

# traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na américa portuguesa

a língua mais usada na costa do brasil

de Manuel Monteiro

Sobre os textos jesuítas em línguas sul-asiáticas, ver Ines Zupanov, "Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão-missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII)", in *Os Constructores do Oriente Português* (Catálogo de Exposição), Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1998:155-166; e o estudo clássico de Donald Lach, *Asia in the Making of Europe*. Volume 1, *The Century of Discovery*, 2 vols., Chicago, University of Chicago Press, 1965, vol. 1, pp. 427-467.

Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: Translation and Christian conversion in Iugaloq Society under Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988:27.

As citações deste parágrafo vêm da carta de José de Anchieta a Inácio de Loyola, Julho de 1554, in Serafim Leite, org., *Monumenta Brasiliae*. Roma: IHSI, 1956-60, II:77; Manuel da Nóbrega a Loyola, 25 de Março de 1555, II:169; e Nóbrega a Diego Laynes, 12 de Junho de 1561, III:363. Sobre a proibição de mestiços na América e em outros continentes, ver Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996, capítulo 11.

Veja-se as informações biográficas sobre Pero Correia em Serafim Leite, S.J., *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa e São Paulo, 1938-50, vol. 2, pp. 236-241 e vol. 8, pp. 175-76.

O encontro entre os Suyá e Claudio Villas Boas. Desenho de Tempty Suyá. Novembro de 1999. ISA.

"A mais principal ciência para cá mais necessária": foi assim que o padre Manuel da Nóbrega descreveu o aprendizado da língua Tupi por parte dos missionários jesuítas, em meados do século XVI. De fato, desde a chegada da primeira comitiva de inácianos à costa sul-americana em 1549, os jesuítas defrontaram-se com a difícil tarefa de traduzir o conteúdo e os sentidos da doutrina cristã para um idioma que atingisse o maior número possível de novos catecúmenos. Apesar da enorme diversidade linguística que se descobria pouco a pouco, à medida que a expansão portuguesa avançava para além das estreitas faixas litorâneas, estabeleceu-se desde cedo uma política linguística que tornava "a língua mais usada na costa do Brasil" o seu principal instrumento. Baseada, na verdade, num conjunto de dialetos da família linguística tupi-guarani, a primeira "língua geral" foi perdendo as suas inflexões locais e regionais em função da sua adoção, sistematização e expansão enquanto idioma colonial.

Essa política linguística, esposada pelos jesuítas e encampada pelos colonos particulares e pelas autoridades régias, refletia estratégias similares que desabrochavam em outras frentes coloniais. As próprias *Constituições* da Companhia de Jesus, redigidas e revisadas por Inácio de Loyola, contemplavam o aprendizado das línguas extra-européias para reforçar a propagação da fé. No caso das missões orientais, sobretudo na Índia, a "ciência" das línguas tornou-se rapidamente um dos focos das atividades dos missionários, alguns dos quais passaram anos a fio debruçados sobre vocabulários, gramáticas e traduções de catecismos e manuais de confissão. Esta extraordinária produção de textos em tâmul, malaialam, concani, português, latim e castelhano ganhou um considerável reforço com a existência de uma imprensa em Goa a partir de 1556<sup>1</sup>.

Se, na Índia e depois no Extremo Oriente, os jesuítas depararam-se com tradições literárias e com a escrita em caracteres não ocidentais, no Brasil tanto as línguas quanto as tradições narrativas eram basicamente orais e, portanto, cabia aos inácianos "reduzir" estas línguas ao alfabeto romano e às regras gramaticais latinas. Neste sentido, o Tupi dos jesuítas, mesmo sendo baseado concretamente nas variantes da língua falada por índios e mestiços sobretudo nas capitânias de Pernambuco, Bahia, Espírito Santo e São Vicente, constituía, antes de mais nada, um dialeto colonial. A exemplo de outras regiões onde a evangelização avançou de modo semelhante, a língua geral da costa tornou-se um ágil instrumento de tradução por meio de dois aparatos externos, isto é, a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso utilizados nos catecismos ibéricos<sup>2</sup>.

No início, os jesuítas depositavam esperança nos "mestiços da terra" - denominados mamelucos - para cumprir a função de intérpretes, segundo Anchieta, "para nos ajudar na conversão do gentio". Nessa mesma época, o padre Nóbrega chegou a mandar dois desses mamelucos ao Colégio de Coimbra, na expectativa que eles se tornassem "proveitosos para nossa Companhia se deitarem boas raízes em virtudes". Um deles, o irmão Cipriano, de fato foi admitido à Companhia de Jesus aos 16 anos. No entanto, poucos anos depois, o mesmo Nóbrega lamentaria que "fui avisado que não mandasse mais"<sup>3</sup>.

Também foram recrutados portugueses com larga experiência entre os índios, embora alguns desses tenham se tornado inimigos dos jesuítas, como no caso de João Ramalho na Capitania de São Vicente. Na Bahia, Diogo Álvares Caramuru mostrou-se mais prestimoso, colocando seus atributos bilíngues a serviço do projeto evangelizador. Mas a aquisição mais valiosa foi Pero Correia, um português que vivia no Brasil havia 16 anos e que possuía bastante experiência entre as populações nativas. Admitido à Companhia por volta de 1550 como irmão, dedicou-se com afinco à conversão dos índios, valendo-se do conhecimento do Tupi pois, segundo Manuel da Nóbrega, tratava-se de um homem "virtuoso e sábio e o melhor língua do Brasil". Só não teve maior destaque porque a sua atuação foi abreviada em 1554, devido à sua morte junto com outro jesuíta entre os Carijós<sup>4</sup>.

Reconhecendo a necessidade de dominar as línguas nativas, vários jesuítas recém chegados da Europa também se dedicaram ao aprendizado desde cedo. A exemplo dos pioneiros na Índia ou na China, aprendiam rapidamente as línguas da terra - não apenas o Tupi, diga-se de passagem - sobretudo através de situações de imersão total, quando se encontravam sozinhos ou em duplas no meio de multidões de indígenas por períodos prolongados. Para alguns deles, familiares com uma situação multilíngue em suas terras de origem, não se tratava de um desafio

ção considerável. Este foi o caso de Juan de Azpilcueta Navarro que, de acordo com o padre Nóbrega, “já [em 1549] sabe a língua de maneira que se entende com eles e a todos nós traz vantagem porque esta língua parece muito à biscaia”. Anchieta também trazia vantagem, por assim dizer, porque ele havia nascido na ilha de Tenerife, filho de pai basco. Apesar da facilidade que tinham em aprender línguas, ainda assim dependiam do auxílio de intérpretes. Azpilcueta teve a ajuda de “um homem de boas partes, antigo nesta terra [da Bahia], que tem o dom de escrever a língua dos índios”. Este tradutor pioneiro ajudou os padres a verter “sermões do Velho e Novo Testamento, mandamentos, pecados mortais e obras de misericórdia, com todos os artigos da fé”<sup>5</sup>.

Os missionários precisavam aprender as línguas vernáculas por vários motivos. Um primeiro problema, frequentemente lembrado nos relatos jesuíticos, dizia respeito à confissão, posto que muitos padres com pouco conhecimento da língua ouviam-na através de intérpretes. O bispo D. Pedro Fernandes estranhou, em 1552, que os jesuítas ouviam a confissão não só de índios como também de mestiços por meio de intérpretes, “o que a mim me foi muito estranho, e deu o que falar e murmurar por ser uma coisa tão nova e nunca usada na Igreja”<sup>6</sup>. O problema se agravou, evidentemente, com o transcorrer do século, quando a desconfiança que os jesuítas tinham das línguas mestiças e indígenas desautorizava a mediação destes em matérias religiosas. Ainda assim, o padre Fernão Cardim, em sua *Narrativa Epistolar* da década de 1580, procurou ser otimista diante dessas limitações: “Tive grande consolação em confessar muitos índios e índias, por intérprete; são candidíssimos, e vivem com muito menos pecados que os Portugueses. Dava-lhes sua penitência leve, porque não são capazes de mais, e depois da absolvição lhes dizia, na língua: *xe rair tupã toçô de hirunamo*, sc. ‘filho, Deus vá contigo’”<sup>7</sup>.

Uma segunda questão refere-se àquilo que o historiador Vicente Rafael chama de “dimensão oral da conversão”<sup>8</sup>. Diferentemente das missões orientais, onde a tradução da doutrina em línguas nativas permitia a sua leitura pelos conversos, no Brasil a escrita não cumpria esta mesma função, antes colocando à disposição dos leitores missionários as fórmulas e os diálogos a serem postos em ação no encontro entre *abarés*, ou padres, e índios. A prática da evangelização, afinal de contas, repousava sobretudo na oralidade. Entre os índios das missões, conforme se verifica nos relatos dos jesuítas, a palavra falada em voz alta predominava sobre a palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de escrever. De fato, os jesuítas prestavam atenção às formas retóricas adotadas pelos “índios principais” e, em muitos casos, até imitavam este estilo na pregação do Evangelho. Cardim descreveu com admiração a maneira pela qual os índios principais “pregavam da vida do padre [visitador] a seu modo”: começando na madrugada, “o pregar também é pausado, freimático, e vagoroso; repetem muitas vezes as palavras por gravidade, contam nestas pregações todos os trabalhos, tempestades, perigos de morte que o padre padeceria, vindo de tão longe para os visitar...”<sup>9</sup>.

Ao adotar estes métodos, no entanto, os missionários ficavam expostos a censuras, à semelhança dos jesuítas no Oriente que se apropriaram de estilos nativos<sup>10</sup>. Acusados pelo bispo D. Pedro Fernandes de assumirem o estilo dos gentios em suas pregações, os jesuítas rebateram com a argumentação reveladora do padre Manuel da Nóbrega:

“Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais (...); e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiaremos os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes”<sup>11</sup>.

A conversão através do amor e a persuasão pela semelhança certamente constituía estratégia importante nos anos iniciais, porém foi sendo substituída ao longo da segunda metade do século XVI por métodos que se pautavam pelo uso da força. As tentativas de estabelecer missões entre as comunidades nativas mostraram-se pouco viáveis ou frutíferas, e os jesuítas frustravam-se cada vez mais com a “inconstância” dos novos cristãos e com a instabilidade das aldeias nativas, sobretudo nesses tempos de rápidas mudanças demográficas e de frequentes deslocamentos

<sup>5</sup> Carta de Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin Azpilcueta Navarro, 10 de Agosto de 1549. *Monumenta Brasiliae*, I:141; Juan de Azpilcueta Navarro aos Padres e Irmãos de Coimbra, Agosto de 1551, I:279.

<sup>6</sup> D. Pedro Fernandes, bispo, a Simão Rodrigues, Julho de 1552. *Monumenta Brasiliae*, I:361.

<sup>7</sup> Fernão Cardim, S.J., *Tratados da Terra e da Gente do Brasil*, transcrição, edição e notas de Ana Maria de Azevedo. Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1997, 234.

<sup>8</sup> Rafael, *Contracting Colonialism*, pp. 39-42.

<sup>9</sup> Cardim, *Tratados da Terra*, pp. 222-223.

<sup>10</sup> Veja-se, a respeito, Zupanov: “Do Sinal da Cruz à Confissão em Tâmul”, onde se discute a notável atuação do jesuíta Roberto de Nobili na missão de Madurai, cujo estilo de evangelização, denominado *accommodatio*, pelas autoridades da Igreja, assimilava várias práticas nativas, para o desespero dos jesuítas em Goa.

<sup>11</sup> Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, 17 de Setembro de 1552. *Monumenta Brasiliae*, I:407-408.

espaciais. Escrevendo da Bahia em 1556, o irmão Antônio Blázquez ressaltava a necessidade da força além da persuasão na obra de conversão. Ao elogiar o esforço do governador Duarte da Costa em reprimir algumas lideranças indígenas, tirou a seguinte conclusão: “Assim que por experiência vemos que por amor é muito dificultosa a sua conversão, mas, como é gente servil, por medo fazem tudo; e, posto que nos grandes, por não concorrer sua livre vontade, presumimos que não terão fé no coração, os filhos criados nisto ficarão firmes cristãos, porque é gente que, por costume e criação com sujeição, farão dela o que quiserem, o que não será possível com razões nem argumentos”<sup>12</sup>. Esta ajuda do braço repressor do governo colonial se consagrou logo em seguida, com a chegada do governador Mem de Sá, institucionalizando a complementaridade entre a ação militar dos soldados d’el-rei, que reduziam os índios ao domínio colonial, e dos soldados de Cristo, que reduziam os mesmos nativos na fé.

Surgiram, neste contexto, as aldeias missionárias, que logo se tornaram os principais focos da interação entre jesuítas e índios, interação essa mediada pela língua geral<sup>13</sup>. Embora povoadas predominantemente por índios de origem Tupi, as aldeias também abrigavam residentes provenientes de outras origens étnicas. Na Capitania de São Vicente, por exemplo, os Tupis compartilhavam a experiência da missão com grupos Guaianás e Guarulhos, cujas línguas em nada se assemelhavam ao Tupi. Por mais que os jesuítas tentassem, como Manuel Viegas, que chegou a elaborar um vocabulário na língua dos Marumimins, dominar todas as línguas nativas, isto se mostrou impraticável. À medida que se conhecia cada vez mais os sertões da América, a diversidade linguística e cultural se tornava mais palpável: Cardim, por exemplo, não se esforçou muito para arrolar 76 grupos distintos de “Tapuias” (não Tupis) que habitavam o interior das capitanias do Nordeste. No interior da Companhia de Jesus, um corpo cada vez mais especializado de línguas atendia a essa demanda através da sistematização de uma língua geral que, embora baseada no Tupi falado, se mostrava cada vez menos voltada para a comunicação com grupos Tupis, que se tornavam mais escassos em função dos efeitos desastrosos do contato.

### Instrumentos para a Conversão

A língua geral dos jesuítas foi fruto de um longo processo de construção, começando com a chegada dos padres em 1549 e culminando com a publicação da *Arte de Grammatica* de José de Anchieta, em 1595, e do *Catecismo na Língua Brasileira*, de Antônio de Araújo em 1618. Na primeira década das atividades inicianas no Brasil, os jesuítas Pero Correia, Juan de Azpilcueta Navarro e José de Anchieta deram os primeiros passos decisivos em direção à sistematização da língua. Escrevendo de São Vicente em 1553, o irmão Pero Correia pediu ao Provincial Simão Rodrigues o envio de livros como subsídio a seus trabalhos em Tupi, citando especificamente algumas obras do escritor castelhano Constantino Ponce de la Fuente, incluindo *Confesión de un Pecador, Doctrina Cristiana, Catecismo Cristiano*, entre outras “de que pudesse tirar grandes exemplos com muita doutrina para estes gentios, os quais espero antes de morrer ver todos cristãos”. No mesmo ano, Azpilcueta Navarro informou aos padres e irmãos do Colégio de Coimbra que havia enviado “todas as orações na língua do Brasil, com os mandamentos e pecados mortais, etc., com uma confissão geral, princípio do mundo, encarnação e do juízo, e fim do mundo...”. Não conseguiu, no entanto, criar uma “arte”, isto é, manual de gramática. Anchieta, por seu turno, achava precipitado elaborar uma gramática tupi nesses anos iniciais: “Quanto à língua (...) não a ponho em arte porque não há quem aproveite, somente aproveite-me eu dela, e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem gramática”. Contudo, no ano seguinte, o irmão Antônio Blázquez relatou que “os meninos e os irmãos da casa andam todos com grande fervor de saber a língua (...) [e] para aprendê-la têm uma Arte que trouxe o Padre Provincial”<sup>14</sup>.

A despeito das dúvidas que Anchieta tinha quanto ao seu uso, este primeiro manual de gramática Tupi foi largamente aproveitado mesmo antes de sua impressão em Coimbra na oficina de Antônio de Mariz em 1595. Quando o padre Luís da Grã, missionário com larga experiência na Capitania de São Vicente, chegou à Bahia no cargo de Provincial em 1560, uma das primeiras medidas que tomou foi a de obrigar todos, a começar pelo Reitor, que “se lesse a arte da língua brasileira, que compôs o Irmão José [de Anchieta]”. Rui Pereira, padre no Colégio da Bahia,

Antônio Blázquez, carta do primeiro quadrimestre de 1556, Maio 1556, *Monumenta Brasiliae*, II:271. Sobre as noções de “amor” e “sujeição” nas missivas jesuíticas, veja-se Alcir Pécora, “Cartas à Segunda Escolástica”, in *A Outra Margem do Ocidente*, organizado por Aduino Novaes, São Paulo, Companhia das Letras, 1999:373-414.

Sobre este processo, veja-se o excelente estudo de Charlotte de Castelnu-L’Estoile, “*Les Ouvriers d’une Vigne Stérile*”: les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil, 1580-1620, Thèse de Doctorat, EHESS, Paris, 1999, sobretudo pp. 74-183.

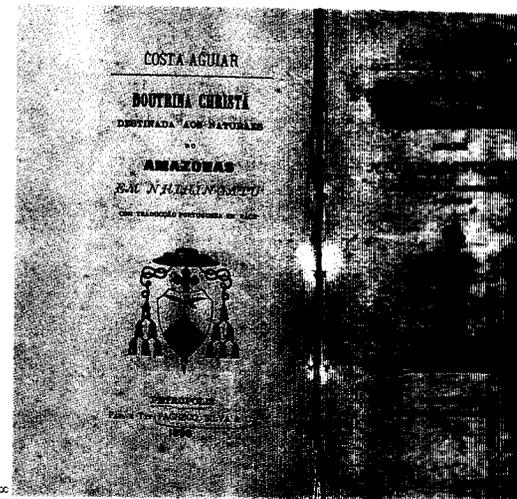
Cartas de Pero Correia, 10 de Março de 1553, *Monumenta Brasiliae*, I:441-442; Juan de Azpilcueta Navarro, 19 de Setembro de 1553, II 9; José de Anchieta, 20 de Março de 1555, II 161; e Antônio Blázquez, 4 de agosto de 1556, II:301.

também registrou que Grã “ordenou em casa que houvesse cada dia uma hora de lição da língua brasileira que cá chamamos grego”. Já Antônio Pires foi mais cândido: o padre Grã “deu ordem a que todos os irmãos se dessem a aprender a língua, coisa que até ali ninguém havia feito, ficando alguns que andavam fora”. Supunha ele, ainda, que o novo Provincial assumira ele mesmo as lições de Tupi “para nos envergonhar e para nos fazer inveja, como na verdade a mim me envergonha, que há 12 anos que cá ando e não sei nada. Agora começo pelos nominativos da arte para poder aprender”<sup>15</sup>.

Também é certo que o manual primitivo foi lapidado e retrabalhado ao longo das quatro décadas entre a primeira notícia e a versão final. Foi um período, aliás, de avanços notáveis no estudo e ensino da língua geral da costa. Em 1565, o General dos Jesuítas sugeriu ao Provincial de Portugal, padre Leão Henriques, que encomendasse vocabulários em línguas nativas para que os missionários pudessem estudar antes mesmo de sair da Europa. Pouco depois, instituiu-se, no Colégio da Bahia, uma cadeira de “língua brasílica”, cujo lente mais marcante foi o padre Leonardo do Vale, “príncipe dos línguas”, de acordo com o provincial Marçal Beliarte, ao noticiar a morte do padre Leonardo em 1591. “Eloquentíssimo como Túlio, (...) até os índios se admiravam do seu talento e graça singular, com a qual serviu excelentemente a Deus e à Companhia”, escreveu Beliarte. Ao padre do Vale se atribui o famoso *Vocabulário na Língua Brasílica*, copiado e recopiado para o uso de aprendizes em todos os cantos da colônia e mesmo nos colégios inacianos da metrópole<sup>16</sup>. Segundo Beliarte, o padre Leonardo “compôs o ‘Vocabulário’ daquela língua, ótimo, abundante, e muito útil, com que é fácil aprender; e muitos sermões, a explicação do catecismo, e outros utilíssimos avisos para a educação e instrução dos Índios”<sup>17</sup>. A despeito de sua popularidade entre os catequistas, o *Vocabulário* permaneceu inédito até a década de 1930. No entanto, quase foi ao prelo no final do século XVI, por iniciativa do mesmo provincial Beliarte, porém não chegou sequer a ser encaminhado aos censores, passo obrigatório para qualquer publicação na época. Pode-se aventar a hipótese da falta de recursos, uma vez que cabia aos “padres do Brasil” os custos da edição, conforme vem estampado no frontispício do *Catecismo* do padre Antônio de Araújo. Com poucas propriedades rentáveis – estas desenvolver-se-iam mais plenamente no decorrer do século XVII – os colégios alegavam uma crônica falta de recursos.

Ao que tudo indica, o *Vocabulário* circulou em múltiplas cópias manuscritas, cada qual introduzindo novos vocábulos e revisando as entradas originais. Obra contínua, o aprendizado das línguas indígenas exigia tanto a paciência quanto o engenho dos religiosos, que buscavam sistematizar um conhecimento sempre incompleto. Constituiu também uma obra coletiva, como esclareceu Antônio de Araújo no prefácio de seu *Catecismo na Língua Brasílica*: o trabalho era “composto a modo de Diálogos por Padres Doucos e bons línguas da Companhia de Jesus”<sup>18</sup>. No final do século XVII, o padre Luís Mamiani descreveu a árdua tarefa de revisão de suas obras, um verdadeiro trabalho artesanal: “Quanto ao Catecismo e Vocabulário da língua dos bárbaros, a cuja impressão benignamente anuiu Vossa Paternidade, ainda o não pude enviar este ano para Lisboa, por lhe faltar a última demão; para isso veio muito a propósito a minha volta à Missão, pois fora dela dificilmente o poderia concluir. Ando a limá-lo com a ajuda de Deus, para sua glória e salvação das almas”. No que diz respeito ao processo de trabalho, contou com a ajuda de outros: “Além da experiência de doze anos de língua entre os índios (...) conferi com os nossos Religiosos línguas mais antigos e examinei índios de diversas aldeias e por derradeiro fui conferindo o presente Catecismo sentença por sentença com índios que tinham bastante capacidade para entender o meu significado e para conhecer a frase correspondente na sua língua”<sup>19</sup>.

Os instrumentos de tradução também serviam para entender o significado de práticas e percepções indígenas, conhecimento necessário para a obra missionária. Antônio de Araújo enxertou em seu *Catecismo Brasílico* uma “Tabuada dos nomes do parentesco que há na língua Brasílica”, explicando que se tratava de uma “anotação sobre os nomes do parentesco, para inteligência das circunstâncias que podem ocorrer na Confissão”<sup>20</sup>. Outro exercício de grande utilidade foi executado pelo jesuíta sertanista Pero de Castilho, que em 1613 redigiu um extenso glossário Tupi-Português e Português-Tupi das partes do corpo humano. Chamou a atenção para as diferenças de abordagem, uma vez que os Tupis adotavam palavras diferentes de acordo com



Costa Aguiar Christu Muhençaua. *Doutrina Christã Destinada aos Naturaes do Amazonas em Nbeengatú*, Petrópolis, 1898.

<sup>15</sup> João de Melo a Gonçalo Vaz de Melo, 13 de Setembro de 1560. *Monumenta Brasiliae*. III:283; Rui Pereira aos Padres e Irmãos de Coimbra, 15 de Setembro de 1560. III:300. Antônio Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra, 22 de outubro de 1560. III:310-311 [Rui Pereira, padre].

<sup>16</sup> *Vocabulário da Língua Brasílica* [1622]. 2.ª ed. revista, organização e notas de Carlos Drummond, São Paulo. Universidade de São Paulo, 1952 (Boletim FFCL n.º 137).

<sup>17</sup> Estas informações constam das introduções de Serafim Leite à *Monumenta Brasiliae* II:51\*-53\* e III:90\*.

<sup>18</sup> Antônio de Araújo, S. J., *Catecismo na Língua Brasílica, no qual se contém a summa da Doutrina Cristã*, Lisboa. Pedro Crasbeeck 1618.

<sup>19</sup> Carta de Luís Mamiani ao Padre Geral, 1695 citada no prefácio de Rodolfo Garcia, in Luiz Vincencio Mamiani, S. J., *Catecismo Kiriri* [1698], edição facsimilar. Rio de Janeiro. Imprensa Nacional, 1942. pp. XIX-XX. Este mesmo processo de lapidação dos textos acontecia no Oriente, conforme descreve Lach, *Asia in the Making of Europe* vol. 1 pp. 436-437.

<sup>20</sup> Araújo, *Catecismo na Língua Brasílica* fls. 113-117.



CATECISMO  
DA DOCTRINA  
CRISTÃ

Na lingua Brasileira da Nação  
Kiriri.

PRIMEIRA PARTE

Dos primeiros elementos  
da Fé Christã.

Oração de final da Santa Cruz.

NO Ibenhété  
cruzã dá na-  
abé hancaté em hó  
calepá idene deu-  
maridé

P Elo final da Sã-  
ta Cruz. Livro  
nos Deos noffo. Se-  
abor de noffos in-  
A migos

Catecismo Kiriri pelo Padre Luiz Vincencio Mamiani  
(1698). Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1942.

a primeira, segunda e terceira pessoa, além de outras inflexões particulares, como o vocabulo *canguera*, traduzido como “osso que já foi do corpo”. A exemplo da tabuada do padre Araujo, este pequeno dicionário se declarava “muito necessário aos confesores que se ocupam no ministério de ouvir confissões”<sup>21</sup>.

#### Novas Searas

Limando, repintando, aperfeiçoando, os jesuítas dedicavam-se como verdadeiros artesãos em seu esforço coletivo de desenvolver instrumentos para preparar novas gerações de missionários que iriam dar sequência à obra da conversão dos povos indígenas. No entanto, o balanço que deste se podia fazer no alvorecer do século XVII não figurava como muito promissor. Ao publicar seu extraordinário *Catecismo na Língua Brasileira*, Antônio de Araújo mostrou-se um tanto ambivalente em sua avaliação do resultado de mais de meio século de intensas relações entre missionários e índios ao longo do litoral brasileiro, da Paraíba à Capitania de São Vicente. Resultado misto, pois, se a “comunicação dos nossos com os naturais em todas as partes do mundo” foi importante na sistematização e mesmo na conservação de línguas nativas, no litoral brasileiro este processo de construção contrastava com o processo de destruição da população indígena, que sofreu um declínio vertiginoso neste mesmo período. Graças aos esforços dos padres, escreveu Araújo, “já não são os línguas de todo acabados, como quase o são os Índios em as mais das Capitanias”. Por outro lado, o autor também se mostrava esperançoso porque, com “o novo descobrimento do Maranhão”, se abria uma nova seara, onde os missionários iriam espalhar o Evangelho munidos não apenas da palavra de Deus, como também de uma língua indígena e de uma larga experiência de tradução<sup>22</sup>.

Em quase todas as frentes, foi a língua geral que serviu para estabelecer um campo de mediação entre índios das mais diversas origens étnicas e linguísticas e os missionários. A rápida expansão da língua pela Amazônia nos séculos XVII e XVIII constituiu um elemento crucial nos projetos coloniais portugueses, tanto na sua dimensão missionária quanto nas atividades conduzidas por interesses particulares. Afinal de contas, durante este período houve o deslocamento maciço de populações nativas através das tropas de resgate egressas de São Luís e Belém e dos “descimentos” organizados pelos missionários, reproduzindo o sistema de aldeias existente nas capitanias do Brasil. A exemplo do litoral brasileiro no século XVI, as primeiras missões no Maranhão e Grão-Pará abrigavam populações Tupis envolvidas no processo de conquista, porém o rápido declínio demográfico, em razão de epidemias, fugas e espoliação por parte dos colonos particulares, favoreceu o seu “ressarcimento” mediante a introdução de grupos descidos de várias regiões na Bacia Amazônica. Conforme observou o jesuíta João Daniel no século XVIII, os Tupinambás passaram a conviver com Nhengaíbas (referência à “fala má”, usada por índios de “língua travada”, em oposição à “fala boa”, ou Nhengatu) da Ilha do Marajó, após o acordo de paz conduzido por Antônio Vieira na década de 1650, e “com outras mui diversas nações”. O idioma das missões afastou-se cada vez mais da “língua geral Tupinambá” e ficou tão “viciada e corrupta que parece outra língua diversa”<sup>23</sup>.

A abertura das missões na Amazônia estimulou a produção e publicação de novos manuais e catecismos, a começar pela *Arte da Língua Brasileira* do padre Luís Figueira, impressa em Lisboa em 1621 e reeditada em 1687. Neste mesmo período, o catecismo de Antônio de Araújo teve uma nova edição, agora com o título *Catecismo Brasílico da Doutrina Cristã* (1686), com acréscimos do padre Bartolomeu de Leão, e, no ano seguinte, foi publicado o *Compêndio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa e Brasileira* do experiente missionário João Felipe Bettendorf que, apesar de buscar uma proximidade com a língua geral da costa, já contemplava a vulgarização dessa língua em seu uso pelos índios e mestiços do Estado do Maranhão. De fato, uma outra versão manuscrita do *Compêndio*, arquivada na Universidade de Coimbra, avisa no título que a doutrina cristã encontra-se “traduzida em língua irregular e vulgar usada nestes tempos”<sup>24</sup>.

Houve, igualmente, importantes experiências de tradução em outras línguas nos séculos XVII e XVIII, sendo talvez a mais notável a breve, porém expressiva, tentativa de transformar diversos grupos Kariris em cristãos, sobretudo nas missões espalhadas ao longo do rio São Francisco. Segundo o jesuíta Luís Mamiani, autor de um notável catecismo e de um vocabulário nessa língua, os missionários “não satisfeitos do que tinham obrado com os índios

Pero de Castilho, S. J., *Nomes das Partes do Corpo Humano pela Língua do Brasil* [1613], organização e notas de Plínio Ayrosa, São Paulo, Departamento da Cultura, 1937.

Araújo, *Catecismo na Língua Brasileira*, prólogo, s/p.

João Daniel, S. J., *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, 2 vols., Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1976 (*Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 95). Sobre as tropas de resgate e descimentos, ver John Monteiro, “Escravidão Indígena e Despovoamento na América Portuguesa: São Paulo e Maranhão”, in *Brasil nas Vésperas do Mundo Moderno*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1991:137-168.

Ver, a respeito, Frederico G. Edelweiss, *Estudos Tupis e Tupi-Guaranis*, Rio de Janeiro, Livraria Brasileira Editora, 1969:138-158.

... da língua geral, penetraram os sertões interiores deste Brasil, para reduzir ao conhecimento de Cristo também os índios bravos e tapuias, e os primeiros que tiveram essa sorte foram os da nação a que vulgarmente chamamos dos Kiriris”<sup>25</sup>. Este experimento produziu dois catecismos bilíngues, o primeiro de um jesuíta e o segundo de um capuchinho, ambos documentos preciosos para a avaliação das relações entre missionários e índios. Publicado em 1698 na oficina de Miguel Deslandes, o *Catecismo* de Mamiani destinava-se “para os missionários novos serem ouvidos e entendidos dos índios, que é o fim principal que se pretende pois por falta dele não se declaram aos índios muitos mistérios e muitas coisas necessarias a um Cristão”. Já o *Katecismo Indico da Língua Kariri*, de Bernardo de Nantes, editado pelo mesmo impressor em 1709, parece ter sido orientado para o benefício dos próprios índios. Pelo menos é o que se depreende da advertência ao leitor que prefacia a obra, quanto ele afirma que os índios, “já filhos da Igreja, estão sem dúvida a estas horas pedindo se lhes parta o pão da Doutrina Cristã em sua língua”<sup>26</sup>.

Tanto o catecismo de Mamiani quanto o de Bernardo de Nantes tomaram por base as fórmulas e o conteúdo dos manuais ibéricos, que haviam passado por uma enorme difusão com a expansão da imprensa. Permanecia o desafio, contudo, de adaptar os elementos da doutrina para os ouvintes nativos que, a despeito dos precedentes estabelecidos entre os Tupis do litoral, pareciam exigir cuidados especiais, sobretudo levando em conta dificuldades na pronúncia. Nos trabalhos entre os Tupis, os diálogos escritos nos catecismos eram completados pelo diálogo direto entre missionários e índios, buscando definir os termos da mediação intercultural. O irmão José de Anchieta, escrevendo de São Vicente em 1563, relatou uma dessas trocas na conversão de um índio velho na vila de Itanhaém, no litoral sul da Capitania. “Dando-lhe pois a primeira lição, de ser um único Deus todo poderoso que criou todas as coisas etc., logo se lhe imprimiu na memória, dizendo que ele rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para o sustento de todos, mas que pensava que os trovões eram este Deus, embora agora que sabia existir outro Deus verdadeiro sobre todas as coisas, que rogaria a ele chamando-lhe Deus Padre e Deus Filho. Porque dos nomes da Santa Trindade, estes dois somente pude tomar, porque se lhe podem dizer em sua língua, mas o Espírito Santo, para este nunca achamos um vocábulo próprio nem circunlóquio bastante, e apesar de que não o sabia nomear porém sabia crer...”<sup>27</sup>.

Os catecismos para os índios Kariris também eram salpicados de neologismos, não só em português, como na própria língua geral. Em sua explicação da pronúncia, Mamiani chamava a atenção para a introdução de neologismos: “Advirto por último, que por faltar nesta língua vocabulos que expliquem com propriedade o significado de algumas palavras que se usam nas Orações, Mistérios da Fés e outras matérias pertencentes a ela, usamos das mesmas vozes portuguesas ou latinas, como se introduziu nas outras línguas de Europa; pois da hebréia e grega passaram aos latinos, dos latinos passaram às outras nações da Europa como são Ave, Salve, Sacramentos, Trindade, etc.”<sup>28</sup>. Ademais, ao invés da adaptação de um termo proveniente da cosmologia Kariri, optou-se pelo vocábulo Tupã para designar o Deus cristão, *ambí* para designar uma *karai* para designar branco, *tapwinbua* (de *tapanbuno*, na língua geral) para designar escravo africano, entre outros. Outros termos faziam ligeiras adaptações do português para acomodar a pronúncia nativa: é o caso de *cruçá* (cruz), *padzú* (pai ou padre), *missá* (missa) e *sentua* (santos). Chama a atenção, ainda, para algumas diferenças entre os catecismos jesuítico e capuchinho que, apesar de muito semelhantes em seu respectivo conteúdo, fizeram opções semânticas diferentes para alguns conceitos de fundamental importância. Assim, ao passo que Mamiani optou por um vocábulo Kariri para designar anjos (*idzeró*), frei Bernardo preferiu usar o termo em português. Ambos os catecismos, contudo, traçaram equivalências nativas para o paraíso (*Arakié*) e o inferno (*nbewó*) e, a exemplo da experiência Tupi, fizeram questão de latinizar o Demônio.

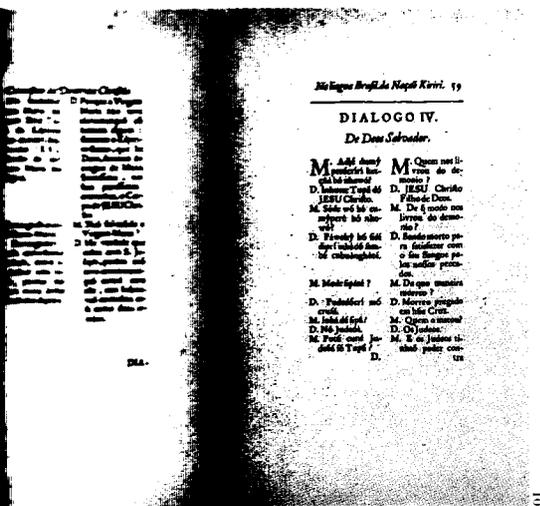
Quanto ao modo de usar seu catecismo, Mamiani esclareceu que lançou mão de diálogos, “por ser o modo mais usado e fácil para ensinar a Doutrina Cristã”. No entanto, “não é necessário que os índios aprendam todas as respostas, pois não são capazes disso, mas somente as orações e as respostas das perguntas gerais da Doutrina...”. Grande parte dos diálogos seguia o modelo clássico, porém o autor incorporou várias adaptações interessantes para tornar o conteúdo mais

<sup>25</sup> Luiz Vincencio Mamiani, S. J., *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasilica da Nação Kiriri*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1698, prefácio, s/p.

<sup>26</sup> Bernardo de Nantes, O. E. M. Cap., *Katecismo Indico da Língua Kariri, acrescentado de varias praticas doutrinaes e moraes adaptadas ao genio, e capacidade dos Indios do Brasil*, Lisboa, Valentim da Costa Deslandes, 1709, s/p. Receoso de ter sua obra considerada inútil, Bernardo chamou a atenção para a diferença entre os Kariris Dzubucua e os Quipéia, cujas línguas guardavam a mesma diferença que existia entre o português e o castelhano.

<sup>27</sup> Carta de José de Anchieta a Diego Laynes, 16 de abril de 1563. *Monumenta Brasiliae* III:561.

<sup>28</sup> Mamiani, *Catecismo*, s/p.



Catecismo Kiriri pelo Padre Luiz Vincencio Mamiani (1698). Imprensa Nacional. Rio de Janeiro, 1942.

palpável para os índios, correndo o risco no entanto de estimular a emergência de cultos nativos com agenda própria. Por exemplo, num diálogo voltado para a explicação da crença em Deus (*itú Tupã*), Mamiani buscava deixar claro a distinção entre a adoração do salvador e a adoração de objetos:

*Mestre:* É bom que adoreis a Cruz?

*Discípulo:* Sim.

*Mestre:* A quem adorais? Por ventura a mesma cruz de pau?

*Discípulo:* Não. Vendo a Cruz lembramo-nos de JESU Cristo, que nela morreu por amor nosso, por isso adoramos nela a JESU Cristo<sup>29</sup>.

Esta censura da adoração dos objetos tem base nas Escrituras, sem dúvida, porém guarda um significado especial no contexto das missões americanas, nas quais cultos a paus e pedras surgiam a contrapelo dos ensinamentos jesuíticos. Mamiani retomou esse lembrete nos diálogos, fazendo o catecúmeno afirmar que entendia o conteúdo simbólico das imagens sacras: “Não adoro o pau, a pedra, ou o barro; mas unicamente adoro aos Santos figurados naquelas imagens de pau, de pedra e de barro”<sup>30</sup>.

Uma parte importante dos ensinamentos dos mistérios da fé detinha-se em diálogos mais abstratos trazendo elementos da cosmogonia e escatologia cristãs. O diálogo sobre os mandamentos, no entanto, era bem mais explícito em sua repressão ao modo de ser tradicional dos Kariris, mostrando que a conversão implicava não apenas na abertura para o novo como também e sobretudo no abandono das práticas culturais precoloniais. Assim, quando o Mestre pede ao Discípulo uma explicação do primeiro mandamento, não fica satisfeito com uma simples resposta cristã. Pede mais, recebendo a seguinte resposta: “Manda também que não demos crédito às observâncias vãs e abusões dos nossos avós porque havemos de crer em um só Deus”. Atiçada a curiosidade do Mestre, o diálogo continua:

*Mestre:* Contai-me algumas destas abusões para guardarmo-nos delas.

*Discípulo:* Curar os doentes com assopro; Curar de palavra, ou com cantigas; Pintar o doente de genipapo, para que não seja conhecido do diabo e o não mate; Espalhar cinza à roda da casa aonde está um defunto, para que o diabo daí não passe a matar outros; Botar cinzas no caminho, quando se leva um doente, para que o diabo não vá atrás dele; Esfregar uma criança com porco do mato e lavá-la com Aloá, para que, quando for grande, seja bom caçador e bom bebedor; Não sair de casa de madrugada, para não se topar com a bexiga no caminho; Fazer vinho, derramá-lo no chão e varrer o adro da casa para correr com as bexigas<sup>31</sup>.

É interessante este diálogo porque denuncia um mundo em pleno rebuliço, onde a desordem instaurada pela presença europeia, com a introdução de contágios e de uma mortalidade exacerbada, colocava em confronto sistemas de cura e de crença. Os detalhes sobre as práticas rituais ligadas à doença e à morte não se referem, obviamente, a coisas do passado, superadas pela nova comunidade cristã que desabrochava nas aldeias missionárias. Pelo contrário, constituíam traços persistentes que mostram alguns dos limites do processo de conversão.

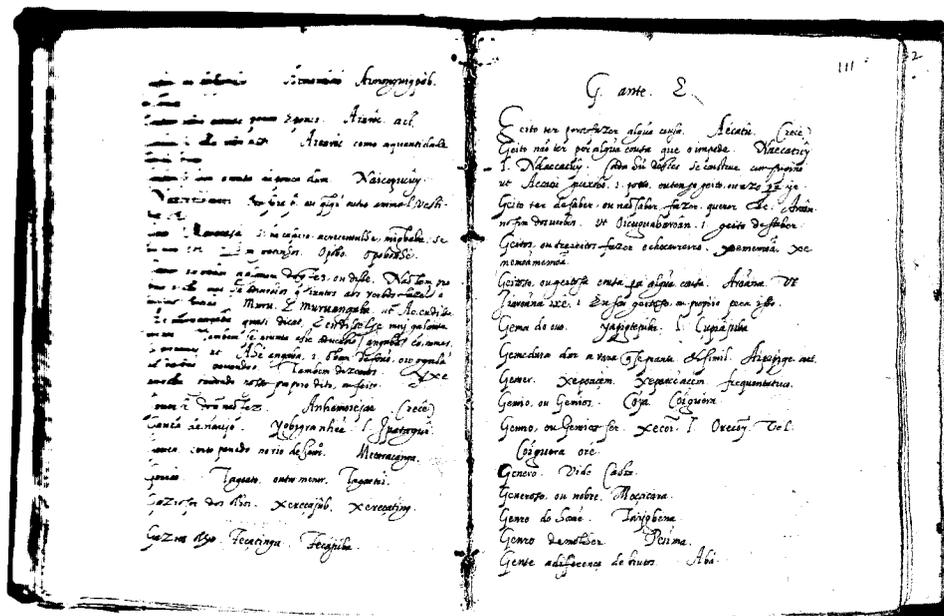
O padre Mamiani também aproveitou outros mandamentos para comentar aspectos da transformação dos Kariris em índios. No caso do terceiro mandamento, por exemplo, a explanação do discípulo mostra um esforço em caracterizar atividades cotidianas em categorias de trabalho. “No Domingo e dia santo não se trabalha na roça; não se levanta nem se cobre a casa; não se cortam paus no mato; não se cose; não se fia; enfim se deixa todo o trabalho.” O que se faz nesses dias, em suma, é ouvir missa, rezar e escutar a pregação do padre. “Tudo isso é melhor do que beberem vinho e fazerem seus folguedos”. Contudo, a questão do trabalho era determinada não apenas no âmbito da missão mas no contexto mais amplo da colonização, como ensina o diálogo: diferentemente dos brancos, os índios não “são obrigados a deixar de trabalhar todos os dias santos”, porque na primeira metade do século XVI o papa Paulo III “concedeu [uma bula] aos índios para que possam trabalhar em alguns dias santos”.

A explicação do quinto mandamento é mais interessante ainda, proibindo que se mate “o nosso próximo ou com flecha, ou com faca, ou com pau, ou com peçonha”. Contudo, o castigo com a pena de morte não é considerado pecado, lembrando aos índios que a autoridade divina tinha seus prepostos na justiça colonial:

Mamiani, *Catecismo*, p. 30. <sup>29</sup>

Mamiani, *Catecismo*, p. 31. <sup>30</sup>

Mamiani, *Catecismo*, p. 84-85. <sup>31</sup>



## 8. Vocabulário da Língua Brasilica

Manuscrito que circulou em várias cópias e versões, sendo a mais conhecida a da Biblioteca Municipal de São Paulo, que foi editada duas vezes neste século. Anônimo, o vocabulário é um bom exemplo do carácter colectivo da autoria destas compilações que vinham sendo montadas por jesuítas desde a década de 1550.

Este exemplar manuscrito é do início do século XVII.

21,5 (alt.) x 31,2 (larg.)

BNL: Fundo Geral n.º 3144

**Mestre:** Pecam logo também os que governam, quando mandam enforcar ou cortar a cabeça, ou pôr na cadeia os malfeitores?

**Discipulo:** Não pecam, porque os Governadores estão em lugar de Deus, o qual comunicou-lhes o poder para castigar os malfeitores. Assim também os pais e mães podem castigar seus filhos e e bem açoitá-los para largarem os ruins costumes.

Conforme esse últimos diálogos sugerem, a conversão podia significar, para os índios, muito mais que uma experiência religiosa: tratava-se da aquisição de um idioma capaz de traduzir os sentidos e os limites da dominação colonial. Assim, longe de um simples mecanismo de dominação, a conversão estabelecia um campo de mediação determinando não apenas os contornos da submissão dos índios como também oferecendo instrumentos para a contestação<sup>32</sup>. Não é por acaso que entre as principais lideranças de movimentos de subordinação e de insurreição várias tinham suas raízes numa experiência nas missões e até mobilizaram um discurso profético cristão. É o caso da célebre “Santidade de Jaguaripe”, movimento profético que eclodiu no Recôncavo baiano nas últimas décadas do século XVI, liderado por um índio que havia sido cristianizado pelos jesuítas na aldeia de Tinaré, na Bahia, ou da revolta liderada por Amaro, oriundo de uma aldeia missionária no Pernambuco, que incitou a revolta dos chefes Tupinambás através da simulação da leitura de cartas escritas em português<sup>33</sup>.

Nas linhas e entrelinhas dos catecismos, e no dia a dia das missões, vem à tona a tensão entre o projeto jesuítico de transformar os índios num rebanho inerte e os projetos dos índios de manter elementos cruciais do seu modo de ser<sup>34</sup>. No que diz respeito aos Tupis da costa e aos Kariris do sertão, nenhum dos projetos parece ter vingado, mesmo porque o prognóstico lúgubre de Antônio de Araújo, de que a língua Tupi persistiria muito mais que os próprios índios do litoral, também se confirmava entre os Kariris. Mas a história que estes registros contam é mais rica e surpreendente. Instrumentos de tradução, os catecismos, vocabulários e artes de gramática traduziam mais que as palavras: traduziam tradições, algumas que deixaram de existir, outras que se alteraram de modo irreconhecível e outras ainda que até hoje merecem o nosso reconhecimento e respeito.

<sup>32</sup> Rafael, *Contracting Colonialism*, p. 7

<sup>33</sup> Sobre a santidade, ver Ronaldo Vainfas, *A Heresia dos Índios*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995. O incidente envolvendo Amaro é narrado em Bernardo Pereira de Berredo, *Anais Históricos do Estado do Maranhão*, [1749], Rio de Janeiro, Tipo, 1989

<sup>34</sup> Para uma brilhante releitura desse embate nas missões de Tupinambás no século XVI ver Eduardo Viveiros de Castro, “O Marmore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, in *Revista de Antropologia* 35, 1992:21-74.