

UM CASO DE POLÍTICA LINGÜÍSTICA : A QUESTÃO DO INTERPRETE E DO DISCURSO RELIGIOSO NO BRASIL COLONIAL

Maria Cândida DRUMOND MENDES BARROS

Museu Emilio Goeldi

O supraétnico foi uma característica de toda a política indigenista colonial. Significou manter a diferenciação (alteridade) da população nativa em relação aos portugueses através da recuperação do étnico, refuncionalizado como um modelo único aplicado a toda população indígena. Como dizia o cronista Pero GANDAVO: "todos são huns, e se nalguma maneira diferem nesta, he tam pouco, que nam pode fazer caso disso" (GANDAVO, 1922: 115).

Essa política supraétnica significou o estabelecimento de uma estrutura social dual, onde a oposição principal passou a ser o colonizado versus colonizador, relegando como secundária as divisões políticas de ordem étnica. A categoria "índio", de criação colonial, foi a expressão dessa concepção supraétnica da população nativa.

A Igreja foi o aparato de dominação supraétnica por excelência. Na esfera econômica, as missões - que representaram a forma de organização do trabalho servil - reuniam até quarenta etnias em um só local. Na esfera ideológica, a Igreja foi a detentora do discurso colonial de alcance supraétnico ao se dirigir uniformemente a toda população nativa.

A preocupação pela uniformidade do discurso religioso não representou somente uma estratégia de controle sobre o colonizado, mas também sobre o colonizador. Ao impor um discurso único evitavam que a dominação colonial fosse sustentada por indivíduos sem vínculos com a metrópole, como tinha ocorrido nos primeiros anos da colonização. A partir da segunda metade do século XVI, tornou-se necessário a consolidação do domínio português sobre o Brasil, através do estabelecimento de uma estrutura colonial. É quando se institucionaliza a exploração da mão de obra indígena e se inicia a conversão ao cristianismo. É também quando surge um discurso colonial de alcance supraétnico na colônia.

Exemplos desse discurso religioso supraétnico foram os catecismos, as obras teatrais e as canções sacras em tupi. O catecismo¹ constituiu-se no discurso proselitista básico. Continha os pontos centrais da religião cristã e os textos de alguns ritos, como a confissão, extrema-unção e sermões.

As obras de teatro e canções sacras funcionavam como discurso complementar ao catecismo, com maior intromissão da cultura indígena. As canções sacras eram acompanhadas por instrumentos musicais indígenas, como a flauta dos pajés (PEIXOTO, 1931).

O teatro religioso² era poesias em tupi acompanhadas de música e dança, onde os temas cristãos contextualizavam a realidade cotidiana. Ali, os demônios recebiam nomes de chefes indígenas inimigos dos portugueses, os missionários

¹ Lista de alguns catecismos em tupi:

- *Orações e Diálogos de nossa Santa Fé para catequizar aos índios*, de João AZPICUETA (1550);
- *Suma da Doutrina Cristã*, de Pedro CORRÊA;
- *Doutrina Cristã e mysterios da fé, dispostos a modo de diálogo em beneficio dos índios cathecumenos*, aprovada em 1594;
- *Doutrina Cristã na Lingoa do Brasil*, de Leonardo NUÑES (1574);
- *Catecismo em forma de diálogo*, de P. Braz LOURENZO (1666);
- *Catecismo na lingua brasilica*, de Antonio ARAÚJO, de 1618;
- *Catecismo breve na lingua brasilica e catecismo brevissimo na lingua brasilica* (1653);
- *Catecismo Brasilico do Doutrina Christã*, de Bartholomeu de LEON (1686);
- *Compendio de Doutrina cristã na lingua portugues e brasilica*, de João BETENDORF (LEITE, 1950; VIÑAZA, 1892).

² Algumas obras teatrais em tupi

- *Jesus na festa de São Lourenço*;
- *Guaixará*;
- *Recebimento do Provincial Marcial Beliarte* (português/tupi);
- *Pregação Universal, modo de representação devoto* (1567);
- *Auto de São Lourenço* (1596);
- *Auto da aldeia de Guaraparim*;
- *Auto de Natividade* (PONTES, 1978; LEITE, 1950; CABRAL, 1880).

apareciam como pastores, os índios como rebanhos. O inferno ficava localizado nas terras dos índios não convertidos e o paraíso eram as próprias missões (PONTES, 1978).

As normas sobre a forma de usar esses textos lhes conferiam um valor de discurso institucional, modelo de discursos possíveis na interação com o indígena. A função desse material proselitista era substituir a necessidade do colonizador de criar seus próprios discursos. Isto se observa, por exemplo, na origem do teatro religioso na língua tupi. Dita manifestação surgiu como forma de substituir a produção de obras teatrais profanas que os colonos portugueses montavam em forma de pantomimas e improvisações nos pátios das igrejas. Nóbrega proibiu tais apresentações, não controladas pela Igreja, e as substituiu por textos pre-estabelecidos, produzidos pelos jesuítas, difundidos nas missões e núcleos de portugueses (PONTES, 1978; RELA, 1969).

A preocupação pela uniformidade do discurso religioso foi expressa por Antonio Vieira ao propor a institucionalização de um só catecismo, como forma de reduzir a variedade do discurso religioso (DOURADO, 1958: 129).

A característica central dessa norma foi de zelar pela uniformidade do discurso religioso desde a sua produção no interior da Igreja até na circulação entre os indígenas. A própria escrita, e depois a impressão, foram os canais escolhidos para esse discurso por permitir sua difusão homogênea entre todos os grupos indígenas. Como argumentavam as licenças de imprimir, feitas pelos missionários : "com o ver impressas entenderão que não há já que tratar de mudança" (LEITE, 1950, v. II: 558).

Não se permitia alterar esses discursos institucionais por nenhum tipo de decisão individual. Qualquer emenda ou produção de novos textos deveria passar pela revisão eclesiástica, processo particularmente rígido em relação aos catecismos. Para que um texto novo ou uma emenda fossem aceitas, tinham de ser filtradas por teólogos e intérpretes da ordem missionária que verificavam a correção das traduções do discurso religioso em tupi (LEITE, 1950, vol VII: 60). Depois de revisadas, deviam ser aprovadas pela hierarquia religiosa na colônia e na metrópole e, só então, podiam ser publicadas e distribuídas por todas as missões.

Quanto à política lingüística colonial, o controle ideológico que pairava sobre o discurso religioso foi determinante da sua tendência homogenizadora. A política de língua geral, na qual se institucionalizou o tupi como principal língua

de contato colonial, respondeu a necessidade de criar um discurso de alcance supraétnico.

Dentro de um quadro de diglossia sem bilingüísmo, como no Brasil, o alcance supraétnico do discurso religioso estaria prejudicado se a interação verbal entre a Igreja e os índios estivesse mediada exclusivamente por intérpretes. O uso de "línguas"³ afetaria a uniformidade do discurso religioso.

Para evitar intermediários na interação verbal entre a Igreja e os índios, a política de língua geral tupinizou, ou seja, tornou bilíngüe em tupi a dois setores: os missionários e os índios tapuias⁴.

O interesse da Igreja em aprender tupi se explica pela necessidade de eliminar os intérpretes no domínio religioso. A Igreja, enquanto não tivesse conhecimento da língua de contacto colonial, estaria em total dependência dos intérpretes.

Dentro da Igreja, a questão do uso de intermediários alheios à estrutura eclesiástica sempre gerou uma série de polêmicas, principalmente no referente à confissão pois isto significava passar a terceiros o controle do discurso sancionador.

Em 1552, essa questão desencadeou uma disputa entre os jesuítas e a Igreja secular. A divergência se deu entre o bispo Sardinha e Nóbrega, provincial dos jesuítas (DOURADO, 1958: 107; LEITE, 1940). Sardinha negava a validade da confissão com intérpretes enquanto Nóbrega, nesse tempo, a defendia. O tema foi levado ao colégio de Coimbra, que decidiu em favor de Nóbrega, desde que os intérpretes jurassem sigilo absoluto. Essa solução apontava já o fato que para ser intérprete não bastava apenas dominar a língua.

Enquanto a Igreja no seu conjunto não possuía conhecimento suficiente da língua indígena, só restou a ela procurar os intérpretes adequados às características do discurso religioso.

A primeira dificuldade dos missionários, quando aqui chegaram em 1549, foi encontrar intérpretes entre os indígenas, capazes de adequar o discurso religioso cristão às suas próprias línguas. Assim o menciona o missionário Antonio Pires:

³ Os intérpretes bilingües eram chamados de "língua".

⁴ Nome dado aos grupos não-tupis.

*"e nisto temos todos muita falta em
carecer da língua e não saber declarar
os índios o que queremos por falta
de intérpretes, que o saibam explicar
o dizer como desejamos"* (PEIXOTO, 1931: 76).

O primeiro intérprete oficial foi o colono, por conhecer tanto o discurso cristão como também pela sua destreza na língua tupi. Em 1551, o jesuíta Azpicuelta foi enviado à Bahia, em busca de um "língua" português que levava vantagens sobre os demais por ser alfabetizado, o que facilitava a reprodução posterior do discurso entre os demais missionários.

Mas a aliança entre os colonos e os missionários durou pouco, pois logo entraram em conflito pelo controle da mão de obra indígena, o que impediu que os primeiros continuassem sendo intérpretes de um grupo que se opunha aos seus interesses.

A capacidade discursiva em tupi do colono que, de início havia sido o apoio para a produção do discurso religioso, passou a representar um obstáculo. Segundo os jesuítas, os colonos "perturbam tudo e persuadem com a destreza de sua língua aquele rebanho ignorante" (VASCONCELOS, 1977: 258).

A impossibilidade de empregar os colonos como seus intérpretes levou os jesuítas a criar instituições encarregadas de formar seus próprios "línguas", capacitados para a tradução dos discursos religiosos.

A formação desses intérpretes se deu primeiramente entre os indígenas. A escola dirigida aos filhos dos principais tinha como função formar intérpretes indígenas para os missionários. Ali aprendiam o português e o discurso religioso.

A instituição escolar, no entanto, não se mostrou um meio seguro para garantir a circulação controlada do discurso supraétnico. Entre os indígenas educados para catequisadores surgiram líderes de movimentos messiânicos em clara oposição ao discurso dos missionários (VASCONCELOS 1977: 232).

A experiência mostrou que os indígenas e os colonos não eram os intérpretes adequados às condições de produção e circulação do discurso supraétnico. Eles não representavam uma garantia à uniformidade do discurso religioso.

Em 1556, essa preocupação levou os superiores da Ordem a recomendar que se predicasse aos indígenas sem o auxílio de intermediários (PEIXOTO, 1931). Esta situação conduziu a Igreja a enfatizar a formação de "línguas" no próprio interior da hierarquia eclesiástica, evitando uma interação feita por intérpretes que lhe eram alheios. Isso exigiu da Igreja adquirir o conhecimento da língua indígena, através de mecanismos institucionais.

Os colégios jesuíticos, espalhados pela colônia, funcionaram como centros de formação de intérpretes. Neles se dava mais ênfase ao conhecimento da língua indígena que a questões teológicas e a outras matérias próprias da formação eclesiástica na metrópole. No Brasil, por exemplo, o tupi substituiu o ensino do grego nos colégios (LEITE, 1959, vol. VII: 161). Como eles próprios diziam, a preocupação era transformar os noviços mais em "línguas" do que em teólogos.

O grande passo de independência da Igreja em relação à necessidade de intérpretes se deu, no entanto, a partir da elaboração das gramáticas e dicionários em tupi. Esses representaram a elaboração de métodos formais de aprendizado do tupi, adequado para a aquisição de uma segunda língua por um adulto. A lingüística colonial representou a passagem de uma aquisição de tupi por meios informais a um método institucionalizado. A gramática, como instrumento de difusão do conhecimento de uma língua indígena, era um instrumento que se opunha ao intérprete, enquanto monopolizador do conhecimento lingüístico.

A importância da gramática foi tal que permitiu à Igreja tornar obrigatório o conhecimento do tupi entre os religiosos. No mesmo ano em que se difundiu a gramática de ANCHIETA nos colégios, tornou-se obrigatório, por ordem provincial, o conhecimento do tupi entre os missionários: "desde reitores até predicadores, nenhuma pessoa é isenta de aprendê-lo" (PEIXOTO, 1931).

Até aqui reconstruímos o processo de aprendizado do tupi pelos missionários. Falta-nos ver como se deu a tupinização dos grupos tapuias. Para isso é necessário reconstruir o papel do intérprete tapuia.

A medida em que os religiosos adquiriam capacidade discursiva em tupi, foi-se restringindo o uso do intérprete apenas para casos dos idiomas tapuias. A *Provisão sobre a repartição de índios*, de 1680 recomendava que os intérpretes tapuias fossem criados em "obediência e sujeição", por serem os referidos índios os "instrumentos de conversão dos gentios". Eles eram os encarregados de fazer

os primeiros contatos com os nativos de língua semelhante à sua para posterior redução às missões.

Houve casos, no entanto, em que mostraram pouca confiabilidade no desempenho do seu papel de intermediários do discurso colonial, impedindo a uniformidade do discurso religioso. Durante o contato que estabeleciam com os grupos a ser conquistados, transmitiam um discurso anti-colonial, prevenindo-os sobre o tipo de vida levado nas missões, o que provocava a resistência posterior desses grupos ao contato com os missionários (DANIEL, 1976: 90).

Para evitar a intermediação dos intérpretes tapuias se restringiu seu emprego somente nos primeiros contatos nos grupos a serem reduzidos. Depois disto, os grupos tapuias eram tupinizados eliminando assim qualquer intermediação entre eles e os missionários. Segundo um missionário, "negociar por intérpretes" trazia uma grande dificuldade "de nunca poder ser cultivada tanta remotividade" (FERREIRA, 1894):

"como porém as confissões do tapuias por intérpretes trazem consigo muitos inconvenientes, tem-se empenhado muitos missionários a desterrar-se este abuso (a resistência ao uso do tupi) já com práticas, e já com castigos" (DANIEL, 1976: 272).

A tupinização dos tapuias se explica pelo fato de zelar pela uniformidade do discurso supraétnico. Uma política que optasse pela heterogeneidade lingüística constituiria um padrão de interação no qual o contato entre o poder colonial e os indígenas estaria sujeito ao monopólio de intérpretes de línguas particulares.

Assim em linhas gerais, a política da língua geral, durante a qual se institucionalizou o tupi como língua de contato, esteve determinada pelas condições de controle existente sobre o discurso religioso.

A necessidade de evitar o intérprete do domínio religioso alheio à estrutura eclesiástica pode explicar a tendência homogenizadora que teve a política lingüística colonial, durante os séculos XVI e XVIII.

BIBLIOGRAFIA

- CABRAL, A. do Valle (1880) *Bibliografia da Língua Tupi ou Guarani*. Rio, Anais da Imprensa Nacional.
- DANIEL, J. (1976) *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Rio, Biblioteca Nacional.
- DOURADO, M. (1958) *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro, Livraria São José.
- FERREIRA, J. de Souza (1894 [1683]) 'América abreviada, suas notícias e de seus naturaes, e em particular do Maranhão, título, contendias, e instrução a sua conservação e augmento mui úteis', *Revista do Instituto Histórico e Geográfico*, vol. 89, tomo 57, parte I.
- FISHMAN, J. (1979) *Sociología del Lenguaje*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- GANDAVO, P. de Magalhães (1922) *História da Província de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia Melhoramentos.
- HYMES, D. (1977) *Foundations in sociolinguistics; an ethnographic approach*. London, Tavistock.
- LEITE, S. (1937) *Páginas de História do Brasil*. Série 5, Coleção Brasileira, nº 93. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Companhia Editora Nacional.
- (1940) *Novas cartas jesuíticas (De Nóbrega a Vieira)*. Biblioteca Pedagógica Brasileira, Companhia Editora Nacional.
- (1950) *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 volumes, Rio, Instituto Nacional do Livro.
- PEIXOTO, A. (org.) (1931) *Cartas avulsas de jesuítas (1550-1568)*. *Cartas Jesuíticas II*. Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira de Letras.
- PONTES, J. (1978) *Teatro de Anchieta*. Coleção Ensaios, 5. Rio de Janeiro, MEC/Serviço Nacional de Teatro.
- Provisão do Príncipe regente sobre a repartição dos índios do Maranhão*. Lisboa, 1 de abril de 1680.
- RELA, W. (1969) *El teatro brasileño*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- VASCONCELOS, S. de (1977) *Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*. Petropolis, Editora Vozes, INL.
- VIÑAZA, Conde de la (1982) *Bibliografía española de lenguas indígenas de América*. Madrid, Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra".