtíng** |Ybuo ytin| – Les nuces ou le brouyllard. [Nuvens ou neblina]
375. **Ybýtýra** |Ybueture| – les montagnes. [montanhas]
376. **Ýecuáb** |Uh-ecouap| – Nuiere ou eau courant. [Rio ou água corrente]
377. (?) |Yempenambi| – ornement. [espécie de ornato frontal]
378. **‘Ýeté** |Uh-etè| – C’est eau douce. [água doce]. Var.: *ýetê*. |Uh-éen| Eau salee. [água salgada]; *ýe’ēmbýc* |Uh-éen buhc| – Caux que les matelots appellent le plus fouuet Sommaque. [Águas que os marinheiros chamam comumente de sommaque (água salobra)]
379. **Ýguaçú** |Huuassou| – lieu fort montueux. [lugar montanhoso] Rio grande.
380. **Ynambú** |Ynambou| – espece de perdrix. [espécie de perdiz] Nambu. Var.: *ynambúguaçú* |Ynambou-ouassou| – espece de perdrix. [espécie de perdiz] Nambu-guaçu; *ynambúmirĩ* |Ynamboumiri| Nambu pequeno.
381. **‘Ýpa’ú** |Uh-paon| – Vne isle enclose d’eau. [ilha cercada de água]
382. **Ypék** |Upec| – Cannes d’Indes. [patos selvagens] Patos.
383. **Ypoxí** |Ypochi| – c’est à dire, il n’est pas bon. [Não é bom.]
384. **Ysypótýba** |Vsu-potuue| – village. [nome de uma aldeia]

X

385. **Xé** |Ché| – Moi. [Eu]. Var.: *ndé* |Dè| – To. [Você]; *ahê* |Ahé| – Lui. [Ele]; *Oré* |Oree| – Nous. [Nós]; *pe’ē* |Peè| – Vous. [Vocês]; *auã aé* |Au-aé| – Eux. [Eles]
386. **Xé acánga** |Chè-acan| – ma teste. [minha cabeça]. Var.: *xé’ába* |Chè-auè| – mon chef ou cheueux. [minha cabeça ou cabelo]. Var.: *ndé acánga* |De acan| – ta

- teste. [sua cabeça]; *Iacánga* |Ycan| - sa teste. [a cabeça dele]; *Oré acánga* |Oreacan| - nostre teste. [nossa cabeça]; *Pé acánga* |Pè acan| - Vostre teste. [a cabeça de vocês]; *Auã aé acánga* |An atcan| - leur teste. [a cabeça deles]
387. **Xé Aixé** |Chè-aiché| - ma tante. [minha tia]
388. **Xé ajúra** |Chè-áíouré| - mon col, ou ma gorge. [meu pescoço ou minha garganta]. Var.: *Xé Ace'óca* |Chè-asseoc| - mon golier. [minha goela]
389. **Xé ambyacý** |Ché embouassi| - L'a fim de manger. [Tenho fome.] Var.: *xé racúb* |Ché-racoup| - I'ai la fieure. [Tenho febre]; *xé ro'y* |Che-roü| - I'ai froid. [Tenho frio]; *xé ryái* |Ché-reaic| - I'ai chaud, ie sue. [Tenho calor, suor]; *xé ycéi* |Ehe-usseh| - I'ai soif. [Tenho sede.]
390. **Xé angá** |Chè-encg| - mon ame, ou ma pensee. [Minha alma ou meu pensamento]. Var.: *xé ánguéra* |Chè-enc-gouere| - mon ame apres qu'elle est sortie de mon corps. [Minha alma depois que ela saiu de meu corpo.]
391. **Xé atucupé** |Chè-atoucoupé| - mon derriere. [minhas costas]
392. **Xé boiá** |Che-roiac| - Ceux qui soint moindres que moi & qui sont pour me servir. [Os que são inferiores a mim e que são para me servir.]
393. **Xé cáma** |Chè-cam| - mon seins. [meus seios]
394. **Xé carucacý** |Ché-carouc-assi| - Je suis triste. [Estou triste]. [Estou saudoso.]
395. **Xé cybá** |Chèsshua| - mon front. [minha testa]
396. **Xé jetipér** |Chè-tipet| - La fille de ma sœur. [A filha de minha irmã.] Var.: *xé ri'yra* |Ché-rure| - Le fils de ma sœur. [O filho de minha irmã.]
397. **Xé jurú** |Chè-iourou| - ma bouche. [Minha boca]. Var.: *xé apecũ* |Chè-ape-cou| - ma langue. [Minha língua]; *xé rãha* |Chè-ram| - mes dents. [meus dentes]
398. **Xé jybá** |Chè-inua| - mes bras. [meus braços]
399. **Xé jybáypý** |Chè-inuanpony| - mes espaulés. [minhas espáduas]
400. **Xé ma'é** |Ché mae| - mon bien & marchandise, ou meuble & tout ce qui m'arpatient. [Meus bens e minha mercadoria ou móvel, e tudo que me pertence]

401. **Xé nambí** |Chè-nembí| – mes oreilles [minhas orelhas]
402. **Xé nhy'ã** |Chè-guy encg| – mon cœur e poulmon. [meu coração e pulmão]
403. **Xé pó** |Chè-po| – ma main. [minhas mãos]. Var.: *xé puã* |Chè-poneu| – mes doigts. [meus dedos]; *xé puãpe* |Chè-ponampe| – Les ongles de mes mains. [as unhas de minhas mãos]; *xé papý* |Chè-papouy| – mon poing. [meu punho]
404. **Xé poracasára** |Che-porracassare| – Mes pescheurs, tant em poisson, qu'autrement. [Meus pescadores, tanto de peixes como de outras coisas.]
405. **Xé poreauçúb** |Che poura-oussoup| – Je suis traité mal-aisément, ou ie suis fort pauurement traité. [Sou tratado mal, ou sou tratado muito pobremente.]
406. **Xé potiá** |Chè-poca| – ma poitrine. [meu peito]
407. **Xé puraké** |Chè-porace| – mes coudes. [meus cotovelos]
408. **Xé puru'açáma** |Chè pourou-assen| – mon nombril. [Meu umbigo] (Meu cordão umbilical)
409. **Xé putupáb nhè ndé rí** |Che-poutoupa-gué déri| – I'en suis ainsi en malaise comme disant, ie le voudrois bien savoir. [Estou preocupado com isso, como quem diz: Eu gostaria de saber.] (Eu simplesmente estou curioso a respeito de você.)
410. **Xé pý** |Chè-pouy| – mbes pieds. [meus pés] Var.: *xé pyçãpẽ* |Chè-pussempé| – Les ongles de mes pieds. [as unhas de meus pés]
411. **Xé py'á** |Chè puyac| – mon estomach ou foye. [meu estômago ou fígado]
412. **Xé pyjaço'ó** |Chè pouy-asòo| – mon eschine. [minha espinha]
413. **Xé racapé** |Chè-rocapè| – mon deuant generalmente. [minha frente em geral]
414. **Xé racuãha** |Chè rencouem | – mon pénis. [meu pênis]
415. **Xé rajýr** |Chè-raiit| – ma fille. [minha filha]
416. **Xé ramatiã** |Chè-rementien| – mon vagin. [minha vagina]. Var.: *xé rapupíra* |Chè-rapoupit| – on (?). [minha vulva]

417. **Xé ranhê tacenõi ma'e tiruã ndébe** |Cyh-rengne-tassenouh maetirouen desne| – Auge-be c'est bien dit. [Eu primeiro vou nomear para você todas as coisas.]
418. **Xé rebíra** |Chè-reuirè| – mes fesses. [minhas nádegas].
419. **Xe reymbába** |Cherimbaué| – cést à dire, chose que i aime bien. [significa: coisa que estimo muito]
420. **Xé remiauçúba** |Che-remiac-oussou| – mon esclave. [meu escravo] Var.: *xé remimbuáia* |Chere miboye| – mon serviteur. [meu servo]
421. **Xé remimonháng** |Che-rémigmognem| – C'est de ma façon. [É de minha fabricação]
422. **Xé rendybá** |Chè-redmiua| – mon menton. [meu queixo]; *xé rendybáába* |Chè-redmiua-auè| – ma barbe. [minha barba]
423. **Xé rendypyã** |Chè-roduponam| – mes genoux. [meus joelhos]
424. **Xé rerecuára** |Che-rere-couarré| – magarde. [minha guarda]
425. **Xé retymã** |Chè-retemeu| – mes iambes. [minhas pernas]
426. **Xé robá** |Chè-voua| – mon visage. [meu rosto]; Var.: *xé reçá* |Chè ressa| – mes yeux. [meus olhos]; *xé retobapé* |Chè-retoupauè| – mes iovès. [minhas faces]
427. **Xé rócuáma** |Cher auc-ouam.| – Ma Maison pour demeurer. [minha casa para morar.] (Minha futura casa.)
428. **Xé roryb** |Cheroemp| – Ie suis ioyeux. [Estou alegre]
429. **Xé rorycatú ndé rúra rí** |Che-rorup-gatou, derour-ari| – Ie suis fort ioy eux de ce que tu es venu. [Estou muito alegre por você ter vindo.]
430. **Xé rúb** |Chè-roup| – mon pere. [meu pai]
431. **Xé rubixáb** |Ché roubichac| – Celui qui est plus grand que moi: ce que nous appelons nostre Roi, Duc ou Prince. [O que é superior a mim: o que chamamos rei, duque ou príncipe.]
432. **Xé rumbý** |Chè-rousbonny| – mes reins. [meus rins] (Meu lombo)

433. **Xé ryé** |Chè reguie | – mon ventre. [meu ventre]
434. **Xé ryke'ýr** |Chè-requeyt| – mon frere aisné. [meu irmão mais velho.] Var.: *xé rybýra* |Chè-rebure| – mon puisné. [meu irmão mais moço]; *xé rendýra* |Chè-renadire| – ma sœur. [minha irmã]
435. **Xé rymyminõ** |Chérememynou| – Les enfans de mes fils & de mes filles. [Os filhos de meus filhos e de minhas filhas.]
436. **Xé sy'ýr** |Ché-siit| – La compaignie de ma mere, qui est femme de mon pere comme ma mere. [A companheira de minha mãe, que é mulher de meu pai com minha mãe.]
437. **Xé tī** |Chè tin| – mon nez. [meu nariz]
438. **Xé 'úba** |Chè-oup| – mes cuisses. [minhas coxas]

GLOSSÁRIO TUPINAMBÁ YVES D'ÉVREUX

A

1. **Abá** |Aua| – l'homme. [homem] Var.: *abaeté* |Auaeté| – c'est-à-dire fort, robuste, vaillant, furieux. [Isto é, forte, robusto, valente, furioso] Homem valente; *xé abaété* |Ché avaeté| – c'e-à-dire fort, robuste, vaillant, furieux. [Sou forte, valente, indomável, terrível, tremendo.] Literalmente: homem de verdade, homem mesmo.
2. **Abatí** |Auati| – mil. [milho] Milho (*Zea mays*). Var: *abatí-úna* |Aua Thion| – Principal. [chefe indígena] 'lit. milho preto'.
3. **Ába** |Aue| – cheueux. [cabelos] Var.: *xé ába* |Cheaue| – mes cheueux. [meus cabelos]
4. **Açaáng** |Saan| – goûter. [provar (comida)]
5. **A-ç-auçú(b) cunhã caraíba, a-ç-auçú(b) setá** |Assa-oussou kougnan karaibe assa-oussou seta| – J'ayme vne femme Française de tout mon cœur, ie l'ayme extrêmement. [Amo uma mulher francesa com todo o meu coração, amo-a imensamente] Amo uma mulher caraíba, amo muito.
6. **Acajá** |Acaïa| – matrice. [útero (sic)] Acajá – cajá, fruto do cajazeiro, árvore brasileira da família das anacardiácea ou Terebintácea (*Spondias lutea*).
7. **Acajú** |Acaious| – fruit. [fruto] Acaju – caju (*Anacardium occidentale*); *Acajuí* |Acaiouy| – Principal. [chefe indígena]; *acajuí-mirĩ* |Acajouy-Mirĩ| – nom indien. [nome de um indígena] 'lit. caju pequeno, cajuzinho'; (?) |*Acaiucantin*| – arbre. [espécie de árvore]
8. **Acánga** |Acan| – la teste. [cabeça] Var.: *xé acánga* |Acheacan| – ma teste. [minha cabeça]; Var.: *acángaóba* |Akangaop| – [chapéu]
9. **Acé reõ ianondé Tupã rára** |Asse-reou yanondé Toupan rare| – c'est à dire, deuant mourir tu receuras le Corps de Dieu. [significa, antes da tua morte receberás o corpo de Deus. (sic)] Antes da morte nós tomamos a Deus = Comungamos.

10. **A-ç-ojabóc nde caramemuã t-a-cepiác nde-mba'é** |Yassoiauok de karamemo assepiak demaë| – [Abre-me teus caixotes, para que eu veja tuas mercadorias e tuas riquezas] Vou abrir teus caixotes para ver tuas coisas.
11. **Açú** |Assou| – main gauche. [mão esquerda] Pó açu; var.: açú – mão esquerda
12. **Acutí** |Agouti| – animal. [espécie de animal] Aguti, cutia (*Dasyprocta aguti*)
13. **A'e repiác çuí ajút** |Ahere-piac-souï-kaiout| – Je viens de voir un tel. [Venho de visitar fulano de tal.] Venho de vê-lo.
14. **Ajeruré çoó recé** |Ageroure soo ressé| – Je demande de la chair. [Peço carne.]
15. **Ajeruré kycé** |Ageroure xè| – Je demande un couteau. [Peço uma faca.]
16. **Ajeruré ndébe xé-rembiú-ram recé** |Ageroure deué-cheremyouran ressé| – Je demande à manger. [Peço comida.] Eu te peço comida.
17. **Ajeruré pirá recé** |Ageroure pyra ressé| – Je demande du poisson. [Peço peixe.]
18. **Ajeruré tatá xébe** |Ageroure tata cheué| – Je demande du feu. [Peço fogo.] Eu peço fogo para mim.
19. **Ajeruré u'í recé** |Ageroureb ouï ressé| – Je demande de la farine. [Peço farinha]
20. **Ajeruré ý recé** |Ageroure u ressé| – Je demande de l'eau. [Peço água.]
21. **Aujé catú tenhé** |Augé katout tagné| – Bien donc, faut que ie me contente. [Bom, então tenho que me contentar.]
22. **Ah! Oúr ygára guaçu caraíba/Ah! Oúr nabiré çuguái** |Aourt ugar ouassou karaybe/Aourt nauire souay| – Voilà des grands Nauires de France qui viennent. [Eis ali os grandes navios da França que estão chegando.] Ah! Vêm vindo grandes barcos franceses.
23. **Ah! O-úr ké pai** |Aourt ké pay| – [Aí vem o padre.]
24. **Aí** |Ai| – mère. [mãe] Var.: *xé aí* |Chèai| – ma mère. [minha mãe]
25. **Ajupába** |Aioupaues| – habitation. [tipo de habitação (dos Tabajara)]

26. **Ajúr-i-çuára** |Aiourichouare| – collier. [colar] O que costuma andar no pescoço.
27. **Ajuára** |Aiouare| – chignon du cou. [nuca(sic)]. Var.: *aiurí-pý* |Aiouripouï| – cou. [pescoço]; *jubýk* |Ioubouïc| – étrangler par le col. [apertar o pescoço]
28. **Ambúba** |Embouue| – morve. [catarro] Var.: *iambuba/yambuba* |Yembouue| – se moucher. [assoar]
29. **Ananguira** |Anagoüire| – jarret. [batata da perna (sic)] Jarrete.
30. **Andyrá** |Endura| – chauve-souri. [morcego] Andirá – designação amazônica do morcego.
31. **Ánga** |An| – l'âme. [a alma no corpo] Var.: *xé ánga* |Ché-An| – mon âme. [minha alma.]; *ndé ánga* |Dean| – ton âme. [tua alma]; *oré ánga* |Orean| – nos âme. [nossas almas]; *pé áng* |Pean| – vos ame; [vossas almas]; *i áng* |Yan| – leurs âme. [suas almas.]
32. **Angaíb-ára** |Angäiuare| – maigre. [magro.] Var.: *xé angaíbára* |Ché angäiuare| – Je suis maigre. [Sou magro.] Var.: *ndé angaíbára setá* |Deangäiuare seta | – que tu es maigre, tu n'as plus que les os. [Você é muito magro.]
33. **Áng-uéra** |Angoüiere| – Qu'elle a laissé le corps pour s'en aller en son lieu destiné. [quando a alma sai do corpo e vai para o lugar que lhe é destinado.] Alma (separada do corpo).
34. **Aóba** |Aobe| – vêtement. [roupa]. Var.: *aób-tíng mukú* |Aoptin-mou-kou| – chemise. [camisas] Roup branca comprida.
35. **Apecū** |Apeckon| – l'langue. [língua] Var.: *xé apekū* |Ché-ape kon| – ma langue. [minha língua]
36. **Apuã** |Apouan| – leure d'en haut. [lábio superior] Apuã é 'redondo'.
37. **Apuã-guára** |Apoin-ouare| – narine. [narina (sic)]. Furo ou buraco do lábio superior. Cuára é 'furo, buraco'.
38. **Aputuú(m)** |Apoutouon| – cervelle. [miolo]

39. **Apyáb-bebé** |Apoïaueué| – bons esprits ou anges. [bons espíritos ou anjos]
Homem voador, anjo.
40. **Apyçá** |Apouïssa| – l'ouye. [ouvido]; **endúb** |Sendup| – ouïr. [ouvir]; *a-c-endúb*
|Assendup| – J'entends. [Eu ouço.]
41. **Apyteréba** |Apterep| – chauve. [calvo] Calvicie Var.: *xé apyteréb* |Chéapterep| –
Je suis chauve. [Estou calvo.] Sou calvo.
42. **Araçá-júb** |Rasaiup| – village. [nome de uma aldeia] Araçá amarelo.
43. **Arára** |Arras| – oyseau. [espécie de ave] Arara.
44. **Arynhã** |Araignes| – oyseau. [espécie de ave] Arinha – empréstimo do
português, galinha.
45. **Aríja** |Ariy| – la grand-mère. [avó] Var.: *xé aríja* |Cheariy| – ma grand-mère.
[minha avó]
46. **Arucánga** |Aroukan| – côte. [costela (sic)] Costas Var.: *xé arukánga* |Ché-
aroukan| – ma côte. [minha costela (sic)] Minhas costas.
47. **Atiýba** |Atiue| – espaule. [ombro]
48. **Atoaçába** |Touassap| – Ils appellent le Français... compère. [chamam o francês...
compadre.] Var.: *xé atoaçába* |ché touassap| – mon compère. [meu compadre]
49. **Atucupé** |Atoucoupé| – le dos. [costas (sic)] Nuca.
50. **Aujé-ipó** |Auge-y-po| – Voilà qui est bien, i'en suis infiniment aise, tu m'honore
beaucoup, pour estre mieux receu. [Muito bem, estou muito contente, me honras
muito, seja bem-vindo, e aqui será tão bem acolhido como em parte alguma.]

B

51. (?) |Beoiseauè sepiak| – Ne doute point, tu les verras vn iour à ton loisir. [Não
tenha dúvidas, tu os verás um dia com calma.]

C

52. **Cáma** |Cam| – mama. [mama (seio)]
53. **Cánga** |Cam| – os. [osso] Var.: *xé cánga* |Chécam| – mes os. [meu osso]
54. **Ca'á çuí ké a-iúr** |Kaa-souï-kaiout| – Je viens du bois. [Venho da floresta.]
Volto do mato; Var.: *caayba aruera-caiút* |Kaaue-arouere-kaiout| – Je viens de la chasse. [Volto da caça.]
55. **Cába** |Kaue| – graisse. [gordura]
56. **Caeté** |Caïetez| – Indiens. [grupo indígena] Caeté – povo indígena que habitavam no litoral brasileiro, falante de uma língua tupi.
57. **Caimã** |Caimans| – cocodrille. [crocodilo]
58. **Camarapĩ** |Camarapins| – gens farouches. [gente feroz] Camarapim – grupo indígena que vivia no Pará.
59. **Camucí** |Camoussy| – montagne. [nome de uma montanha] Camuci – tipo de pote, vasilha.
60. **Cáng-aputuúm** |Camapoutouon| – moelle (sic). [medula] Tutano – miolo do osso.
61. **Canindé** |Canidez| – oyseau. [espécie de ave] Canindé ave da família dos *Psitacídeos*.
62. **Canót** |Canot| – canot. [canoa] Canoa – pequena embarcação sem cobertura, de proa aguçada e popa de escaler, impelida geralmente a remos.
63. **Çapajú** |Sapaiú| – petit singe. [pequeno macaquinho] Sapaju – espécie de macaco.
64. **Çapumĩ** |Sapoumi| – cligner les yeux. [pisar os olhos.]; *açapumĩ* |Assapoumi| – Je cligne les yeux. [Eu pisco os olhos.] É o reduplicativo, repete-se as duas últimas sílabas; e olho é -eçá (omitiram o e inicial, ficou só çá).
65. **Caraíba** |Caraibes| – ces franceses. [franceses] Pajé, xamã.

66. **Caraióba** |Karaiobes| – c'est-à-dire de pièces de drap liées devant eux pour cacher leur honte, comme font les mariés, mais avec une feuille de palme ils accoutrent cette partie. [pedaços de pano amarrados na frente para esconder as partes vergonhosas, como fazem os homens casados, mas cobrem essa parte do corpo com uma folha de palmeira.] Carajuba – adorno peniano.
67. **Caramemuã** |Caramemos/karamemos| – pannier. [cesto] Cesto, cofre.
68. **Carimã** |Cariman| – farine de guerre. [farinha de guerra] Carimã.
69. **Caruára** |Karouare| – goutte. [gota] Doença. Var.: *caruáabora* |karouarebore| – Goutteux. [gotoso] (Com a doença da gota)
70. **Carauatá-piránga** |Karouatapiran|Carouätapiran | – Principal de c'est-à-dire chardon rouge. [chefe indígena significa cardo vermelho] Carauatá-piránga – caraguatá vermelho.
71. **Cauĩ** |Caouin/caouiins| – vin. [vinho] Tipo de bebida fermentada, feita de milho, mandioca e frutas, muito consumida durante as festas pelos Tupinambá. Var.: *cauĩ tata* |Kaouĩn tata| – l'eau de vie. [aguardente] Cachaça; *cauĩ-rú* |Kaouin-rou| – [grandes panelas de barro]
72. (?) |Sessar| – [vela] Var.: |Sessaü-ouron| – [lâmpada]; |Ussessau| – [candeeiro]; |Ynamboutá| – [pavio]
73. (?) |Seporan| – vengeance. [punição]
74. **Có aí Tupã Maria** |ko aĩ Toupan Marie| – Voilà la Mère de Dieu, Marie. [Eis a mãe de Deus Maria] Var.: *xé aí Tupã a-robiár Marie* |Chè aĩ Toupan Arobiar Maria| – Je croy et cognoy que la Mère de Dieu est Marie. [Eu creio que a mãe de Deus é Maria]
75. **Có-cuí (c)aiúr** |Ko-souĩ-kaiout| – Je viens du jardin. [Venho da roça.]
76. **Có Juruparí, có ypoxi Juruparí** |Ko giropary, ko ypochu giropary| [Eis aqui o diabo malvado, derramem sobre ele água do Tupã, isto é, água benta para que ele se retire.] Eis o diabo, eis o malvado diabo.

77. **Comandá-guaçú** |Commenda-ouassou| – pois, [ervilhas] Favas. Var.: *comandámirĩ* |Commenda-vue| – [ervilhas] Feijões.
78. **Ço'ó** |Soó| – chair. [carne]
79. **Copirár-uéra (k)aiúr** |Ko-pirarouer-kaiout| – Je viens du jardiner. [Volto de trabalhar na roça.] *Copír-ár-uéra* roça carpida (então: venho de roçar, carpir)
80. **Cuatiára** |Kotiare| – c'est à dire dans um livre. [significa um livro (sic)] Desenho, pintura. Var.: *cuatiár* |Koutiar| – Écrire, faire parler le papere. [Escrever, fazer falar o papel.]
81. **Cúja** |Couis/Kouy| – espèce de vaisseau. [espécie de vaso] Cuia.
82. **Culiér** |Kourlieus| – oyseau. [espécie de ave]
83. **Cumã** |Comma| – village et lieu. [nome de uma aldeia e de um lugar] Cumá
84. **Cunhã** |Kougnan| – la femme. [mulher] Var.: *cunhataĩ-mirĩ* |Kougnantin-mirĩ| – c'est-à-dire la petite fillette. [menina pequena]; *cunhãtaĩ* |Kougnantin| – [...] c'est-à-dire fille. [menina]; *cunhãmucú* |kougnanmoucou| – c'est-à-dire fille ou femme. [moça]; *cunhãmucú-?* |Kougnan-moucou-poire| – c'est-à-dire femme mariée. [mulher casada]; *guaimĩ* |Ouainuy| – Le sixième et dernier degré prend depuis quarante ans jusqu'au reste de la vie. [O sexto e último grau começa aos quarenta anos e ocupa o restante da vida.] Velha.
85. **Cunumĩ** |Kounoumy| – garçons. [meninos] Var.: *cunumĩ-mirĩ* |Kounoumy mirĩ/kunumi mirĩ| – petit garçonnet. [menino pequeno]; *cunumĩ-guaçú* |Kounoumy ouassou| – c'est-à-dire grands garçons ou jeunes hommes. [jovens ou rapazes]; *icunumĩ-mee-seõ* |Ykounoumyrmeeseon| – Le petit garçonnet mort en son enfance. [menino morto na infância] Var.: *xé cunumĩ-mee-seõ* |Ché kounoumyrmeeseon| – mort de nos petits enfants, morts en leur enfance. [Morte de nossos filhinhos. Falecidos em criança.] Var.: *ikunumĩ-guaçú-mee-seõ* |Ykounoumy-ouassou-remee seon| – c'est-à-dire le grand garçon mort. [grande menino morto, ou o grande menino morto na adolescência.] Jovem morto.
86. **Curába** |Kourap| – l'injure. [insulto] *kuráb* (reduplicado) significando chamar de nomes injuriosos.

87. **Curuba** |Kourouue| – la gale. [sarna]. Var.: *xé curuba* |Ché-courouue| – Je suis galeux. [Sou sarnento.] Var.: *curuibore* |Kourouuebore| – les autres galeux. [sarnento – outras pessoas com sarna.]

88. **Çybá** |Suua| – front. [testa]

E

89. **Ecatuába** |Ekatoua| – main droite. [mão direita]

90. **Eiraitý Tupã** |Yreaituk Toupan| – [A cera de Deus]

91. **E-jurú-pitér** |Aigeouroupoüitare| – Je baise. [Eu beijo. (sic)] Beije.

92. **E-mombe'ú opáb-catú** |Eimonbeou opap-katou| – Et ie te prie ne me cele rien, dy les moy. [Eu te peço não me escondas nada, conta-me o que são elas.] Conta tudo mesmo.

93. (?) **ere-c-epiák/(?) ndébe** |Aimosanen ressepiak/kayren deuè| – Je suis empesché pour le present, laisse moy en repos, tu les verras vne autre fois quand ie viendray à toy. [Agora não posso, deixa-me em paz, hás de vê-las noutra ocasião quando eu te procurar (sic)] [(?) aimosanen] você verá [(?) kayren] para você.

94. **Er-ejár kacé pipó** |Ereia kasse pipó| – As-tu quitté ton pays pour venir icy nous voir, nous visiter, nous apporter des marchandises? [Deixastes o teu país para vir aqui vernos, visitar-nos, trazer-nos mercadorias?]. Ejár é largar, deixar.

95. **Ere-i-potar t-úr umí, ere-i-potar kéra** |Ereipotar touroumi, ereipotar kerè| – Voilà qui est bien. As-tu faim de dormir? [Estás com vontade de dormir? Queres deitar?] Queres vir? *T-úr-a* vinda; *umi* (?), Queres dormir? Resposta: *pá xe-potár* |Pa chepotar| – Ouy ie veux dormir, laisse moy. [Sim, quero.]

96. **Ere-júr pe xé atoaçába** |Ereiup chetouassap| – Es-tu venu mon compère. [Tu viestes, meu compadre?] Var.: *erejúpe* |ereiuope|

97. **Ere-rúr p(e) patuá, ere-rúr ndé caramemuã setá** |Ererou patoua, ererou de caramemo seta| – As-tu apporté des coffres quant & toy, & force cabinets pleins de marchandises? [Trouxestes baús contigo e muitas caixas cheias de mercadorias?] Trouxeste cestos, trouxeste tuas caixas?
98. **Ere-rúr pe itakysé amõ** |Ereroupé ytaxé amo| – As-tu apporté des couteaux d’acier? [Trouxeste algumas facas de aço?]
99. **Ere-rúr pe itagapéma** |Ereroupé ytaapen| – As-tu apporté des espées d’acier? [Trouxeste espadas de aço?]
100. **Ere-rúr pe tataí** |Ereroupé tataü| – As-tu apporté des arquebuzes? [Trouxestes arcabuzes?] tataí-í fogo pequeno, então deve ser: Trouxeste balas, chumbo?
101. **Ere-rúr pe tatá-pú-í cetá** |Ereroupé tatapouy seta| – As-tu apporté force poudre à canon? [Trouxestes muita pólvora para canhão?] Tatá-pú-i fogo-barulho-pequeno Resposta: A-rúr cetá icatú pe(?) i-apár eté |Arou seta Ygatoupé giapareté| – Ouy i'en ay apporté vne grande multitude, sont beaux & fort bons.[Sim, eu trouxe uma grande quantidade de tudo isso, são bonitos e muitos bons.] Eu trouxe muitos, são bons e (?) bem curvos.
102. **Etymã-urú** |Toumia-ourou| – [meia] uru é vasilha, recipiente, receptáculo

G

103. (?) |Juraraguái| – c’est-à-dire tu as menti. [Tu mentiste] Mentir.
104. **Guajupíá** |Ouaioupia| – mauvais sprits ou diables. [espíritos maus ou diabos]
105. **Guaraparí** |Ouraparis| – lieu. [nome de lugar]
106. **Guyrá-ába** |Ouïra-ae| – [penas de pássaros]
107. **Guyrá-guaçú** |Ouirra-ouassou| – grand oyseau. [espécie de ave]
108. **Guyjú** |Coujou/Caious| – le grillon. [grilo]
109. **Guyrá-piránga** | Ouy-rapiran/Ouy-rapyran| – village et Principal. [aldeia e chefe indígena] Pássaro vermelho.

I

110. (?) **ý abaeté cykyjé setá** |Y auaëté asse quege seta| – Qu'est-ce que cela de nouveau qui est si furieux, & nous regarde si vieument? [O que esta coisa nova tão furiosa, que nos olha com tanta força? Ela nos amedronta.] (?) O homem (ou os homens) está com muito medo da água.
111. **I-aceóc** |Yasseok| – gosier. [garganta] A garganta dele.
112. **Iarubé catú** |Yaroube-catou| – [homem que conversa com familiaridade e brandura com seus semelhantes]; (?) |Aron-ayue| – [aquele que é agradável e sabe falar bem]
113. **Icatú Caraíba** |Y-Katou karaibe| – [Como os franceses são bons e nossos grandes amigos.] Os caraíbas são bons.
114. **Icatú pabê** |Y-katou paué| – [Eu trouxe tantas coisas que nem posso dizer, e todas são belas, magníficas] Todas são boas.
115. **Icatú Tupã, xé arobiár Tupã** |Y-katou Toupan, ché Aroubiar Toupan| [Ó Como Deus é bom, Ó Como Deus é bom, eu creio nele.] Deus é bom, creio em Deus
116. **Ietypéra** |Yetipere| – la cousine. [prima] Var.: *xé ietypéra* |Cheytipere| – ma cousine. [minha prima]
117. **Io-nupã** |Ionoupan| – entre-battre. [Lutar uns com os outros.] Var.: *io-apý* |Iouapic| – entre-bûler. [pôr fogo] Queimar-se uns aos outros; *io-apixáb* |Ioüapichap| – entre-blesser. [ferir-se] Ferir-se uns aos outros.
118. **Itagapéma** |Ita-ikapan| – [uma espada] espada
119. **Itá-júba** |Itaiuua| – Nom indiens... bras de fer. [nome de um indígena... significa braço de ferro] Pedra, metal amarelo = ouro.
120. **Itajyc nha'ê** |Ytageuk gnanhé| – [tigelas] Panela de pedra com nervuras. Var.: *ita y'á* |yta-eüa| – [garrafas] Cabaça de pedra ou ferro; *itá ca'ú-ába* |yta kaouuaue| – [copos ou copinhos] Vasilha de beber água.

121. **Itaparí** |Itaparis| – village. [aldeia]
122. **Itá-sýra** |Ytaseure| – [pá] Enxada de ferro.
123. **Iurú** |Giourou| – bouche. [boca]
124. **Iý** |Iu| – hache. [machado]
125. **Iybá** |Iuua| – bras. [braços] Var.: *iybá-asyca* |Iuuasuc| – manchots. [manetas]
126. **Iyra** |Yeure| – neveu. [sobrinho] Var.: *xé iyra* |Chèyeure| – mon neveu. [meu sobrinho]

J

127. **Jacupema** |Iacoupen/Iacopem| – Principal. [chefe indígena] Jacupema – espécie de ave.
128. **Jaguár-rána** |Ianouaran| – village... Principal. [aldeia e nome de um chefe indígena] Jaguarana – parecido com jaguar.
129. **Jaguár-abá-été** |Ianaouara-vaête| – Principal...c'est-à-dire le grand chien ou chien furieux. [chefe Tupinambá, significa cão grande ou cão furioso]
130. **Jaixé** |Yaché| – la tante. [tia]
131. **Janipába** |Iunipape/Iunipap| – fruit. [fruto] Jenipapo (*Genipa americana*).
132. **Januarapĩ** |Ianouarapin| – lieu. [lugar]
133. **Japí guaçu** |Iapy-Ouässou| – Principal. [chefe indígena] Japim guaçu – espécie de ave. Var.: japi-açu.
134. **Je-r-é cuáb catú** |Gere-coacatou| – [Homem de boa fala, de palavras boas e tranqüilas] Ser tranqüilo saber falar bem. Var.: *xe-je-r-é cuáb catú* |Cherecoacatou| – [Eu sou afável, brando e suave no meu modo de falar]; *ore-je-r-é cuáb catú* |Oregerecoacatou| – [Nós somos afáveis, de fala mansa]; *pe-je-r-é cuáb catú* |Pegere-coa-catou| – [Vóis sois bondosos.]

135. **Jerimû** |Giromont| – [abóboras grandes] Jerimum , abóbora. Var.: *kakér* |Táker| – [abóboras]
136. **Jú** |Iou| – [agulha] Espinho.
137. **Jukýr** |Ionker/ Ionquere| – *migan*, c’est-à-dire de la bouillie, avec du sel, de l’eau et du poivre. [mingau/papa com sal, água e pimenta.] Sal.
138. **Jurá** |Iouras| – sont des maisons faites à la façon de celles des ponts aux Changes et Saint-Michel de Paris, assises sur le haut de gros arbres plantés dans l’eau. [são casas contruidas como as das Pontes “aux Changes” de Saint-Michel de Paris, no alto de grandes árvores plantadas na água.]
139. **Juruparí** |Giropary|Ieropary| – le Diable. [o diabo] Na tradição ocidental cristã esse herói civilizador foi associado ao diabo. Mas, Jurupari é um herói civilizador da mitologia de alguns grupos indígenas do norte brasileiro. Var.: *juruparí-etá* |Giroparieta| – c’est-à-dire le village de tous les Diables. [aldeia de todos os diabos]; *juruparí-guaçú* |Giropary ouassou| grand Diable. [grande diabo]; *aba juruparí* |Aua giropary| – l’homme du diable. [homem do diabo]; *cunhã juruparí* |Kougnan giropary| – la femme du Diable. [mulher do diabo]; *çooó juruparí* |Soo giropary| – l’animal de giropary. [animal de jurupari]; *uirá juruparí* |Ouyra giropary| – l’oyseau du Diable. [pássaros do diabo]
140. (?) **Juruparí yportaçuacekegecera** |Iropary yportassouassequegessão| – [Agora o diabo está bem podre, com medo, sem a ousadia de outrora.]
141. **Juruparí ypoxi Tupã catú** |Giropary ypochu Toupan katou| – [O diabo é mau, cruel, não vale nada, mas Deus é muito bom.] O diabo é mau, Deus é bom.
142. **Juru-pytéra**|Geouroupouitare| – baiser. [beijar] Beijo; jurupytér – beijar.

K

143. **Kereimbába** |Kerembaue| – [Homem valente na guerra, belicoso e que se sente à vontade entre as armas] Carimbamba – curandeiro (popular). Var.: *xé kere*

imbaba |kerembaue ché| – [Quando dizem de si mesmos, que são valentes na guerra]

144. (?) |Kanguiré| – palais de la bouche. [palato da boca] káng-iré ‘no osso’.

145. **Kyá** |Kua| – crasse. [sujeira] Sujo.

146. **Kyguába** |Kuvap| – [pentas] Pente.

M

147. **(M)ajýb** |Magiop| – [cozinhar] Cozido ou assado pronto.

148. **Majóba** |Maiobe| – grand village. [grande aldeia] Maioba – arbusto herbáceo, também conhecido como fedegoso-verdadeiro, manjerioba.

149. **Mamõ çuí-pe ere-iúr** |Mamo soui pereiou| – D’où venez-vous? [De onde vens?]
Var.: *mamõ pe ere-çó* |Mamo peresso| – Où allez-vous? [Para onde vais?]

150. **Mani’óc** |Manioch| – racine. [raiz] Mandioca (*Manihot esculenta*).

151. **Maráb** |Marap| – bâtards. [bastardo] Var.: *xé maráb* |Ché-marap| – mon bâstards. [meu bastardo]

152. **Marã ere-é pe** |Mba’é pe ere-sekár| **Mara-erepé/ Mbaé peresecar** | Que dites-vous? [O que estás procurando?] o que disseste? O que procuras?

153. (?) |Mara-erepipo| – Que dites-vous? – [O que estais dizendo?]

154. (?) |Marã pe i-é pe-io-upé| – Que disiez-vous ensemble? [De que estáveis falando?] O que vocês falavam uns aos outros? *Resposta:* *nde-recé kó ia-monguetá* |Deressé koïa-mongueta| – Nous parlions de vous. [Estávamos falando de ti.] Var.: (?) |Ore-rei-koran koïo-mongueta| – Nous parlions de nos affaires. [Estávamos falando de nossos negócios.]

155. (?) |Marã pe nde-ie-monguetá| – Que pensez-vous? [Em que estás pensando?]
Var.: |A-icó nhé| – Je ne pense à rien. – [Não estou pensando em nada] Mba’é recé – em alguma coisa, o restante não foi possível identificar; (?)|Maerssé-

- kaien-arico| – Je pense à quelque chose. – [Estou pensando em alguma coisa.];
 (?)|Deressé kaien-arico| – Je pense à vous. – [Estou pensando em ti] *Biã nhe-monguetá* – Só pensando.
156. **Marã pe ere-icó** |Marapereico| – Que demandez-vous? [O que estás pedindo?]
 O que queres?
157. **Marã pe nde-réra** |Marapé derere| – Comment as tu nomme? [Como te chamas? Qual o teu nome?]
158. **Marã(e)te cuáb pe é seõ** |Marate-kouapee-seon| – C'est-à-dire le vieillard mort au milieu des armes. [Significa velho morto no meio das armas.] Por que ele morreu? (Como foi a morte dele?)
159. (?)|Marsouïns| – poisson. [espécie de peixe]
160. **Marentĩ** |Marentin| – Principal. [chefe indígena]
161. **Maruĩ** |Maringouïns| – moustique. [especie de mosquito] Maruim, maruí, meruim, meruí, miruim, muruim, díptero hematófago (*Stomasis calcitrans*).
162. **Mba'é pe ere-i-potár** |Maé pereipotar| – [Que queres comer? Que desejas que eu te traga?] Que queres? (= que coisa queres?)
163. **Mbaé perepút nde caramemuã pupé** |Mba'é pe ere-rút nde-caramemuã pupé| – [Que trouxeste em teus baús e portas jóias? Quais são as mercadorias?] Que trouxeste nos teus caixotes (baús)?
164. **Mba'é tým a-rú-éra** |Maëtum arouere| – Je viens de bêcher et planter. [Volto de cavar e plantar.] Eu trouxe coisas plantadas (produtos).
165. **Mba'é-ú** |Maéoup| – [comer]
166. **Mbaracá** |Maraca| [instrumento musical]
167. **Mbocába** |Mokaue| – [arcabuz]
168. **Mboca'ẽ** |Boucan| – [moquém] Fumeiro ou grelha de madeira. Var.: *mixyra* |Michire| – assado na grelha; *moca'ẽ* |Mokáe| – [assado no espeto] Defumar, moquear.

169. **Mobýr pe nde-rubixába irũ, setá** |Mobouype derouichaue yrom, seta| – [Quantos superiores, guerreiros, capitães, principais trazeis convosco? Muitos!] quantos principais tens contigo? Muitos.
170. **Mendáramo** |Mendar-amo| – nouveau marié. [jovem casado, recém matrimoniado] Recém-casado(a).
171. **Merú** |Meron| – village. [aldeia] Espécie de mosca.
172. **Miapé** |Miapé| – Pão ou bolo feito de qualquer farinha.
173. **Mimbý** |Mimbouig| – [flautas e apitos]
174. **Mimõia** |Mánoin| – [cozido]
175. **Mingáu** |Migan| – c'est-à-dire le potage. [mingau] Vem de: /mĩ-ka-‘ú/.
176. **Miarí** |Miary| – rivière. [nome de um rio] Mearim. Var.: *miarí-y-guára* |Miarigois| – c'est-à-dire gens venus de Miary ou habitants de Miary. [povo vindo de Miary ou habitantes do mesmo]
177. **Mobýc (mobýbýc)** |Mobouik| – [coser]
178. **Mocurú** |Mocourou| lieu. [nome de um lugar]
179. **Mojerecuáb** |Mogerecoap| – c'est-à-dire adoucir un autre. [Isto é, acalmar alguém.]; |Aïmogerecoap| – J'adoucis celui que est en colère. [Acalmo alguém que está com raiva.] Acalmar alguém; *A-i-mojerecuáb* – Eu o acalmo.
180. **Mojarú** |Moïaron| – Ils détestent par-dessus tout voir un des leurs agracer son voisin, ce qu'ils appellent en leur langue moïron. [Ficam extremamente aborrecidos, quando vêem um dos seus importunar o vizinho, o que chamam de *moïron*.] *Moirõ* – irritar.
181. **Mondarõ** |Mondaron| – le larron. [ladrão] Var.: *mondá* |Monda| – dérober. [furtar]; *menondara* |Menondere| – s'appeler une femme larronnesse et double putain. [chamar uma mulher de ladra e, duplamente, prostituta]

182. **Morubixába** |Mourouichaue| – Principal. [chefe indígena] Como os Tupinambá chamavam suas principais lideranças. Var.: *xé morubixába* |Che mourouichaue| – [Sou chefe.] Meu chefe.
183. (?) |Mosou-arouere-kaiout| – Je viens de me promener. [Venho de passear.]; (?) - uéra k(e) ajúr.
184. **Muai** |Mouay| – Ils se mettent à boire leur vin de mouay. [Eles se põem a beber publicamente de seu vinho, feito de mouay]
185. **Mutû** |Moitons| – oyseau. [espécie de ave]

N

186. **Nambí** |Nemby| – oreille. [orelha] Var.: *xé nambí* |Chénemby| – mon oreille. [minha orelha]
187. **Ndé (?) -ucéi xé (a)tuaçába, ndé (?) xé tuaçába** |Demoursousain chetouasap, deambouassuk chetoausap| – [Estás com fome compadre? Queres comer algo?] Estás (?), meu compadre, (?) meu compadre.
188. **Ndé omanó xé tuaçába** |Dé omano chetouasap| – Êtes-vous malade mon compère? [Estás doente meu compadre?]
189. **Ndé ere-rúr pe xé-apara amõ** |Dereroupé xeapare amon| – [Não trouxestes muitos cutelões? Que são podões com o cabo de ferro.] Var.: (?)|*Dereroupé oura sossea-mon*| – [Trouxestes também poldões que tem o cabo de madeira?] Trouxestes me algumas foices?
190. **Neĩ xé ajúr có** |Ne in cheaiourco| – Adieu, je m'en vais. [Adeus, vou embora.] Eis que eu vim. Var.: *neĩ orojúr có* |Ne in oro iourco| – Adieu, nous nous en allons. [Adeus, vamos embora.] Eis que vinemos; *neĩ tyandé karúk, tyandé petým* |Nein tyande karouk tyande petom| – [Boa noite, repousa à vontade.] Tenhamos, pois descanso, tenhamos fumo.

191. **Nha'ê-péb** |Niahembep| – [frigideiras] Panela chata ou achatada. Var.: *nha'ê-mi'ú* |Gnahemioup| – [caldeirões] Panela de fazer comida; *nha'ê-pepõ nha'ê nha'ê-pepó* |Gnahemepo| – [panelas] Panela com asas.
192. **Nhandý** |Lyanduc| - c'est à dire l'huile de palme. [óleo de palma]
193. **Nhe'éng** |Gneen| – parler. [falar] Var.: *anhe'éng* |Aigneem| – Je parle. [Eu falo.]; *nhe'éng-porã* |Gneemporam| – Un beau parleur. [bom falante] Falar bonito, fala bonita.
194. **Nheéng-eým sem fala, mudo;** |Gneen-eum| – muet. [mudo] *Nheengú* – mudo.
195. **Nheengáyba** |Gningayue| – bègue. [gago] Falar mal, contra alguém. Var.: *xé nheengáyba* |Chegningayue| – Je suis bègue. [Estou gago.] Fala ruim, (gago, no VLB, é *nheéng-erúerú*).
196. **Nhiã** |Gnaen| – cœur. [coração]
197. **Nomũ** |Gneumon| – cracher. [cuspir] Var.: *anhenomũ* |Aouendeumon| – Je crache. [Eu cuspo.]; *erenhenomũ* |Eveouendeumon| – Tu craches. [Tu cospes]

O

198. **Óca** |ok| – village. [aldeia] casa Var.: *xé róca* |cherok| – [meu canto, minha morada]; *xé retáma* |Cheratan| – [maloca] Minha terra.
199. **Oré mba'e pe-mba'úi amõ** |Ore-mae pémareamo| – [Tudo o que temos é vosso.]
200. (?) |Oroacap| – ou bien voir qu'ils débattent ensemble em paroles, ce qu'ils nomment oroacap. [ou então quando há uma discussão, chamada de *oroacap*.]

P

201. **Pá** |Pa| – Oui. [sim]
202. **Páca** |pacs/pagues| – animal. [espécie de animal] Paca.

203. **Pacajara** |Pacajares| – rivière et peuple. [rio e etinônimo indígena] Grupo indígena que habitava nas margens do rio de mesmo nome, estendendo-se até o Xingu.
204. **Pacamũ** |Pacamont| – sorcier de Comma. [feiticeiro de Cumã (sic)] Pacamão – espécie de peixe.
205. **Paí** |Pays| – les Pères. [padres] Var.: *paí guaçu* |pay ouassou| – grand père. [grande padre]; *pai-mirĩ* |pai-miry| – c'est-à-dire le petit père. [pequeno padre]
206. **Pajé** |Pagis| – sorcier. [feiticeiro] Pajé. Var.: *pajé guaçu* |Pagy ouassou| – c'est-à-vn socier pour les maladies & enchanteries. [feiticeiro para as doenças e bruxarias] Pajé guaçu – grande pajé.
207. **Pará** |Para| – rivière. [nome de um rio]
208. **Paranã potýra** |Paranampoture| – la fleur de la mer. [a flor do mar] Âmbar-gris. Var.: *Paranã-ycíca* |Paranamussuk| – une gomme de la mer. [goma do mar]; *Paraná çuí ke ajúr* |Paranam-soui-kaiout| – Je viens de la mer. [Venho do mar.]
209. **Paratí** |Paratins| – le poisson nommez mulets. [peixe parecido com a tainha] Parati – espécie de tainha.
210. **Parĩ** |Parin| – boiteux. [coxos]
211. (?) |Parisop| – rivière. [nome de um rio]
212. **Patacuéra** |Patakuere| – putain. [prostituta]
213. **Patuá** |Patoua| – coffre. [arca] Cesto, baú, caixa.
214. **Pá, xé (?), xé amby-asýc** |Pa, chemoursousain, cheambouassuk, | – [Sim, estou com fome, quero comer.]
215. **Pe-rauçupára oro-icó** |Pera-oussou pare koroyco| – [Nós somos vossos amigos.] Nós somos amigos de vocês, estimamos vocês.
216. **Peré** |Perep| – la rate. [baço]
217. **Peró** |Peros| – portugais. [portugueses]

218. **Petýma** |Petun| – herbe. [erva] Petume, tabaco, fumo.
219. **Piã** |Pian| – maladie. [doença]
220. (?) |Pinariens| – nation. [grupo indígena]
221. **Pindá** |Pinda| – [anzol]
222. **Pindóba** |Pindo| – palmier. [palmeira] Pindoba – palmeira da subfamília das ceroxilíneas.
223. **Pirá** |Pyra| – poisson. [espécie de peixe] Termo genérico para designar os peixes. Var.: *pirarekíi* |Pirare-kié| – [pescar]; *pirarekíi çuí ajút* |Pira-rekie-souï-kaiout| – [Venho de pescar.]
224. **Píra** |Pyre| – peau. [pele]
225. **Pirãi** |Pyraï| – poisson. [espécie de peixe] Piranha – peixe fluvial do género *Serrasalmus*.
226. **Pirajúba** |Pira iuua| – Principal. [chefe indígena] ‘lit. peixe amarelo’.
227. (?) |Pirapan| – poisson. [espécie de peixe]
228. **Pirapotí** |Pirapoty| – l’ambre gris... c’est-à-dire fiente de poissons. [âmbar gris, ou seja, excremento de peixes]
229. **Pirí** |Piry| – lieu. [nome de um lugar] Espécie de junco.
230. **Pita** |Pite| – plante. [especie de planta] Piteira.
231. **Pitánga** |Peitan| – c’est-à-dire enfant sortant du ventre de sa mère. [isso significa a criança saindo do ventre materno] Recém nascido.
232. **Pó** |po| – main. [mão] Var.: *xé pó* |chépo| – ma main. [minha mão]; (?) |papouë| – poignet. [pulso]; (?) |papouy-chouare| – [pulseiras]; *pó-pytéra* |popouitare| – palme de la main. [palma da mão]
233. **Pobán** |Pedan| – [fiar]
234. **Poracéi tapúi** |Porasséu-tapouï| – c’est-à-dire la dance des Tapouis. [dança dos tapuias]

235. **Poromotareýma** |Poromotare-vim| – gens colère. [pessoas iradas.] Ódio. Var.: *xé poromotareýma* |chèporomotare-vim/ – Je suis en colère. [Estou com raiva] |Ymari touroussou| – Il est grandement en colère, il est grandement fâché. [Ele está com muita raiva.]
236. **Puã** |Pouan| – doigt. [dedo] Var.: *puãpe* |pouampé| – ongle. [unha]; *xé puãpe* |Chépouampé| – mon ongle. [minha unha]
237. (?) |Pouiasoo| – les reines. [os flancos]
238. **Puru'ã** |Pourouan| – nombril. [umbigo]
239. **Puru'a-bóra** |Pouroua-bore| – c'est-à-dire femme enceinte. [mulher grávida] Var.: *xé membyrára coriteĩ* |Chemen-bouïrare-kouritim| – Je m'en vais bientôt accoucher, ou je suis prête à présent d'accoucher. [Eu vou dar à luz logo mesmo, ou estou pronta agora para dar à luz]; *imembyrára* |ymen-bouïrare| – Qui signifient “une telle est accouchée ou s'em va accoucher”. [significa “tal mulher deu à luz, ou vai dar à luz”]
240. **Pururé** |Pouroare| – [enxada]
241. **Potiá** |Potia| – poitrine. [peito]
242. **Potyjú** |Potyiu| – lieu. [nome de um lugar]
243. **Pý** |Pouĩ| – pied. [pé] Var.: *pyçã* |Puissan| – orteil. [dedo do pé]; *pytá* |Pouïta| – le talon du pied. [calcanhar do pé]; *pi-pytéra* |Pouipouïtare| – le plante du pied. [sola do pé]
244. **Pýá** |Pouya| – foie. [fígado]. Var.: (*xé*) *pyá-upiára* |pouya-oupiare| – bile. [fel]
245. **Pý-apaçába** |Pouïa-passa| – [sapato]
246. **Puçá** |poussars| – une espèce de petit filet se chargeant. [espécie de rede de arrasto]
247. **Putú** |Pouïtou| – haleine. [hálito]
248. **Pyrykytĩ** |Pere ketin| – roignons. [rins]

R

249. (?) |Rechien| – Poisson. [espécie de peixe]. Segundo d’Evreux seria o tubarão
250. **Rykýra** |Reindure| – la nièce. [sobrinha] Var.: *xé rykyra* |Chereindure| Ma nièce, ou ma petite sœur. [minha sobrinha, ou minha irmãzinha]

T

251. **Tabajára** |Tabaiars| – Indiens. [grupo indígena] Tabajara – grupo indígena.
252. **Tába çuí ke ajúr** |Taaue-souï-kaiout| – Je viens de tel village. [Venho de tal aldeia.] Venho da aldeia.
253. **Tabucurú** |Taboucourou| – riviere. [rio]
254. **Tajýra** |Tagyre| – la fille. [filha] Var.: *xé ajýra* |Cheagire| – ma fille. [minha filha]
255. **Täi** |Taïm| – les dents. [dentes] Var.: *xé rāí* |Cheraïm| – ma dent. [meu dente]; *nde rāi* |Deraïm| – ta dent. [teu dente]; *çāi* |saïm| – sa dent. [seu dente]; *xé rāiguaçú* |Chéraiouassu| – J’ai mal aux dent. [Estou com dor de dente] Canino; *tāiuá* (?) |Taiuue| – dent machelière. [dente molar] Talvez seja taijoara – dente enfrestado (VLB).
256. **Taióba** |Taiao| – [couves] Taioba – o mesmo que taiá ou tajá, ‘lit. tajá folhudo’.
257. **Taýt-atý** (filho-esposa) |Taütateu| – bru ou belle-fille. [a mulher que recebem como esposa do filho, chamam taütateu, nora.] Var.: *xé-raýtatý* |chérautateu| – ma bru. [minha nora homem falando]
258. **Tajýca** |Taiuc| – veine. [veia]
259. **Tajý-ména** |Taiuuen| – gendre. [genro] marido da filha, homem falando Var.: *xé rajýména* |Chéraiouuen| – mon gendre. [meu genro]
260. **Tamõi** |Tamoin| – ce mot, ils comprennent tous leurs devanciers, voire depuis Noé, jusqu’au dernier de leurs aïeux. [Essa palavra compreende todos os

- antepassados, desde o próprio Noé até o último dos avôs.] Var.: *xé ramõi* |Chéramoin| – moi grand-père. [meu avô]
261. **Tendýra** |Teindure| – sœur. [irmã] Var.: *xé rendýra* |chéreindure| – mon sœur – [minha irmã]
262. **Tapiruçu** |Taperoussou/Tapyroussou | – c'est-à-dire le village des grosses betes. [significa povoação dos animais grandes] Anta (*Tapirus americanos*).
263. **Tapúia** |Tapouye| – Indiens. [nome dado a outros grupos indígenas] Tapuia – como os Tupinambá chamavam os grupos indígenas inimigos.
264. **Tapytapéra** |Tapouytapere/Tapoüitapere| Province. [provincia] Significa aldeia abandonada dos Tapuia. Tapuitapera/MA.
265. **Tarebira** |Tarouïre| – les grands lézards. [lagartos grandes] Lagartixa.
266. **Tatá monháng** |Tata mognan| – [Fazer fogo] Var.: (?)|Tatapouï assuk| – [Atiçar fogo.]; |Tatapoin| – [bons carvões]; *tanimbúca* |Tainbouk| – [cinzas]
267. **Tatú** |Tatou| – animal. [espécie de animal] Tatu (*Dasypus* sp.). Var.: *tatu-guaçu* |Tatou-ouassou| – animal. [espécie de animal] ‘lit. tatu grande’.
268. **Tayra** |Taïre| – c'est-à-dire fils. [filhos] Var.: *xé rayra* |cheaire| – mon fils. [meu filho]; |chéircure| – c'est-à-dire mon grand frère ou mon frère aîné. [meu irmão mais velho] Var.: *xé rybyra* |chéuboïre| – qui signifie mon petit frère ou mon cadet. [meu irmão caçula]
269. **Té aujé ipó** |Teh augeypo| – [Folgo em sabê-lo, está muito bem.]
270. **Tebira** |Tevire| – les fesses. [nádegas]
271. **Teçá** |Tessa| – l'œil. [olho] Var.: *xe reçá* |Cheressa| – mon œil. [meu olho]; *teçatán* |Tessaton| – maille en l'œil. [mancha no olho]; *xé reçatán* |Cheressaton| – J'ai une maille en l'œil. [Tenho uma mancha no olho.]
272. **Teçá ypoxi** |Tessay-pochu|–[ásperos e cruéis] *Teçá ipoxi* – o olho é mau.

273. **Teçába** |Thessaue| – borgnes. [zarolhos] vesguice Var.: *teçabáng* |Thessauen| – bigle. [vesgo]; *xé reçabáng* |Cheressauen| – Je suis bigles. [Estou vesgo.]; *nde reçabáng* |Deressauen| – Tu es bigle. [Tu és vesgo.]
274. **Teçá-ý** |Thessau| – larme. [lágrima] Água que sai dos olhos.
275. **Teçáy-ým** |Thessaou-um| – chassieux. [remeloso] sem lágrimas Var.: *xé reçáy-ým* |Cheressaou-um| – Je suis chassieux. [Estou remeloso.]; *nde reçáy-ým* |Deressaou-um| – Tu es chassieux. [Tu és remeloso.]
276. **Teçáy-ým** |Thessa-um| – aveugle. [cego] sem olho, sem visão Var.: *xé reçáy-ým* |cheressa-um| – Je suis aveugle. [Estou cego.]; *nde reçáy-ým* |Deressa-um| – Tu es aveugle. [Tu és cego.]
277. **Tejú** |Tojou| – le petit lézard. [pequeno lagarto] Teju ou teiú – lagarto da fam. dos teídeos.
278. **Tembé** |Teube| – Leure d'en bas. [lábio inferior]
279. **Tendý** |Thenduc| – salive. [saliva]
280. **Tendybá** |Tendeuua| – menton. [queixo] Var.: *tendybá-ába* |Tendeuua-aue| – barbe. [barba]; |Tendeuuaaue-rekouare| – barbu. [barbudo]
281. **(?)ry ýra(?) riýra(?)** |Rieure| – cousin. [primo] Var.: *xé rendýra* |Chérieure| – mon cousin. [meu primo]
282. **Tenypyã** |Tenupouian| – genou. [joelho]
283. **Tenyãgã** |Tenuvangan| – coude. [cotovelo]
284. **Teõ(s)ayba seõ** |Theon-souyee seon| – c'est-à-dire le bom vieillard mort em son proper. [lit. significa o bom velho que morreu na sua cama.]
285. **(?)** |Tetantou| – [Ousado, que não tem medo de nada, que é o primeiro a dar os golpes, que abre caminho na multidão, que caminha de cabeça baixa através das chuvas de flexas.] Var.: |chéretantou| – [Sou ousado na guerra, não temo nada, passo por toda parte.]
286. **Teté** |Tétè| – le corps. [corpo] Var.: *xé reté* |chéreté| – mon corps. [meu corpo]

287. **T-etymã** |Touma| – jambe. [perna]
288. **Tĩ** |Tin| – nez. [nariz] Var.: *timbéb* |Timbep| – camus. [nariz achatado.]; *xé timbéb* |Chétimbep| – Je suis camus. [tenho nariz achatado.]; *nde timbéb* |Detimbep| – Tu es camus. [Tu tens nariz achatado.]; *itimbéb* |Ytinbep| – Il est camus. [Ele tem nariz achatado.]
289. **Tobá** |Tova| – face. [rosto] Var.: *xé roba* |Cherova| – ma face. [meu rosto]; *nde rova* |Derova| – ta face. [teu rosto]; *çoba* |Sova| – sa face. [seu rosto]; *tobapé* |Tovape| – ma face. [face]; *tobapé-guaçú* |Tovape-ouassou| – jouflu. [bochechudo]
290. **Topepíra** |Taupepyre| – paupiere. [pálpebra]
291. **Torýba** |Toreuüe| – [prazenteiro] Quem é alegre. Var.: *xé roryba* |cheroreuüe| – [Sou alegre, prazenteiro.] alegria; ser alegre é sem o a final: *xe roryb sou alegre*
292. **Tremembé** |Tremembais/Tremembaiz| – Indiens. [nome de um grupo indígena]
293. (?) |Troou| – Village. [nome de uma aldeia]
294. **Túba** |Touue| – c'est-à-dire père. [pai] Var.: *xé rú* |Cherou| – c'est-à-dire leur père. [meu pai]
295. **Tucū** |Toucon| – espece de palme piquante. [palmeira com espinhos] Tucum (*Astrocaryum vulgare*).
296. **Tuguý**|Toubouï| – le sang. [sangue]
297. **Tuĩ** |Touins| – perroquets. [papagaio] Tuí, tuim, periquitinho.
298. **Tuibaé** |Thouyuaë| – c'est-à-dire ancien et vieillard. [isto é, ancião.] Var.: ?|Thouy-uaë-pee-seon| – Ancien et vieillard mort. [ancião morto]; |Maratekouaee-seon| - c'est-à-dire le vieillard mort au milieu des armes. [O velho morto entre as armas]; |Theon-souyee seon| - c'est-à-dire le bom vieillard mort em son rore lit. [O bom velho morto na cama.]
299. **Tumbý** |Tenambouik| – hanche. [quadril]
300. **Túnga** |Thons| – [bicho de pé]

301. **Tupã** [Toupan] – Dieu. [Deus] Designação Tupinambá do trovão.
302. **Tupinambá** [Tapinambos] – Indiens. [upo indígena] Subgrupo indígena que habitava na costa brasileira, especificamente nos atuais estados do Rio de Janeiro, Bahia e Maranhão
303. **Turí** [Toury] – rivière. [rio]
304. **Tutýra** [Touteure] – oncle. [tio]; Var.: *xé tutýra* [Chétouteure] – mon oncle. [meu tio]
305. **Tyája** [Thue] – sueur. [suor]
306. **Tyé-guaçú** [Thuye-guaçú] – panse. [estômago]
307. **Tyé-uí** [Thyeouy] – boyaux. [tripas]
308. **Tyé** [Theïc] – ventre. [ventre]
309. **Tým aruera** [Tum-arouïerei] – [lantar]
310. **Ndé coéma** [Tyen-de-koem] – Le matin quand ils se lèvent, ils se disent: tyen de-koem... bonjour. [De manhã, ao acordar, dizem: bom dia.] (Bom dia!); *něi (?) nde coema* [Nein tyen de-koem] – Et à vous aussi. [Para ti também.] Var.: [Tyen de karouq] – Le soir, quand ils reviennent du travail et qu'ils se séarent, ils se disent: bonsoir. [à tarde, quando voltam do trabalho e se separam, dizem: boa tarde.] (*Ndé karúka* – Boa tarde!); (?) [Tyen-de-petom] – Quand la nuit est tombée et qu'ils veulent aller se coucher, ils disent l'um à l'autre: bonne nuit. [Tarde da noite, quando vão deitar-se, dizem: boa noite.]; (?) [Nein-tyen-de-etom] – et à vous aussi. [Para ti também.]

U

311. **Uá! icatú ndé, icatú nhé cauí tatá** [Goy ykatou de katogne, kaoïn tata] – Ô qu'il est bon est très bom le vin de feu, ou le vin qui brusle. [Como é bom e muito bom o vinho de fogo, ou o vinho muito quente.] Oh, tu és bom, como é bom o vinho (cauim ardente, devia ser ou vinho, ou cachaça, aguardente.)

312. **Uarí** |ouarpy| – rivière. [nome de um rio]
313. **Uaruá** |Ouarona| – c'est à dire miroir. [espelho] Var.: aruguá ou guaruguá
314. **U'í** |Ouy| – farine. [farinha]. Var.: *aicambíc* |Kambik| – [amassar farinha]
Espremer com a prensa.
315. **Uirapára** |Ouyrapare| – [arco] Var.: *omombór* |Oumonibor| – [atirou com o arco]; *u'ýba* |Ouonue| – [flexa]
316. (?) |Uiroron/Ouuourou| – [calção]
317. **Urú** |Ourou| – pannier. [cesto]
318. **Urubutínga** |Orouboutin| – Principal. [chefe indígena] Urubu branco.
319. **Urucú** |Roucou| – teinture. [tintura] Urucu ou urucum (*Bixia orellana*).
320. **Uúba** |Uuue| – cuisse. [coxa]

X

321. **Xabí** |Chauy| – clé. [chave]
322. **Xé ecykijé setá** |Ché-assequeié-seta| – Il me fait grand peur. [Ele me assusta muito.] Ele me amedronta.
323. **Xé ateým** |Cheateum| – Je suis paresseux, je ne me saurais lever. [Sou preguiçoso, não posso levantar-me.]
324. **Xé cunumí-mirĩ** |Che kounou my-miry| – petit enfant. [meu filhinho]
325. **Xé kycé** |xé/kesse| – couteau. [faca]
326. **Xé, abaété, xé, pajé guaçú, xé, ajucá aí** |Ché, auaété. Ché, ché, Pagy ouässou, ché aiouka aïs| – Moy, je suis furieux et vaillant. Moy, Je suis un grand sorcier. C'est moi, c'est moi, qui tue les pères, etc. J'ai fait mourir le ère qui est mort et enterre à Yuiret, où demeure le Pagy Ouassou, le grand père. [eu, eu, eu, sou bravo e valente. Eu, sou um grande feiticeiro. Sou eu, quem mata os padres.]

327. **Xé acepiác óca Tupã** |Ché assepiak ok Toupan| – ie te prie mene moy voir la maison de Dieu.[Peço-te que me leve para ver a casa de Deus.] (Quero) ver a igreja.
328. **Xé aí Tupã arobíar Maria** |Chè aï Toupan arobiar Marie| – Je crois et je sais que la mère de Dieu est Marie. [Eu acredito e sei que a mãe de Deus é Maria.]
329. **Xé ajucá** |Ché aioucí| – [Vou matá-lo.]
330. **Xé retáma çuí ajúr** |Cheretan souï| – Je viens de mon logis. [Venho de minha casa] Venho de minha aldeia
331. **Xé roryb** |Cheroreuue | – [Sou divertido.]
332. **Xé tuaçába** |Chetouasas| – c'est-à-dire des hôtes ou comères. [isto é, hospedeiros ou compadres] Como os Tupinambá chamavam os franceses aliados.
333. **Xuú** |Chouou| – mâcher. [mastigar] Var.: *aixuú* |Achouou| – Je mâche. [Eu mastigo] Morder.

Y

334. **Ýa** |Eüa| – espèce de vaisseau. [espécie de vaso] Var.: *yauru/uruýa* |eüairou/ouiru eua| – [balde]
335. (?) |Yandé repiac aout| – [Compadeceram-se de nós, tiveram pena de nós; os franceses se lembraram de nós, não nos esqueceram mesmo.] *Nhandé repiác ouír* – Eles vieram nos ver.
336. **Ybác-été/Ybác-guaçú** |Vuac-été/Vuac-guaçú| – Princial. [chefe indígena]
337. **Ybá poó-ar-uéra-aiút** |Vuao-arouere-kaiout| – Je viens de cueillir des fruits. [Volto de colher frutas.] *Ybá poó-aruera-aiúr* – esta seria a frase em Tupinambá.
338. **Ybyrá-pán** |Ouirapan| – [trabalhar como carpinteiro]; |xeapan| – [podão]. (*ybyrá* é madeira, árvore) A-nho-pán – eu faço o trabalho de carpinteiro.
339. **Ybaréma** |Vuarem| – [cebolas]

340. **Ybý-apába** |Ybouapap| – lieu. [nome de um lugar] Atual Serra de Ibiapaba localizada entre os estados do Ceará e Piauí.
341. **Ybyrápytáng** |Ybouyra ouïtan| – c'est-à-dire arbre du Brésil... Principal. [especie de árvore do Brasil nome de um chefe Tupinambá.] Var.: *ybyrá mondoçóc / ybyrá mondóc* |Ybouïra monosoc/ybouïra mondóc| – Je viens de couer du bois. [Venho de cortar madeira, lenha.]
342. **Ybý ybycói** |Ybouy-ribouy-ké| – [Cavar] Cavar a terra.
343. **Yçaába** |Vsaap| – village. [aldeia]
344. **Ygapéba** |Gigapep| – bateaux. [barcos] ‘lit. é barco achatado’.
345. **Yké** |Ké| – côté. [costado] Var.: *xé iké* |Ché-ké| – ma côtéé. [meu costado]
346. **Ynimbó** |Ynimbo| – [linha]
347. **Ynimbobán** |Ynimoguan| – [tecer]
348. (?) |Yuiret| – village. [aldeia]
349. (?) |Yutek| – racine. [raíz]

Referências bibliográficas

Fontes primárias

ANCHIETA, José de. *A arte de grammatica da língva mais vsada na costa do Brasil*. Coimbra: Antonio Mariz, 1595. Disponível em: <http://biblio.etnolinguistica.org/> Acesso: Out. de 2009.

D'ABBEVILLE, Claude. *L'Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines*. [1614] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

D'ÉVREUX, Yves. *Suite de l'Histoire des choses mémorables advenues en Maragnan, és années 1613 & 1614*. [1864] Disponível em: www.gallica.bnf.fr Acesso: Mai. de 2009.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. [1578] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

THEVET, André. *Les singularitez de la France antarctique, autrement nommee Amerique*. [1557] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

_____. *La cosmographie universelle*. [1575] Disponível em: www.bndigital.bn.br Acesso: Mai. de 2009.

Fontes secundárias

AYROSA, P. *Diccionario Portuguez-Brasiliiano e Brasiliiano-Portuguez*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1934. [1795]

D'ABBEVILLE, C. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1975. [1614]

D'ÉVREUX, Y. *Voyage au nord Du Bresil – Fait en 1613 et 1614*. Paris: Payot, 1985.

_____. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Trad. Marcella Mortara. Rio de Janeiro: Ed. Batel, p. 349. Coleção (Os Franceses no Brasil, v.4). [1864]

FREIRE, J. R. B. *Rio Babel: a história das línguas no Amazonas*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

LEMOS BARBOSA, A. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro: Livraria São José, s/d

LÉRY, J. [1578] *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América*. Trad. Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII.

PRADO e SILVA, A. (org.) *Novo Dicionário Brasileiro Melhoramentos Ilustrado*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1962. 5 vols.

RODRIGUES, A. D. *A contribuição lingüística de Jean de Léry*. In: LÉRY, Jean. *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América*. Trad. Maria Ignez D. Estrada. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII.

THEVET, André. *A Cosmografia Universal*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Betel, Fundação Darcy Ribeiro, 2009, p.48-54. (Coleção Franceses no Brasil – Século XVI e XVII). [1575]

_____. *As Singularidades da França Antártica*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1978. [1558]

Vocabulário na Língua Brasilica. Manuscrito Português-Tupí do século XVII, coordenado e prefaciado por Plínio Ayrosa. São Paulo: Departamento de Cultura, 1938.