



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM
CIÊNCIAS HUMANAS**

**OS JESUÍTAS E AS LÍNGUAS NO CONTEXTO COLONIAL
BRASIL-ÁFRICA**

DOUTORADO

Cristine Gorski Severo

**Florianópolis
2018**

Cristine Gorski Severo

**OS JESUÍTAS E AS LÍNGUAS NO CONTEXTO COLONIAL
BRASIL-ÁFRICA**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito para a obtenção do Grau de Doutora em Ciências Humanas.

Orientador: Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi

Coorientador: Dr. Selvino José Assmann (in memoriam).

Área de Concentração: Condição Humana na Modernidade

Linha de Pesquisa: Modernidade e Globalização.

Florianópolis
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Severo, Cristine Gorski
Os Jesuítas e as línguas no contexto colonial
Brasil-África / Cristine Gorski Severo ;
orientador, João Eduardo Pinto Basto Lupi,
coorientador, Selvino José Assmann (in memorian),
2018.
222 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em
Ciências Humanas, Florianópolis, 2018.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Jesuítas. 3.
Evangelização. 4. Línguas. 5. Indígenas. I. Lupi, João
Eduardo Pinto Basto. II. Assmann (in memorian),
Selvino José. III. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar
em Ciências Humanas. IV. Título.

CRISTINE GORSKI SEVERO

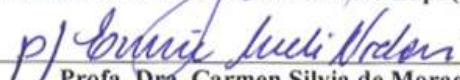
Os Jesuítas e as línguas no contexto colonial Brasil-África

Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor(a) em Ciências Humanas* e aprovada, em sua forma final, atendendo às normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

Florianópolis, 13 de dezembro de 2018.




Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi (orientadora)




Prof. Dra. Carmen Silvia de Moraes Rial
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas

Prof. Dra. Eunice Nodari
Subcoordenadora do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas
UFSC/CFH

Banca Examinadora:



Prof. Dr. João Eduardo Pinto Basto Lupi (presidente) - UFSC



Prof. Dr. Edinei da Rosa Cândido (membro externo) - FACASC/ ITESC



Prof. Dr. Javier Ignacio Vernal (membro interno) - UFSC



Prof. Dr. Henrique Espada Lima (membro interno) - UFSC



Prof. Dr. Fábio Lopes da Silva (membro interno) - UFSC

Dedico a meus afetos.

Para Eda, cujo ato inicial de me dar
um nome próprio – Cristine – me
inscreveu em uma memória discursiva
que, aos poucos, tenho aprendido a
escutar, compreender, aceitar e
subverter.

Para Gustavo, pelo amor que anuviou
a razão e driblou o pensamento.

AGRADECIMENTOS

Ao professor e querido jesuíta João Lupi, com admiração e carinho, por ter dito sim.

Ao professor Selvino Assmann (in memoriam), cujas palavras e exemplo me encantaram.

À estrutura do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas e, mais especificamente, aos professores Javier Vernal, Santiago Pich e Gustavo Caponi, pelo pensamento ágil e o compartilhamento.

Ao professor Valmir Muraro, por me incentivar a ler Montoya e os sermões de Vieira.

Ao Fábio Lopes, por me acompanhar neste percurso de 17 anos e apoiar meu desejo, mesmo que eu não saiba muito bem do que se trata.

Aos queridos colegas do doutorado – Fred, Catarina e Evandro –, por compartilharem momentos de alegria e de entusiasmo.

Ao meu Programa de Pós-Graduação em Linguística e ao Departamento de Língua e Literaturas Vernáculas, pelo apoio a este segundo doutorado, fruto de uma curiosidade além/aquém-disciplinar.

Aos meus alunos, alunas, orientandas e orientandos, pela escuta, o carinho e a paixão pela língua que nos enreda.

Ao CNPq e aos governos brasileiros que, entre 2010 e 2018, têm propiciado que meus caminhos trilhados se tornassem mais leves e possíveis.

Ao Mauro, Laura, Raquel e Rodrigo, por me permitirem ressignificar o universo “psi”, tão importante em minha trajetória. Especialmente ao Leonardo, cuja escuta psicanalítica tornou a língua um lugar, para mim, de experiência a/efetiva.

Aos familiares mais próximos, com carinho e consideração, a despeito das diferentes visões de mundo e de política. Seguimos.

RESUMO

Esta tese aborda a relação dos jesuítas com as línguas ditas da terra em um contexto colonial interligado que envolve Brasil, Congo e Angola, nos séculos XVI, XVII e XVIII. Busco compreender o interesse e dedicação dos jesuítas pelo estudo, descrição e apropriação das línguas indígenas – tupi e guarani – e as línguas africanas – quimbundo e quicongo –, nos contextos brasileiro, africano e afro-brasileiro. De forma geral, reflito sobre a relação do cristianismo e da ordem jesuítica com as línguas, explorando os regimes de saber e de poder subjacentes ao modo como as línguas foram historicamente discursivizadas pelo cristianismo, com enfoque no contexto colonial das Descobertas. De forma específica, rastreio nos discursos jesuíticos seus interesses pelas línguas locais, atentando para a produção de gramáticas, dicionários e catecismos nessas línguas. Proponho que o tratamento conferido às línguas indígenas e africanas no Brasil colonial não foi o mesmo, uma vez que as condições sociais e políticas subjacentes a esses grupos variaram, especialmente no que tange à ideia de escravidão. A partir disso, considero a existência de duas políticas linguísticas jesuíticas no Brasil: uma seguindo o modelo dos aldeamentos e outra dos engenhos, voltadas para indígenas e africanos escravizados, respectivamente. Nesta pesquisa, considero que os discursos jesuíticos ajudaram a construir uma dada ideia de língua que, em muitos casos, não compreendia a concepção indígena e a africana. Este trabalho articula uma visão interdisciplinar que agrega linguística, história colonial e teologia. Pretende-se contribuir, assim, com as reflexões das políticas linguísticas coloniais e da história das línguas no Brasil.

Palavras-chave: Jesuítas. Evangelização. Línguas. Indígenas. Africanos.

ABSTRACT

This dissertation is about the relationship between the Jesuits and the so-called local languages in an interrelated colonial context involving Brazil, Congo and Angola, in the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries. I intend to comprehend the interest and dedication of the Jesuits in the study, description and appropriation of the Indigenous language - Tupi and Guarani - and the African languages - Quimbundo and Quicongo - in the Brazilian, African and African-Brazilian contexts. In general, I analyse the relation between Christianity/the Jesuit order with languages by exploring the regime of knowledge and power underlying the way languages were historically put into discourse by Christianity, with a focus on the colonial context of the Discoveries. Specifically, I analyse the Jesuit's discourses on local languages, paying attention to the production of grammars, dictionaries and catechisms in these languages. I propose that the treatment given to Indigenous and African languages in colonial Brazil was not the same, since the social and political conditions underlying these groups varied, especially with regard to the idea of slavery. I propose the existence of two Jesuit linguistic policies in Brazil: one following the model of the villages (*modelo dos aldeamentos*) and the other of the sugar plantation (*modelo dos engenhos*), which were directed towards native Indigenous and enslaved Africans, respectively. In this research, I consider that the Jesuit discourses helped to construct a given idea of language that, in many cases, did not correspond to the Indigenous and African conceptions. This dissertation articulates an interdisciplinary framework that aggregates linguistics, colonial history and theology. I intend to contribute to the studies on colonial linguistic policies and the history of the languages in Brazil.

Keywords: Jesuits. Evangelization. Languages. Indigenous peoples. Africans.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 O CONTEXTO COLONIAL, OS JESUÍTAS E AS LÍNGUAS ..	25
2.1 A MISSIONARIZAÇÃO COLONIAL E AS FONTES DE PESQUISA.....	28
2.1.1 A história colonial e os discursos historiográficos	29
2.1.2 As produções linguístico-discursivas jesuíticas: cartas, catecismos e gramáticas	32
2.2 O INTERESSE JESUÍTICO PELAS LÍNGUAS.....	40
2.2.1 Os jesuítas, as línguas e os discursos.....	42
2.2.2 As traduções.....	47
2.2.3 As línguas missionarizadas e os regimes de saber	52
2.2.4 As línguas missionarizadas e os regimes de poder.....	63
2.3 PRÁTICAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS JESUÍTICAS	67
2.3.1 Esfera da pregação	69
2.3.2 Esfera confessional	73
2.3.3 Esfera da educação.....	75
2.3.4 Esfera da formação individual	78
2.4 RELIGIÃO, POLÍTICA E AS LÍNGUAS.....	79
3 JESUÍTAS E LÍNGUAS INDÍGENAS NO BRASIL COLONIAL	85
3.1 OS JESUÍTAS NO BRASIL: DISCURSOS FUNDANTES	86
3.1.1 Da historiografia jesuítica.....	87
3.1.2 Dos jesuítas no Brasil colonial: relatos e obras individuais	91
3.2 OS JESUÍTAS E AS LÍNGUAS NO BRASIL COLONIAL: REGIMES DE SABER E PODER.....	95
3.3 AS GRAMÁTICAS COLONIAIS E O CONCEITO DE LÍNGUA	106
3.4 PRÁTICAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS JESUÍTICAS: DA FORMAÇÃO INDIVIDUAL, PREGAÇÃO, CONFISSÃO E EDUCAÇÃO.....	111
3.5 POLÍTICAS LINGUÍSTICAS JESUÍTICAS E O MODELO DAS REDUÇÕES E ALDEAMENTOS	121
3.6 A LÍNGUA ALÉM DA LÍNGUA: DAS HERESIAS LINGUÍSTICAS	131
4 JESUÍTAS E LÍNGUAS AFRICANAS NO CONGO, ANGOLA E BRASIL COLONIAIS	139

4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA: NDONGO E CONGO.....	141
4.2 DOS RELATOS DE CONVERSÃO CRISTÃ NO CONGO E EM NDONGO.....	145
4.3 JESUÍTAS NO CONGO E NDONGO.....	149
4.4 OS DISCURSOS MISSIONÁRIOS E AS LÍNGUAS AFRICANAS.....	154
4.5 AFRICANOS, JESUÍTAS E AS LÍNGUAS NO BRASIL COLONIAL.....	162
4.6 POLÍTICAS LINGUÍSTICAS: DAS LÍNGUAS AFRICANAS E PORTUGUESA NO BRASIL.....	165
4.7 O PARADIGMA TEOLÓGICO-ECONÔMICO, A ESCRAVIZAÇÃO E OS JESUÍTAS.....	179
4.8 A LÍNGUA ALÉM DA LÍNGUA.....	183
5 PALAVRAS FINAIS.....	191
REFERÊNCIAS.....	195

1 INTRODUÇÃO

Esta tese aborda a relação dos jesuítas com as línguas. Enfoco, mais especificamente, as línguas ditas indígenas e africanas no contexto colonial brasileiro e centro-africano entre os séculos XVI e XVIII. Busco compreender: (i) o interesse religioso e político dos jesuítas pelas línguas; (ii) a relação que os jesuítas estabeleceram com as línguas não-europeias no contexto colonial; (iii) a maneira como as línguas ditas indígenas e africanas foram discursivizadas pelos jesuítas em contextos diferentes, buscando uma comparação entre as políticas linguísticas jesuíticas voltadas aos indígenas e aos africanos no Brasil colonial; (iv) os significados produzidos sobre o que conta como língua no contexto colonial. Com isso, pretendo contribuir com as pesquisas e reflexões sobre a história das línguas no Brasil, com enfoque nas políticas linguísticas jesuíticas coloniais.

Proponho que o tratamento conferido pelos jesuítas às línguas africanas e às línguas indígenas no Brasil colonial foi diferente. Essa diferença envolve, por exemplo, diferentes políticas linguísticas implicadas no processo de missionarização jesuítica no Brasil e na África. No Brasil, essa diferenciação se inscreve, entre outros aspectos, no tipo de relação estabelecida entre jesuítas e indígenas – marcada pelo modelo dos aldeamentos –, e entre jesuítas e africanos – afetada pelo modelo do engenho. Defendo que essas duas configurações políticas, econômicas e sociais, centradas nos modelos do aldeamento e do engenho, afetaram a maneira como as línguas desses povos foram apreendidas pelos jesuítas, ajudando a construir as raízes simbólicas que ajudaram a definir o que conta como língua no Brasil. Embora compreenda que os modelos do aldeamento e do engenho constituem universos internamente complexos e não operaram como os únicos modelos de relação e exploração colonial, nesta tese assumo que é possível depreender algumas regularidades na maneira como as línguas foram discursivizadas e feitas circular no universo espaço-temporal e simbólico compreendido como aldeamento e engenho. Tais aspectos serão explorados nos capítulos 2 e 3 desta pesquisa.

Antes disso, no capítulo 1, julgo pertinente refletir sobre os interesses e a fixação dos jesuítas nas línguas não-europeias a partir do século XVI, em um contexto de intensa colonização ibérica. Além disso, me interessa compreender, de forma mais ampla, o lugar que a língua – e as línguas – ocupam no universo simbólico cristão, especialmente porque

uma dada representação de língua integra alguns discursos fundantes da tradição cristã:

No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus.

Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. (BÍBLIA DE JERUSALÉM¹, JO 1: 1-3, p. 1842)

E o Verbo se fez carne e habitou entre nós. (JO 1: 14, p. 1843)

E disse-lhes: “Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado.” (MC 16: 15-16, p. 1785)

Busco averiguar os significados religiosos, políticos, sociais e éticos atribuídos às línguas, tentando compreender o modelo epistemológico subjacente a esses significados. No contexto jesuítico, procuro analisar o lugar conferido pelas línguas em diferentes instâncias discursivas interligadas, como a pregação, a confissão, a educação e a formação individual. Atesto que o conhecimento das línguas “da terra ou exóticas” estava tanto a serviço de um projeto de missionarização, como de um projeto de formação e salvação individual. Assim, trata-se de, a partir da análise dos discursos e práticas jesuíticas, também averiguar a motivação que fez com que esses sujeitos dedicassem praticamente uma vida para a empreitada missionária, que tinha a dimensão linguística como um elemento central, uma vez que a conversão exigia alguma forma de doutrinação verbal, além da prática da confissão. Não há, portanto, conversão – experimentada, imaginada ou ambas – que não passe pela língua. Nesse contexto, enfoco a maneira como a conversão foi discursivizada e praticada no universo missionário, independente dos seus efeitos e experiências subjetivas.

Em termos de recorte temporal, busco explorar, descrever e analisar as práticas linguísticas jesuíticas no contexto de dominação portuguesa na América e na África Ocidental (Angola e Congo), entre os séculos XVI, XVII e XVIII, até a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759. Esse período justifica-se, pois se tratou de um momento de produção intensa de instrumentos linguísticos – como gramáticas, dicionários, listas de palavras – sobre as línguas locais, bem como de

¹ Todas as citações da Bíblia nesta tese tomam como referência a versão em língua portuguesa da Bíblia de Jerusalém.

instrumentos de evangelização e de formação espiritual – como catecismos, sermões e doutrinas. Considero que o trabalho de tradução e descrição das línguas pelos jesuítas integrou o que pode ser chamado de “políticas linguísticas jesuíticas”. Tais políticas estiveram a reboque tanto de um projeto religioso, centrado na cristianização, como de um projeto político, centrado em uma dada lusitanização, estando ambos interligados: “Somente foi possível introduzir o cristianismo e – o que era a mesma coisa, o lusitanismo – em algumas regiões e seus territórios mais próximos, como ilha de Goa e, passageiramente, em alguns territórios da costa do Congo e de Angola” (HÖFFNER, 1986, p. 141-142).

Esta tese se apoia em uma pesquisa de fontes primárias variadas, que incluem os discursos jesuíticos produzidos na forma de cartas, gramáticas, catecismos, relatos, sermões, documentos institucionais, entre outros. Além disso, são considerados discursos historiográficos sobre a missionarização jesuítica e a experiência colonial no Brasil, Angola e Congo. Reconheço a extensa produção bibliográfica sobre o assunto, embora pouco tenha sido efetivamente escrito sobre a relação dos jesuítas com as línguas nesses contextos, com exceção de estudos linguísticos sobre as principais gramáticas e catecismos produzidos nas línguas guarani, tupi, quimbundo e quicongo. Não é objetivo desta pesquisa analisar essas produções linguísticas em busca de uma evidência sobre o que seriam essas línguas nos séculos XVI, XVII e XVIII. Antes, trata-se de considerar essa produção gramatical como inscrita em um processo de discursivização das línguas que segue um dado modelo epistemológico que submete as práticas linguísticas indígenas e africanas a chaves interpretativas específicas daquilo que conta como língua. Ressalto que os capítulos 2 e 3 finalizam com uma seção na qual se busca averiguar outros sentidos possíveis de língua a partir de concepções locais, muito embora tenhamos pouco acesso a essas concepções. Trata-se de um exercício de reflexão embalado por “algo” que os modelos epistemológicos jesuíticos não absorviam. Ou, uma vez absorvido, considero que esse “algo” operaria como uma conversão ao reverso, uma espécie de heresia linguística.

Feita essa apresentação panorâmica sobre a pesquisa, a seguir discorro sucintamente sobre o pano de fundo institucional que articula o interesse dos jesuítas pelas línguas.

O interesse jesuítico pelas ditas “línguas locais/exóticas/da terra”² fica evidente em alguns documentos emblemáticos: as *Orientações Oficiais do Concílio de Trento* (1545-1563), as *Constituições* (1559),

² O significado de línguas locais será discutido e problematizado no decorrer da tese.

documento fundante da ordem jesuíticas, e o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (1556-1557 [2010]) do padre Manuel da Nóbrega, para mencionar apenas alguns exemplos. Sucintamente, o Concílio de Trento – décimo nono conselho ecumênico da Igreja Católica, também chamado de Concílio da Contrarreforma protestante – teve a duração de doze anos e operou como uma resposta à emergência da Reforma Protestante do século XVI, totalizando vinte e cinco sessões e três bulas (AYALA, 1857).

Destaco abaixo dois excertos que tratam do uso da língua na liturgia católica: O primeiro deles é o capítulo VIII da sessão XXII do já referido Concílio de Trento; o segundo excerto é oriundo do *Sacrosanctum Concilium*, sobre a liturgia católica, realizado no Concílio do Vaticano II (1963).

CAP VIII. Cap. VIII - Não se celebre a Missa em língua vulgar: explique-se seus mistérios ao público.

Ainda que a Missa inclua muita instrução para o povo fiel, sem dúvida não pareceu conveniente aos Padres que ela seja celebrada em todas as partes em língua vulgar. Por este motivo, ordena o Santo Concílio aos Pastores e a todos que tenham cura de almas, que conservando em todas as partes o ritual antigo de cada igreja, aprovado por esta Santa Igreja romana, Mãe e Mestra de todas as igrejas, com a finalidade de que as ovelhas de Cristo não padeçam de fome, ou as crianças peçam pão e não haja quem o reparta, exponham freqüentemente por si ou por outros, algum ponto dos que se leem na Missa, no tempo que esta se celebra entre os demais, declarem especialmente nos domingos e dias de festa, algum mistério deste santíssimo sacrifício.³

36. [A língua litúrgica] § 1. A língua latina, salvo direito particular, será usada nos Ritos latinos. § 2. Dado, porém, que não raramente o emprego da língua vernácula pode revestir-se de grande utilidade para o povo, quer na Missa, quer na administração dos Sacramentos, quer em outras partes da Liturgia, poderá conceder-se-lhe um

³ Tradução em língua portuguesa das sessões do Concílio Ecumênico de Trento disponível em <<https://www.veritatis.com.br/>>

lugar mais amplo, especialmente nas leituras e admoções, em algumas orações e cantos, segundo as normas estabelecidas para cada caso nos capítulos seguintes. § 3. Observando estas normas, pertence à competente autoridade eclesiástica territorial, a que se refere o artigo 22 § 2, e consultados também, se for o caso, os Bispos das regiões limítrofes da mesma língua, estabelecer o uso e o modo da língua vernácula, com decisões que deverão ser aprovadas ou confirmadas pela Sé Apostólica. § 4. A tradução do texto latino em língua vernácula para uso na Liturgia deve ser aprovada pela autoridade eclesiástica territorial competente acima mencionada.⁴

A despeito dos quatro séculos que separam esses dois documentos, ressalta-se a existência de uma certa regularidade na política linguística da Igreja, especialmente no que tange à relação entre o latim e as ditas línguas vernaculares. Embora, contemporaneamente, o *Sacrosanctum Concilium* sinalize para uma flexibilização no uso de línguas vernáculas – diferentemente de uma maior rigidez presente no primeiro documento –, verifica-se nesta tese que o uso de línguas locais integrou fortemente a política missionária no contexto colonial, especialmente aquela centrada nas práticas e discursos jesuítos. Trata-se de averiguar de que maneira esse uso das línguas foi feito, legitimado, promovido, efetivado, silenciado e levado a cabo pelos jesuítos.

Tomando como ponto de partida histórico o Concílio de Trento – em articulação com a história da Companhia de Jesus –, assumo que as políticas linguísticas jesuítos não operaram de maneira regular e homogênea no Brasil e, tampouco, contemplaram da mesma forma as línguas faladas por indígenas e africanas. Por exemplo, as diferentes experiências jesuítos – litorânea, ao longo do Rio São Francisco, ao longo do rio Amazonas e na região sul do país – sinalizam para uma variação nas políticas linguísticas jesuítos, embora se identifiquem semelhanças entre elas. Nesta pesquisa, busco analisar as regularidades dessas políticas, tomando como ponto de partida os documentos oficiais da Igreja e os discursos jesuítos sobre o papel das diferentes línguas no processo de evangelização nos contextos do Brasil, Angola e Congo.

⁴ *Sacrosanctum Concilium*, 4 de dezembro de 1963. Documento disponível no Portal Digital do Vaticano

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html> Acesso em 24 de junho de 2017.

Reconheço a importância de se considerar a prática jesuítica de forma integrada, compreendendo uma articulação sofisticada da empreitada colonial missionária com outros continentes, como Ásia e África. De uma maneira mais ampla, esta tese se inscreve no contexto da colonização e, portanto, não pode desconsiderar a relação política entre Reino e Igreja no processo colonial, bem como as complexas relações de poder que afetaram os sujeitos envolvidos, como o sistema da escravização. Neste trabalho, enfoco os contextos brasileiro, centro-africano e afro-brasileiro, embora as práticas jesuíticas coloniais não possam ser reduzidas a apreensões geográficas, uma vez que elas se espalharam pelos diversos continentes colonizados, estabelecendo uma rede transnacional de comunicação e de compartilhamento de conhecimentos (LEITE, 1938; BETHENCOURT; CURTO, 2007). Nosso intuito é focar as formas de apreensão das línguas indígenas e africanas que circulavam no contexto colonial, a despeito das frágeis fronteiras geográficas que estavam ainda em processo de demarcação. Assumo que as fronteiras linguísticas que definem as línguas também são porosas e foram lentamente constituídas politicamente.

Exemplificando a ideia transfronteiriça de língua, tem-se o uso da língua guarani nas missões guaraníticas, no sul da América Latina no século XVIII, por povos indígenas do Brasil e Paraguai. Por outro lado, na delimitação das fronteiras, consideramos que a língua portuguesa operou como um demarcador territorial e político importante, uma vez que ela esteve, também, a serviço da legitimação da presença portuguesa em suas colônias, marcando um distanciamento em relação à colonização levada a cabo pela Espanha. Assim, o processo de apreensão das línguas indígenas por jesuítas vinculados à coroa portuguesa produziu uma territorialização das línguas indígenas, no embalo das políticas coloniais envolvendo a relação entre Portugal e Espanha.

As práticas missionárias no contexto colonial podem ser contemporaneamente interpretadas de diferentes maneiras: como práticas que foram bem sucedidas na difusão da religião católica na América Latina; como práticas que silenciaram as crenças e valores indígenas, por um processo de conversão e catolicização; ou como práticas que não conseguiram apagar as crenças e línguas locais, pois foram ressignificadas e apropriadas pelos povos indígenas e/ou africanos, produzindo a emergência de sincretismos e hibridismos culturais, linguísticos e religiosos.

Embora os dados analisados nesta pesquisa digam respeito às práticas discursivas jesuíticas, busca-se identificar, nas entrelinhas dessas práticas, a voz indígena e/ou africana – pelo modo como ela foi

representada, silenciada, apagada ou ressignificada –, apesar da dificuldade de acesso a dados históricos que revelem a perspectiva indígena e a africana, conforme sinalizam uma série de pesquisadores:

Não é fácil determinar qual é a ideia dos indígenas e africanos sobre a Igreja, pois não existiam documentos diretos a respeito (AZZI, 1983, p. 158).

O caso dos textos que exprimem o ponto de vista indígena é particularmente grave: dada a inexistência de escrita indígena, são todos posteriores à conquista e, portanto, influenciados pelos conquistadores [...] O único remédio é não ler esses textos como enunciados transparentes e tentar, ao mesmo tempo, levar em conta o ato e a circunstância de enunciação (TODOROV, 2010, p. 74).

[...] uma história propriamente indígena ainda está por ser feita. Não é só o obstáculo, real, e que a epígrafe destaca, da ausência de escrita e, portanto, da autoria de textos, não é só a fragilidade dos testemunhos materiais dessa civilização a que Berta Ribeiro chamou, com acerto, de civilização da palha, mas é também a dificuldade de adotarmos esse ponto de vista outro sobre uma trajetória de que fizemos parte (CUNHA, 1992, p. 20).

No âmbito dos estudos historiográficos contemporâneos, as fontes de pesquisa passaram, cada vez mais, a incorporar a perspectiva e as demandas dos povos indígenas⁵, o que tem possibilitado uma relativização dos discursos coloniais que foram produzidos, preponderantemente, pelos povos colonizadores, especialmente porque esses povos dominavam as práticas de letramento. Nesta tese, interessa, por exemplo, analisar na historiografia a maneira como a oralidade

⁵ Salienta-se que a importância e o papel conferidos às línguas indígenas na construção da historiografia brasileira foi previamente apontada por Von Martius, em meados do século XIX, em seu texto *Como se deve escrever a história do Brasil* (1956 [1845]): “Como documento mais geral e mais significativo deve ser considerada a língua dos índios [...] Muito há que dizer sobre este objeto; mas como devo supor que poucos historiógrafos brasileiros se ocuparão com estudos linguísticos, deixo a parte este assunto; aproveito porém esta ocasião de exprimir o meu desejo que o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro designasse alguns linguistas para a redação de dicionários e observações gramaticais sobre estas línguas, determinando que estes Srs. fossem ter com os mesmos índios.”

indígena (não) foi apropriada pelos jesuítas, conforme veremos. Assim, espero que a forma de relação dos jesuítas com as línguas nos ofereça pistas sobre as relações estabelecidas entre jesuítas e indígenas naquilo que diz respeito ao papel, por exemplo, da oralidade na cosmovisão indígena.

Além disso, busca-se evitar reiterar dicotomias do tipo colonizador *vs.* colonizado, ou jesuíta *vs.* indígena, pois compreendemos que as relações coloniais foram complexas e deixaram marcas em ambos os lados (COOPER; STOLER, 1997). A título de exemplificação sobre a maneira como os missionários foram afetados pela relação com os povos locais, Gilmour (2007) analisa as diferentes formas como a experiência de aprendizagem do zulu por missionários na África do Sul influenciou suas identidades evangélicas:

Muitos missionários de várias orientações e denominações se conceberam em relação à sua compreensão e domínio da língua zulu [...] Alguns missionários estavam preocupados com a palavra falada e com a possibilidade de pregar aos falantes Zulu; outros, com a palavra escrita, trabalhando na tradução da escritura ou exegese gramatical. Alguns expressaram uma necessidade urgente de conhecer "as mentes e os modos de pensamento" dos falantes de zulu através do aprendizado de sua língua. [...] Outros viram conexões profundas entre suas experiências de aprendizado de línguas e sua vocação como missionários [...] ⁶ (GILMOUR, 2007, p. 523).

Se por um lado os povos indígenas foram “aculturados”, talvez seja possível, também, avaliar em que medida os jesuítas foram “desaculturados”, em termos de experiências coloniais que afetaram, de diferentes maneiras e com diferentes intensidades, ambos os lados. Ou seja, ao invés de processos de perda, trata-se de considerar a maneira

⁶ “many missionaries from a range of backgrounds and denominations came to conceive of themselves in relation to their understanding and mastery of the Zulu language [...] Some missionaries were preoccupied with the spoken word and being able to preach to Zulu-speakers; others with the written word, working on Scriptural translation or grammatical exegesis. Some expressed an urgent need to know ‘the minds and modes of thought’ of Zulu-speakers through learning their language [...] Others saw profound connections between their experiences of language-learning and their calling as missionaries [...]”. As traduções nesta tese são de minha responsabilidade.

como as relações coloniais produziram processos de hibridização (CANCLINI, 2003; HALL, 2006; GILROY, 2001), sem, contudo, perder a dimensão operada pelas relações de poder (Foucault, 1999) envolvendo os povos indígenas. A ideia de hibridização – ou mistura de línguas – coloca em tela o significado de “(im)pureza” atribuídos às línguas. A esse respeito, vale mencionar a punição para quem, a exemplo de misturar água com vinho, misture a língua vulgar com o latim, segundo os documentos do Concílio de Trento (sessão XXII, cânone IX):

Cân. IX – Se alguém disser que deve ser condenado o ritual da Igreja Romana devido ao fato que algumas palavras do Cânon, e as palavras da consagração são ditas em voz baixa, ou que a Missa deve ser dita sempre em língua vulgar, ou que não se deve misturar água ao vinho do cálice que será oferecido, porque isto é contra a instituição de Cristo, seja excomungado.

A tese se organiza desta forma: O capítulo 1 trata dos significados das línguas nos discursos cristãos e jesuítos, sinalizando para os modelos epistêmicos, a relação entre saber e poder e uma certa herança cristã que ajudou a constituir os estudos modernos sobre a língua; nesse contexto atenta-se para a relação entre universalidade e diversidade linguística, bem como para os gêneros discursivos que embalam o modo de dizer/escrever/significar jesuítico. No capítulo 2 discorro sobre a relação dos jesuítos com o contexto colonial brasileiro, com enfoque nas línguas tupi e guarani, bem como no modelo de aldeamento e cristianização utilizado. O terceiro capítulo apresenta a produção linguística jesuítica em Angola e Congo, bem como aborda as línguas africanas no Brasil colonial. Trata-se, com isso, de buscar um olhar comparado entre as políticas e práticas linguísticas jesuíticas voltadas aos indígenas e africanos e os efeitos dessas políticas naquilo que tem sido chamado de português brasileiro. Como fechamento, seguem as palavras finais.

2 O CONTEXTO COLONIAL, OS JESUÍTAS E AS LÍNGUAS

O contexto sócio-histórico de surgimento da ordem jesuítica inclui uma série de acontecimentos que definiram a emergência da modernidade: o Concílio de Trento, a reforma protestante, as expansões marítimas, a emergência do capitalismo, o surgimento da prensa, a emergência e normatização das línguas vernaculares dos Estados Nacionais europeus e o processo de racionalização das instituições e dos saberes. Nesse quadro histórico, a Companhia de Jesus representou a força mais intensa na Reforma Católica e na Contrarreforma (ARNAUT; RUCKSTADTER, 2002).

A ordem jesuítica foi criada pelo cavaleiro espanhol Inácio de Loyola (1491-1556), que teve sua formação acadêmica em Paris, após se afastar do exército. Nos primeiros anos de sua reclusão, em torno dos anos 1520, redigiu os *Exercícios Espirituais*, documento que rege a conduta moral dos jesuítas. A Companhia foi fundada por Loyola em 1530, em conjunto com alguns seguidores, tendo sido oficializada em 27 de setembro de 1540 pelo Papa Paulo III através da Bula *Regimini Militantis Ecclesiae*. As regras da ordem foram redigidas na *Fórmula do Instituto* (1550), documento que, posteriormente, alimentou a redação das *Constituições*⁷ (1559), texto fundante e regulador da organização jesuítica e que foi concluído após onze anos de trabalho divididos em três etapas (ARNAUT; RUCKSTADTER, 2002). Atenta-se, na *Fórmula*, para uma articulação entre três dimensões importantes para a formação jesuítica: militar, pedagógica e evangelizadora:

Qualquer que na nossa Companhia [...] quiser militar como soldado de Deus, debaixo da bandeira da cruz, e servir ao único Senhor [...] assente consigo que é membro de uma Companhia, sobretudo fundada para, de um modo principal, procurar o proveito das almas, na vida e doutrina cristã, propagar a fé [...] e ensinar aos meninos e rudes as verdades do Cristianismo, e consolar espiritualmente os fiéis no tribunal da confissão [...] (apud LEITE, tomo 1, 1938, p. 6).

⁷ Acesso ao documento no site *Documenta Catholica Omnia* <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1491-1556_Ignatius_Loyola_Constituciones_de_la_Compania_de_Jesus_ES.pdf>. Acesso em 10 de junho de 2017. Para uma visão comentada, ver Arzubialde et al., 1997.

A Companhia de Jesus segue um sistema hierárquico, com quatro categorias que definem o papel assumido pelo religioso no interior das missões: professo de quatro votos, professo de três votos, coadjutor espiritual formado e coadjutor temporal formado, sendo os três primeiros padres. No interior de um sistema hierárquico, o perfil do Superior Geral é retratado por Loyola: deve incluir, além da formação religiosa, “muita bondade, amor à Companhia, bom juízo e boas letras” (LEITE, tomo 1, 1938, p. 12). Argumenta-se que a relação dos jesuítas com as línguas perpassou tanto as dimensões militar, pedagógica e evangelizadora, como o sistema hierárquico.

Dentre as metas religiosas postuladas por Loyola estavam a evangelização e a salvação do mundo, sendo a obediência um dos valores centrais. As *Constituições* se estruturam em 10 partes que abordam as regras de ingresso e de demissão do jesuíta, as instruções educacionais, as regras institucionais (como a comunicação por meio de cartas), o cuidado da espiritualidade e os modos de agir, o propósito da Ordem, a manutenção da unidade através da obediência, entre outros. Ressalta-se a quarta parte, destinada à instrução das letras e às universidades, conferindo papel importante à educação e formação intelectual. Sobre o papel conferido pelo documento ao conhecimento de línguas, registram-se as seguintes passagens:

(i) Sobre as regras de admissão: En dondequiera que hay auctoridad de admittir, ha de haber un Examen cumplido en las lenguas que comúnmente suelen ser necessarias, como la vulgar de la tierra donde se hace residencia, y la latina [...] ⁸ (CONS 1:146 D)

(ii) Sobre o que devem estudar: Debaxo de Letras de Humanidad, sin la Gramática, se entiende la Retórica (CONS 4:352 A).

(iii) Sobre como aproveitar a aprendizagem: Es bien que sean graduados en Teología o doctos en ella medianamente, sabiendo las determinaciones de los Doctores santos y de la Iglesia, para que el estudio de las lenguas aproveche y no dañe. (CONS 4:368 D).

(iv) Sobre o ensino nos colégios: Pero nuestra intención sería que en los Colegios comúnmente se enseñasen letras de Humanidad y lenguas, y la doctrina Cristiana [...] (CONS 4:394 B).

⁸ Documento disponível no acervo digital de *Documenta Catholica Omnia*. Nesta tese utilizo a versão em espanhol, por ser a única disponível no acervo digital. Mantenho, de forma geral, as citações em espanhol sem tradução para o português, pois compreendo que são duas línguas estrutural e semanticamente próximas, especialmente em se tratando do seu uso nos contextos colonizados. Opto por sustentar essa proximidade, evitando o uso da língua para justificar distanciamentos e diferenciações.

(v) Sobre as habilidades a serem ensinadas nas universidades: Y porque así la doctrina de Teología como el uso della requiere, specialmente en estos tiempos, cognición de Letras de Humanidad [A] y de las lenguas latina y griega; destas habrá buenos Maestros y en número sufficiente. Y también de otras, como es la hebrea, caldea, arábica y indiana, los podrá haber donde fuesen necesarios o útiles para el fin dicho, atentas las regiones diversas y causas que para enseñarlas pueden mover [B]. (CONS 4:447 2). Enseñar a leer y sceribir también sería obra de caridad, si hubiese tantas personas de la Compañía que pudiesen atender a todo; pero por falta dellas no se enseña esto ordinariamente. (CONS 4:451 C).

Ressalta-se que as instruções metodológicas da educação jesuítica foram posteriormente reforçadas pelo documento *Ratio Studiorum*, promulgado em 1599 e que unificava as práticas pedagógicas dos colégios jesuíticos. Sucintamente, esse documento também conferiu ao conhecimento linguístico um papel importante na formação dos jesuítas, com atenção especial ao uso oral e escrito do latim (entre os eclesiásticos) e ao ensino do hebreu e do grego aos estudantes. Tal documento será retomado posteriormente, para explicitar o papel da retórica na formação dos jesuítas. Além desses documentos, os *Exercícios Espirituais* (1548), redigidos por Loyola, também constituíram uma literatura formadora dos jesuítas. Os *Exercícios* norteiam a vida espiritual dos jesuítas, com fundamentos de uma prática ascética que integra razão e fé (LEITE, tomo 1, 1938). O papel do estudo das línguas (clássicas e ditas exóticas/da terra) na formação espiritual será analisado mais adiante.

A estrutura hierárquica da Companhia se organizava, no século XVI, segundo critérios geopolíticos e linguísticos, em consonância com a empreitada colonial, se dividindo em seis Assistências, cada qual com um representante em Roma: Portugal, Espanha, Itália, França, Alemanha e Polônia. Portugal era responsável pela Província da Índia (Goa e Malabar), o Japão, a vice-Província da China, a Província do Brasil (com a vice-Província do Maranhão), além de missões em Angola, Moçambique e Etiópia (LEITE, tomo 1, 1938). A língua portuguesa operava, nesse contexto, como um signo político de articulação simbólica entre essas territorialidades. A operacionalidade desse sistema hierárquico de fundamentava na obediência, tomada como princípio moral e político central: “virtude característica da Companhia” (LEITE, tomo 1, 1938, p. 13).

Feita essa apresentação geral e documental sobre a formação e os postulados da Companhia de Jesus, a seguir disorro sobre o interesse jesuítico, e cristão, pelas as línguas.

2.1 A MISSIONARIZAÇÃO COLONIAL E AS FONTES DE PESQUISA

Nesta pesquisa, aciono uma série de fontes, que incluem desde os discursos dos jesuítas, especialmente dos séculos XVI e XVII, passando por documentos religiosos vinculados à Igreja e à ordem jesuítica, até relatos de missionários e trabalhos de historiadores. A historiografia engloba tanto a perspectiva da Igreja, como o olhar acadêmico e laico. As referências historiográficas, de forma geral, reforçam uma visão positiva, elogiosa e virtuosa da ação missionária, pois parte desses escritos foi produzida a partir de interesses religiosos (BROCKEY, 2014). Trata-se de um amplo leque de fontes e referências que exigem, para fins da presente pesquisa, um recorte mais pontual. O critério utilizado para demarcar a seleção das fontes foi, sobretudo, temático: interessa averiguar as representações e ações dos jesuítas em torno das línguas. Assim, assumo que as “políticas linguísticas jesuítas” estavam a reboque de motivações tanto missionárias como coloniais, sendo que as dimensões religiosa, política e econômica se imbricavam com as políticas linguísticas, de diferentes maneiras. Essas dimensões produziram efeito sobre o lugar e papel conferido às línguas no projeto de evangelização.

O material produzido pelos jesuítas e os documentos oficiais que são usados nesta tese compreendem, de forma geral, o seguinte agrupamento de textos, cuja referenciação completa se encontra nas referências bibliográficas:

Documentos oficiais: *Exercícios Espirituais* (Loyola, 1548), *Bula Regimini Militantis Ecclesiae* (1540), *Constituciones* (1559), *Ratio Studiorum* (1599); *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (Manuel da Nóbrega, 1556-1557 [2010]).

Produções linguísticas e religiosas dos jesuítas em línguas locais: *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (Luiz Vincêncio Mamiani, 1698); *Catecismo na língua dos Ardas* (Manuel de Lima, 1708); *Arte de grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil* (Padre Anchieta, 1595); *Arte de grammatica da lingua brasilica* (Luiz Figueira, 1621); *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri* (Luiz Vincencio Mamiani, 1699); *Tesoro de la lengua guarani* (1639); *Arte da Língua de Angola* (Pedro Dias, 1697); *A obra nova da língua geral de mina* (Antônio da Costa Peixoto, 1731/1741); *Diccionario da lingua geral do Brasil, que se falla em todas as villas, lugares, e aldeas deste vastissimo Estado* (1771, autor anônimo).

Cartas dos jesuítas: Cartas de Loyola; *Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do*

Japão, China, Cataio... nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes; tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram (Padre Fernão Guerreiro, 1930-1942); Cartas de Azpilcueta Navarro e outros.

Escritos de cunho político e econômico: *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (Jorge Benci, 1700); *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* (João Antônio Andreoni, 1837); *O Etíope Resgatado Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (Manoel Ribeiro Rocha, 1758).

Além desses documentos e produções jesuíticas, a tese também aciona discursos historiográficos, seculares ou religiosos, com vistas a contextualizar as práticas jesuítas junto a uma ordem colonial econômica e politicamente orientada. Tais textos históricos serão importantes para se compreender a dinâmica sócio-religiosa-política do Brasil, Angola, Congo e Portugal dos séculos XVI, XVII e XVIII. De forma resumida, tais obras embalam a revisão bibliográfica desta tese:

Volumes da obra *História da Companhia de Jesus no Brasil*, escrita por Serafim Soares Leite (1938 e 1950); volumes do projeto *História Geral da Igreja na América Latina*, escrito pela Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA, anos 1970).

Monumenta missionaria africana. África Ocidental (Padre Antônio Brásio, 1952-1988); *Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo* (Padre Mateo de Anguiano, 1957)

A seguir discuto o papel e importância das fontes, submetendo-as, também, a um olhar reflexivo.

2.1.1 A história colonial e os discursos historiográficos

A tentativa de dar visibilidade a contradiscursos que sinalizem para interpretações ditas “indígenas” tem sido empenhada por uma série de intelectuais, de diferentes áreas do saber, engajados na compreensão da experiência colonial latino-americana. Uma série de termos têm sido usados para designar os saberes construídos a partir da perspectiva dos povos que foram historicamente marginalizados: estudos pós-coloniais, nova história indígena, etno-história, história nativa, história folk (CARVALHO JUNIOR, 2016; ROJAS, 2011; CAVALCANTE, 2011; MONTEIRO, 2001; VAINFAS, 1995). Essas perspectivas recobrem diálogos interdisciplinares – envolvendo áreas como História, Antropologia, Linguística, Etnologia e Arqueologia – e colocam em

questão não apenas a temática indígena, mas conceitos e metodologias tomados como “eurocêtricos”.

Historicamente, a disciplinarização dos saberes indígenas pelo interesse acadêmico remonta ao início do século XX, com o uso do termo “etno-história” em 1909, por Clark Wissler, para designar a metodologia usada para lidar com as fontes indígenas, inclusive fontes orais (CAVALCANTE, 2011). Foi, contudo, a partir dos anos 1950 que o interesse acadêmico pela perspectiva local se aprofundou (ROJAS, 2011). Tal fato, contudo, não é casual, tendo sido fortemente motivado, no contexto americano, pela aprovação do *Indian Claim Act* em 1946 pelo Congresso, instaurando, entre outros, um processo de demarcação de terras neste país (CAVALCANTE, 2011). No Brasil, o processo judicial de regulamentação de terras indígenas foi motivado pela Constituição de 1988, fato que, desde então, tem mobilizado uma série de antropólogos na construção de laudos técnicos, por exemplo.

Dentre as várias publicações consideradas clássicas versando sobre a perspectiva indígena envolvendo temas variados, tem-se: *La visión de los vencidos* (LEÓN PORTILLA, 1959); *The Aztecs under the Spanish Rule* (GIBSON, 1964); *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period* (KARTTUNEN; LOCKHART, 1976); *A conquista da América e a questão do outro* (TODOROV, 2010 [1984]). No Brasil, a onda de estudos em busca de uma certa perspectiva indígena iniciou a partir dos anos 1970, quando surgiu

Uma nova vertente de estudos que buscava unir as preocupações teóricas referentes à relação história/antropologia com as demandas cada vez mais militantes de um emergente movimento indígena [...] para produzir um renovado retrato das respostas ativas e criativas dos atores indígenas que, apesar de todas as forças contrárias conseguiram forjar espaços significativos na história colonial, de modo que não é mais admissível omiti-los do registro histórico (MONTEIRO, 2001, p. 5-14).

De forma geral, tais pesquisas chegam à “constatación de que el mundo indígena era mucho más activo en el periodo colonial de lo que habíamos pensado [...] los indios ocultaron deliberadamente muchas cosas a los españoles” (ROJAS, 2011, p. 197). Dentre algumas obras

tomadas como referência desse processo pode-se mencionar a *História dos Índios do Brasil* (CUNHA, 1992).

Na contramão desse relativo caráter de novidade dos estudos centrados na perspectiva indígena, há quem reconheça que “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas só é nova eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira” (CUNHA, 1992, p. 18). O interesse pela perspectiva local, contudo, não recobre igualmente todos os contextos colonizados, havendo uma preferência pela dominação espanhola e por alguns povos indígenas, em detrimento da experiência portuguesa, da experiência do contato colonial e de outros povos não-indígenas: “Ha sido tradición que los historiadores de América se ocupen de los europeos en América, sobre todo españoles, y que los etnohistoriadores se ocupen de los indígenas” (ROJAS, 2011, p. 199). Esses estudos, em diálogo com tantos outros, apresentam como um dos desafios compreender – para além da mera decodificação – as línguas (ditas) indígenas presentes nos documentos, cartas, crônicas e genealogias escritas em línguas nativas.

No âmbito dos estudos sobre as línguas, considero que uma análise das práticas discursivas adotadas pelos jesuítas pode ajudar a compreender as concepções de língua em jogo e o papel que elas assumiram no projeto colonial jesuítico e nas políticas linguísticas jesuíticas. Além disso, busco compreender como se deu a relação da dimensão oral de práticas linguísticas indígenas com a relação grafema-fonema presente nas produções linguísticas jesuíticas. Essa relação pode ser exemplificada por um trecho do livro do escritor indígena Kaká Werá Jecupé, que revela a bivocalidade da tradução da expressão “Tupã Tenondé” e a impossibilidade de sua apreensão por uma dada matriz dita eurocristã. Isso nos mostra que a invisibilização dos sentidos indígenas para os ouvidos e olhares europeus funciona, também, como um lugar de resistência epistêmica e ontológica, conforme ilustra o excerto abaixo:

O Grande Som Primeiro – também chamado Tupã Tenondé, expressão desdobrada das palavras *tu* (som), *pan* (sufixo indicador de totalidade), *tenondé* (primeiro, início) – era como no século XVI os Tupinambá tentaram comunicar aos religiosos estrangeiros quando eram interrogados a respeito do conceito indígena de Deus; no entanto [...] aqueles que vieram do outro lado das Grandes Águas entenderam apenas um aspecto superficial desse Altíssimo Ser-Trovão (JECUPÉ, 2001, p.33).

Tal invisibilização será tematizada na última seção dos capítulos 2 e 3, atentando para outras concepções possíveis de língua que extrapolam o sistema de representação usado pelos jesuítas.

Proponho que os discursos jesuíticos sobre as línguas, a exemplo das ditas “línguas gerais”, seguiram um processo inventivo bipolarizado. A esse respeito, John Monteiro (2001) apresenta uma visão genealógica dos discursos que construíram as representações sobre os indígenas no Brasil colonial. Tais representações são efeito de um processo de invenção de categorias genéricas, apagando a diversidade e complexidade dos vários grupos étnicos existentes no Brasil. Esse processo inventivo apoiou-se nas representações feitas pelos diversos cronistas, jesuítas, viajantes, entre outros, que punham em relação a tensão entre unidade e diversidade. Monteiro defende que os indígenas no Brasil foram interpretados à luz de um padrão bipolar, constituindo uma série de binômios derivados do eixo Tapuia/Tupi, como: “bravio/manso, bárbaro/policiado ou selvagem/civilizado” (2001, p. 8); podemos adicionar outros binômios, como gentio/cristão e sertão/povoado.

2.1.2 As produções linguístico-discursivas jesuíticas: cartas, catecismos e gramáticas

As *cartas jesuíticas* são fontes históricas, subjetivas, teológicas, políticas, culturais e literárias. Evidentemente, o enfoque das cartas é a percepção missionária atravessada pelas regras discursivas que definiam aquilo que deveria constar nessas cartas, especialmente porque se tratava de um elo poderoso para se manter uma certa estabilidade na prática e doutrina dos missionários espalhados pela América, Ásia e África. De forma geral, as cartas tinham quatro objetivos (HANSEN, 2005): levantamento e divulgação de informações sobre os indígenas e suas línguas, com fins de gramatização da língua; controle, por parte dos superiores da ordem, dos jesuítas e suas missões no Brasil; intensificação dos laços e motivações de jesuítas em outras missões; divulgação das cartas entre o público leitor europeu, compartilhando um conhecimento sobre o mundo “exótico”.

Acreditamos que as cartas ajudam a compreender as representações dos jesuítas sobre as línguas. Ademais, esses documentos compartilham um valor literário interessante: podem ser vistas como “um mapa retórico *em progresso* da própria conversão”, em que a alma do índio seria o próprio papel em branco sobre o qual o jesuíta inscreve as letras cristãs (PÉCORÁ, 1999, p. 373). É dessas letras que se ocupa parte

da política linguística. A prática da escritura de cartas era também um componente dos exercícios espirituais, além de ter uma função pedagógica e, por vezes, confessional. Essa prática epistolar se inscreve em uma tradição, a *ars dictaminis*, que remonta aos mosteiros beneditinos do século XI (PÉCORA, 1999). As *Constituições*, na oitava parte em que trata daquilo que é útil para unir os jesuítas, apresentam instruções sobre a escrita das cartas:

Los que son debaxo de un Provincial, de diversas Casas o Colegios, scriban cada principio de quatro meses una letra que contenga solamente las cosas de edificación en la lengua vulgar de la Provincia, y otra en latín del mesmo tenor [...] Para más información de todos se imbie cada 4 meses al Provincial, de cada Casa y Colegio una lista breve duplicada de todos los que hay en la tal Casa y los que faltan por muerte o por otra causa, desde la última imbiada hasta la data de la presente, diciendo en breve sus parte. Y el Provincial de la misma manera inbiará al General cada quatro meses las copias de las listas de cada Casa y Colegio. Porque así se tendrá más noticia de las personas y mejor se podrá regir todo el cuerpo de la Compañía a gloria de Dios nuestro Señor (CONSTITUIÇÕES, 8:675; 8:676)

O documento faz menção à redação de cartas bilíngues, em latim e língua vulgar, além de pontuar os temas a serem abordados e a frequência de envio das cartas. As cartas enviadas também circulavam por outras missões, criando uma rede internacional de comunicação sobre as práticas missionárias, já no século XVI. As cartas agregariam, assim, algumas funções: de informação, congregação de todos e experiência devocional (PÉCORA, 1999). Agrego a esses elementos o papel epistemológico das cartas, que carregavam formas específicas de enquadramento e avaliação do mundo vivido pelos jesuítas, em que o compartilhamento do exemplo e a escrita detalhada tinham um papel relevante na formatação de um dado modo de narrar o mundo e a própria experiência.

As cartas eram escritas seguindo dadas regras de produção, que se fundamentavam na concepção de destinatário e na finalidade discursiva que elas assumiam. Um exemplo dessas regras foi a *Arte Rethorica* escrita por Cipriano Soares, em 1562, que se inspirou nas ideias de Aristóteles,

Cícero e Quintiliano (FARIA, 2014). O interesse pela retórica é evidente tanto na *Ratio studiorum*, como nas *Constituições*, e integrou um modo de funcionamento das missões jesuíticas que, entre outros aspectos, operou por uma certa “adaptação”, buscando aproximações possíveis com as culturais locais.

A articulação entre a retórica jesuíta e uma motivação teológico-política foi analisada por Hansen (1995), no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, de Manoel da Nóbrega. O autor, ao assumir uma articulação entre os modos de discurso e categorias de pensamento, situa as influências recebidas pelos missionários no modelo paulino de epístola, mesclando informações contextuais e doutrinárias. Nesta pesquisa não faço uma análise da estrutura formal e estilística das cartas, embora reconheça que a organização formal dos discursos produz efeitos discursivos específicos, a exemplo da construção de um *ethos* de humildade e de coletividade-fraternidade pela escolha lexical feita nas cartas jesuíticas (HANSEN, 1995; PÉCORA, 1999), ajudando a criar uma articulação entre os jesuítas e um senso de pertencimento e de obediência, pelo compartilhamento do testemunho. Mais especificamente, interessam os saberes e as avaliações compartilhados pelos jesuítas sobre as ditas línguas da terra, seja em termos de universalidade ou de singularidade. Desse modo, as cartas integraram uma produção discursiva intensa que, junto com os *Exercícios* e as *Constituições*, configuram o regime de epistêmico e moral das missões jesuíticas.

Assim como as cartas, os *catecismos* sinalizam para modos específicos de discursivização do mundo jesuítico. Enquanto as primeiras destinavam-se a divulgar relatos e experiências, criando uma relativa unidade missionária e construindo relatos e interpretações sobre a experiência colonial, os segundo estavam diretamente vinculados à prática da evangelização e da conversão, seguindo um modelo teológico do século XVI, especialmente inspirado nas ideias de São Tomás de Aquino (MARTINS, s/d). O catecismo romano foi promulgado no contexto do Concílio de Trento por Pio V, que incumbiu os jesuítas de fazer a tradução francesa. Segundo Frei Leopoldo Pires Martins, tradutor de uma versão contemporânea do catecismo para o português brasileiro, o catecismo é “uma exposição das principais verdades da fé, elaborada por escrito, em forma de perguntas e respostas” (s/d, p. 19), para fins pedagógicos e de evangelização. No contexto português do século XVI, o catecismo produzido pelo jesuíta Marcos Jorge, a “Doutrina Cristã”, tornou-se referência nas práticas evangelizadoras no Brasil colonial; esse texto teria sido adaptado para o contexto brasileiro pelo jesuíta Inácio Martins, recebendo o nome de “Cartilha do Mestre Inácio”. A tradução

da Doutrina Cristã para o tupi foi feita em 1574 pelo jesuíta Leonardo do Vale, no colégio da Bahia, tendo sido posteriormente revista por Anchieta.

A estrutura temática do catecismo engloba, de forma geral, os seguintes assuntos: “tratados sobre a fé, o Credo, o Pai-Nosso, os Mandamentos de Deus, os sete vícios capitais, os Mandamentos da Igreja, as quatro coisas derradeiras, os sacramentos em geral e em particular” (MARTINS, s/d). O catecismo é escrito em latim e línguas vernaculares e faz uso de linguagem simplificada. No contexto colonial da América latina, trata-se, de forma geral, da construção de versões simplificadas com fins pedagógicos e de conversão, uma espécie de articulação entre o dogma metafísico e a realidade empírica: “o Catecismo aponta-nos o nexo que existe entre a fé sobrenatural e as realidades da vida humana” (MARTINS, s/d, p. 50). Note-se o papel da linguagem na construção dessa articulação, em que o formato do diálogo⁹ busca encarnar na letra uma suposta concretude interacional. Assim, para além do artifício didático e pragmático do uso de diálogos, considero que esse gênero desempenha um papel discursivo relevante ao projetar na cena da enunciação sujeitos e objetos do discurso, a despeito dos usos retóricos e, por vezes, mecânicos e performáticos do catecismo. Trata-se de considerar a maneira como os jesuítas instanciam-se discursivamente como *eu*, ou a primeira pessoa do discurso, mesclando o sujeito gramatical com um sujeito discursivo: “a linguagem é organizada de modo a permitir a cada locutor apropriar-se de inteira língua designando-se como *eu*” (AGAMBEN, 2005. p. 56). Esse “eu” era, evidentemente, uma posição discursiva ocupada prioritariamente pelos jesuítas europeus.

Exemplificando o caso da América de domínio espanhol, o primeiro catecismo produzido em castelhano para os missionários foi a *Doctrina christiana para instrucción de los indios por manera de hystoria*, escrita pelo dominicano Pedro de Córdoba, no início do século XVI. No Peru, o primeiro catecismo foi publicado em 1584 em quéchua e aymará, fruto de uma demanda feita pelo primeiro Concílio Provincial de Lima, ocorrido no ano anterior; uma tradução rudimentar para o guarani foi feita pelo Frei Luís de Bolaños, padre do Paraguai e do Rio da

⁹ A estrutura do diálogo caracteriza uma série de livros da Bíblia. Exemplificando, o Livro de Jó é um gênero dialógico de defesa e clamor público em nome da justiça. O uso do recurso do diálogo possibilita que Jó enuncie, em primeira pessoa, sua defesa contra os acusadores; além disso, Jó se direciona não apenas aos acusadores, mas a Deus, indagando, em primeira pessoa: “Clamo por Ti, e não me respondes. Insisto, sem que te importes comigo” (Bíblia de Jerusalém, JÓ, 30). Para uma análise do clamor por justiça de Jó como forma de parresia ver Severo (2018).

Prata, tendo recebido uma versão final feita pelo jesuíta Antônio Ruiz de Montoya em 1640. No século XVI foram produzidos no México cerca de quarenta catecismos nas línguas nahuatl, otomí, tarasca, huasteco, misteca, totonaca, entre outras (MARTINS, s/d). O contexto colonial brasileiro será abordado no decorrer desta tese.

As *gramáticas* integram os instrumentos linguísticos propriamente ditos. Antes de abordar as gramáticas coloniais, apresento sucintamente a concepção greco-latina de gramática, pois ela serviu de orientação para a construção de gramáticas pelos jesuítas. Trata-se de modelos de representação das línguas com enfoque nos sistemas de declinação, na sintaxe e na significação lexical. A gramática, inicialmente, vinculava-se a um sistema de escrita ou a uma compreensão das letras, embora a retórica desempenhasse um papel relevante no mundo grego (ROBINS, 1983). As gramáticas se constituem em duas orientações: ora partem das funções sintáticas para chegar às partes do discurso ou classe de palavras, ou fazem o percurso inverso; trata-se de uma tradição que remonta a Platão, sendo a distinção entre substantivo e verbo fundamental para se compreender a estrutura da linguagem tida como representação do pensamento (MATTOS E SILVA, 1989).

Aristóteles, de tendência convencionalista, adicionou às classificações de Platão outras partes e categorias, totalizando dez categorias aristotélicas, sendo que suas reflexões se vinculavam à lógica, retórica e poética; as palavras, portanto, eram o núcleo da gramática, uma vez que a partir delas se depreendiam as relações sintáticas. Na obra *De interpretatione*, Aristóteles propõe uma definição de linguagem que comporta uma separação entre fala e escrita, em que as palavras escritas seriam o símbolo das palavras faladas: “As palavras faladas são os símbolos da experiência mental e as palavras escritas são os símbolos das palavras faladas”¹⁰ (p. 45). Em sua *Ars Rhetorica*, Aristóteles defende o uso oral da língua para fins de convencimento: “A persuasão é alcançada pelo caráter pessoal do falante quando o discurso é falado a ponto de torná-lo crível [...] a persuasão vem através dos ouvintes, quando a fala mexe com as suas emoções”¹¹ (p. 3137). A persuasão tem relação tanto com o plano emocional, como com o estilo da expressão, tema desenvolvido no livro 3 da *Retórica*.

¹⁰ “Spoken words are the symbols of mental experience and written words are the symbols of spoken words.”

¹¹ “Persuasion is achieved by the speaker’s personal character when the speech is so spoken as to make us think him credible [...] persuasion comes through the hearers, when the speech stirs their emotions”

Coube, contudo, aos estóicos, que eram naturalistas, uma série de formalizações, como a distinção entre significante e significado e a separação entre fonética, gramática e etimologia (ROBINS, 1983). O pano de fundo político dos estóicos foi o helenismo, momento afetado pelo intenso contato com outras línguas; tratou-se de um período, também, em que a Bíblia hebraica foi traduzida para o grego koiné, uma língua falada que se distanciava da língua literária. Essa Bíblia foi chamada de *Septuaginta* ou Bíblia dos Setenta. Os alexandrinos, por seu turno, se voltaram para o aspecto literário da linguagem, tendo sido um deles professor de Dionísio de Trácia, que teria sistematizado a primeira gramática do grego ático, a *Téchne Grammatiké*. Sua definição de gramática incluía uma certa relação com a empiria: “a gramática é o conhecimento prático do uso linguístico comum aos poetas e prosadores” (apud ROBINS, 1983, p. 24). Para Dionísio, a gramática era definida como arte de escrever, uma área do conhecimento separada da lógica e da filosofia (MATTOS E SILVA, 1989).

No contexto romano, a tradição grega de reflexão sobre a linguagem – através das categorias, metalinguagem e controvérsias – foi retomada, com as traduções para o latim sendo paulatinamente feitas desde o século III a.C. O primeiro gramático romano foi Varrão, cuja obra *De língua latina* foi amplamente influenciada pelas as ideias estóicas e alexandrinas de linguagem. Outros nomes que contribuíram com o refinamento da formalização descritiva da gramática latina foram Quintiliano, Donato e Prisciano, cujas obras também foram usadas para o ensino da língua latina, especialmente as *Institutiones grammaticae* (Prisciano). Foi assim que “durante os primeiros séculos da era cristã, foi-se aperfeiçoando e adquirindo forma definitiva a descrição da gramática latina adotada na Idade Média” (ROBINS, 1983, p. 42). Note-se que Donato foi professor de São Jerônimo (331-420), tradutor da Bíblia no século IV, conhecida como *Vulgata*; sua tradução levou em conta alguns elementos linguísticos das línguas românicas, juntamente com o latim (ROBINS, 1983).

O contexto medieval é considerado a “idade dourada” na historicidade linguística, aprofundando as reflexões sobre a relação entre estrutura sintática, lógica, propriedade semântica das sentenças e o processo de nomeação (BURSILL-HALL; EBBESEN; KOERNER, 1990). Parte dessa intensa motivação pelo estudo da linguagem foi fruto da ideia “que a linguagem comum, mesmo a linguagem mais idealizada do latim, não foi suficientemente elaborada e precisa para permitir que se falasse sobre Deus de forma bem-sucedida, que era a principal

preocupação das especulações intelectuais medievais”¹² (BURSILL-HALL; EBBESEN; KOERNER, 1990, p. 6). Tratava-se, portanto, de elaborar uma teoria da nomeação, da estrutura sintática, da significação e da lógica estrutural que permitisse falar da natureza de Deus e, portanto, de uma dada verdade; note-se que tal teoria não contemplava o conteúdo fonológico e, tampouco, tinha interesse descritivo.

Nesse contexto intelectual, a língua tornou-se alvo para se debater a universalidade em, pelo menos, três abordagens: (i) os termos linguísticos representariam universais existentes na realidade e independentes dos sujeitos; (ii) os termos linguísticos representariam universais que existiriam apenas nos sujeitos; (iii) os termos linguísticos representariam universais que existiriam na própria linguagem, configurando uma abordagem nominalista (ROBINS, 1983). Ressalta-se que um representante jesuítico da segunda escolástica foi o espanhol Francisco Suárez (1548-1617), cujas ideias articulavam elementos da filosofia medieval, filosofia renascentista e filosofia moderna, sendo seus interesses centrados na relação entre teologia e metafísica abstrata. Suárez escreveu, entre outros tratados, *De Verbo Incarnato* (1595), e também contribuiu intelectualmente com a construção da *Ratio studiorum*, o código jesuítico de educação (HILL; LAGERLUND, 2012).

O *Ratio* orienta, como método pedagógico, o uso da gramática da língua latina produzida pelo jesuíta português Manuel Álvares (1526-1586) – *Emmanuelis Aluari e Societate Iesu de Institutione Grammatica libri três* [Três livros sobre o ensino da gramática da autoria de Manuel Álvares, da Companhia de Jesus”] (1572) –, conhecida como a primeira gramática global. A gramática tornou-se central para a formação e o ensino humanístico dos jesuítas, bem como foi usada como modelo para a construção das gramáticas de línguas não-europeias. A gramática de Manuel Álvares tinha fins didáticos e era dividida em morfologia, sintaxe e prosódia; essa gramática era aplicada universalmente em todas as missões jesuíticas, sendo que as palavras e suas flexões ocupavam o centro de suas reflexões, como as declinações dos nomes e das conjugações dos verbos; já a sintaxe operava em torno da morfologia (ÁLVARES, 1974 [1572]). A universalidade conferida à gramática de Manuel Álvares se justificava por sua capacidade “de se adaptar aos diferentes recortes que cada língua opera sobre a realidade” (MIRANDA, 2015, p. 511). Essa gramática global incorporou tanto as leis e regras

¹² “that ordinary language, even the more idealised language of Latin, was not sufficiently elaborated and precise to allow him to talk successfully about God which was the principal preoccupation of medieval intellectual speculations.”

racionais, como adequou-se aos usos linguísticos, uma vez que “nem sempre a estreiteza das leis gramaticais acompanhava toda a riqueza da expressão verbal” (MIRANDA, 2015, p. 512). A gramática de Álvares influenciou os jesuítas na elaboração dos conhecimentos linguísticos e na inscrição do letramento nas sociedades não-europeias e não alfabeticamente letradas, a exemplo da *Arte da Língua de Angola* (1697), de Pedro Dias (ROSA, 2010).

Destaca-se, também na Idade Média, o lugar ocupado pela gramática entre as sete artes liberais, entre as quais estavam também a lógica e a retórica, sendo que as gramáticas de Donato e Prisciano eram tomadas como referência. Essas artes liberais embalsamaram a formação humanística e educacional dos jesuítas, conforme se lê no *Ratio*. Muitas traduções de textos clássicos foram feitas por cristãos, que, além do conhecimento linguístico, constituíram um saber robusto sobre a prática tradutória, a exemplo de São Jerônimo e São Cirilo. As traduções permitiram a inscrição do letramento em línguas de tradição oral, ajudando a constituir e estabilizar uma norma escrita. O status conferido ao latim pela Igreja era de oficialidade, sendo didatizado através de “tratados medievais de ensino de gramática e poética” (ROBINS, 1983, p. 56). A despeito do enfoque didático e lógico das gramáticas medievais e escolásticas, em detrimento de descritivo, a partir do século XII houve uma produção de gramáticas nas línguas vernaculares, a exemplo da sistematização do islandês, do provençal e do catalão, a partir de uma preocupação com a constituição de um sistema de escrita para essas línguas. Já as primeiras gramáticas das línguas europeias latinas modernas – português, espanhol, italiano e francês, por exemplo – foram produzidas nos séculos XV, XVI e XVII, quando se deu a organização política e cultural dessas regiões, o surgimento da imprensa, o fortalecimento de uma classe média e a emergência da ideia de nacionalismo, entre outros. Subjacente à essa produção linguística estava o embate filosófico, a partir do século XVI, entre racionalismo e empirismo.

Retomando a questão das gramáticas coloniais, as gramáticas produzidas pelos jesuítas têm sido rotuladas como “gramáticas missionárias” e compreendem, de forma geral, um acervo descritivo da estrutura sintática, da morfologia e de elementos fonético-fonológicos das línguas ditas “exóticas”, especialmente na Ásia, África e América Latina. Essas gramáticas, em grande medida, baseiam-se em dados oriundos da fala e têm finalidade pedagógica, voltada ao ensino dessas línguas aos missionários evangelizadores (ZWARTJES, 2011). Essa descrição genérica, contudo, pode ser relativizada a partir dos interesses e motivações compartilhados pelos jesuítas nos vários contextos locais,

podendo incluir tanto dados históricos e reflexões filosóficas, como descrições empíricas e observações sobre as singularidades das línguas gramatizadas. A maior parte das gramáticas do contexto colonial português foi produzida pelos jesuítas, com algumas exceções, como as gramáticas do árabe, pelos monges franciscanos, e a gramática do bengali, pelos agostinianos (ZWARTJES, 2011; 2018).

Nosso foco nesta tese não é analisar as gramáticas missionárias, tarefa amplamente feita por Zwartjes (2011), Zimmermann e Birte (2015), Altman (2003) e Rodrigues (2002), entre outros. Trata-se de analisar tal produção linguística como integrante de um projeto de políticas linguísticas jesuíticas, que compartilhava uma dada concepção de língua atrelada a significados e papéis religiosos, culturais, éticos, estéticos e políticos. Busco compreender a relação que os jesuítas estabeleceram com as línguas e a forma como suas representações sobre o que conta como língua ajudaram a definir o imaginário linguístico colonial e moderno. Assim, me filio à ideia de que as gramáticas devem ser consideradas em relação às suas condições de produção, que incluem fatores sociais, intelectuais e religiosos:

O sucesso de uma gramática em particular – isto é, se foi bem recebida e influente, onde e por quanto tempo – dependia não apenas da agudeza dos insights linguísticos, como um linguista do século XX poderia ter (na verdade, por vezes, raramente), mas da sua relação com um mundo social e intelectual em mudança¹³ (IRVINE, 1993, p. 27).

2.2 O INTERESSE JESUÍTICO PELAS LÍNGUAS

O interesse jesuítico pelas línguas é amplamente documentado e reportado pela literatura que aborda a missionarização jesuítica no contexto colonial. Esse interesse, evidentemente, não é apenas concernente à ordem jesuítica, mas foi compartilhado por outras ordens cristãs, como os capuchinhos, beneditinos, carmelitas, dominicanos, entre outros. Trata-se de um interesse que se filia à tradição cristã cujas origens dialogam com a tradição judaica, por um lado, e com a tradição filosófica

¹³ “The success of a particular grammar — that is, whether it was well-received and influential, where and for how long — depended not only on the sharpness of its linguistic insights as a twentieth-century linguist might assess them (indeed sometimes scarcely at all on this), but on its relationship to a changing social and intellectual world.”

greco-romana, por outro. Embora reconheça que uma das questões gerais centrais desta pesquisa seja compreender o interesse cristão pelas línguas, considero que tal compreensão exigiria uma análise histórica vasta, exaustiva e interdisciplinar, que considerasse o percurso genealógico desse interesse desde os primeiros escritos cristãos, em diálogo com as tradições mencionadas. Em busca de um entendimento mais pontual e contextualizado, acredito que um recorte do contexto colonial em que a orientação cristã, através dos jesuítas, entra em contato com o universo não-europeu, em contexto de Contrarreforma, pode ajudar a compreender de que maneira o interesse pela língua assumiu um papel específico.

Tomo, portanto, como pano de fundo contextual (i) um interesse missionário e evangelizador intensificado com o Concílio de Trento em 1545; (ii) um interesse colonial e político do reino português, reforçado pelo sistema do Padroado; (iii) uma “descoberta” de povos não-europeus e a curiosidade – religiosa e iluminista – pelo “outro”, que passou a ser interpretado, em alguns casos, como figura selvagem (in)capaz de ser civilizado; (iv) um intenso processo de tradução da Bíblia para línguas vernaculares europeias e não-europeias, ajudando a inscrever e estabilizar uma visão letrada de língua. Trata-se, portanto, de acompanhar o movimento dos padres jesuítas de “irem aprendendo a língua da terra, sem a qual pouco se pode fazer” (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. 47). Tendo em vista esse pano de fundo, indago: O que é isso que um certo conhecimento da língua da terra permite fazer? Até onde o projeto de conversão, através da língua, se dá? Como as especificidades locais atuam nesse processo? Tais questões serão retomadas no decorrer da tese. Apresento, a título de exemplificação, as colocações do padre Antônio Vieira, em seu sermão do Espírito Santo (1657), sobre o papel das línguas nas missões:

A missão do Espírito Santo foi principalmente às nações incultas e bárbaras, porque foi para todas as nações do mundo, que por isso desceu e apareceu em tanta diversidade de línguas: *Apparuerunt dispertitae linguae* [...].

Nas próximas subseções, recorro a alguns recortes de textos cristãos para expandir a compreensão da importância que a língua – falada e escrita – desempenha para o cristianismo. Além disso, rastreio e apresento alguns excertos históricos, produzidos por jesuítas ou sobre os jesuítas, que atestam o interesse pela língua e o papel que ela desempenhou tanto na empreitada missionária, como na formação

espiritual individual e nos assuntos pedagógicos. Entendo que essa visão ampla ajuda a compreender a dedicação e devoção jesuítica às línguas. Além disso, trago algumas reflexões sobre o papel político que o conhecimento missionário sobre as línguas não-europeias – africanas e indígenas – produziu no contexto colonial.

2.2.1 Os jesuítas, as línguas e os discursos

Os relatos missionários sobre a importância das línguas para o projeto de evangelização e de conversão foram documentados em diferentes fontes, a exemplo da obra do jesuíta Fernão Guerreiro (1550-1617), que aborda uma série de relatos, oriundos de cartas, sobre a presença da Companhia de Jesus nas missões em regiões africanas, asiáticas e no Brasil, entre 1600 e 1609. Esses relatos forneceram informações históricas sobre as experiências coloniais a partir do enfoque missionário, sendo, também, alvo de discursos celebratórios e grandiosos, conforme o prefácio da obra de Guerreiro (1930-1942, vol. 1, p. VI-VII):

Epopéia admirável da civilização cristã, realizada por dedicados filhos da nossa pátria, ela provocou desde logo a justa admiração da Europa e ainda hoje, entrevista à distância de séculos, nos enche de nobre entusiasmo [...] Nenhuma outra ordem estava como êles preparada para essa conquista espiritual [...] Pasma realmente o leitor moderno da extraordinária audácia, da ardente actividade desses missionários jesuítas que por toda a parte devassam o Oriente, estudam, investigam e pregam, fundam igrejas, colégios, seminários, aprendem as línguas e os dialectos desses remotos países, e são os primeiros que os ensinam à Europa.

Embora o enfoque principal do padre Guerreiro tenha sido a Ásia, assumo que um olhar aproximado com as práticas na África e no Brasil é viável, uma vez que a Companhia compartilhava orientações semelhantes praticadas nas diferentes regiões, a despeito das singularidades locais. Um elo discursivo que garantiu uma relativa homogeneidade nas práticas missionárias foi a intensa troca de cartas entre os jesuítas e a Europa.

Os jesuítas desempenharam um papel relevante na inscrição de uma cultura letrada, de base latina, nas regiões colonizadas, como também inscreveram na cultura europeia as suas representações sobre as línguas não-europeias, consideradas línguas da terra. Exemplificando,

tem-se o contexto japonês: “O Padre Baltazar Gago, escrevendo de Firando em 1555, mandou a título de curiosidade, seis palavras japonesas com uma sucinta notícia da sua leitura e significação em português” (VIEGAS apud GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. XXI). Trata-se de uma forma de enquadramento das línguas a partir de representações letradas de língua, estabelecendo uma relação entre “sinais gráficos” do japonês e o alfabeto latino, além de uma tentativa de aproximação entre dois sistemas semânticos e simbólicos diferentes.

Além disso, foi creditada aos jesuítas a criação das primeiras gramáticas e dicionários de uma língua japonesa, a exemplo da escrita da *Arte do Japão*, pelo jesuíta Duarte da Silva, no século XVI. Em 1604 foi impressa a *Arte da Lingoa de Japam composta pello Padre João Rodriguei Português da Companhia de JESV*. Dentre outras obras publicadas no Japão estão o *Guia dos pecadores* (1598) de Frei Luís de Granada, e o *Vocabulário da Lingoa de Japam com a declaração em Português*, por jesuítas da Companhia. Alessandro Valignano (159-1606) foi um jesuíta italiano enviado para inspecionar, na categoria de visitador, as missões asiáticas, tendo sido amplo difundidor de uma prática missionária adaptativa. Valignano, por exemplo, defendia que os jesuítas no Japão adotassem as formas culturais necessárias para tornar o Cristianismo uma religião japonesa, além de incentivar a aprendizagem das línguas locais, como o japonês e o chinês (Brockey, 2014). Tal visão adaptativa e pragmática, contudo, criou tensão com o padroado português, pois de alguma maneira relativizou o projeto português de dominação cultural.

No contexto chinês, mais de dois terços dos missionários eram jesuítas, sendo que entre 1583 e 1723 houve em torno de 280 jesuítas ativos na China, dos quais 129 eram portugueses e os demais eram italianos, belgas e franceses, a despeito do enclave português em Macau (PO-CHIA HSIA, 2009). A missionarização tinha como prioridade o estudo das línguas locais: “Depois de os padres aqui estarem por alguns meses, nos quais todo o seu cuidado e exercício foi estudarem de propósito a língua como coisa tão necessária para a pregação do Evangelho” (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. 253). A aprendizagem da língua, contudo, não se resumia a uma decodificação linguística abstrata, mas incluía algum conhecimento e certa adaptação aos costumes e crenças locais: “Para o qual começaram também logo a criar o cabelo e deixar crescer a barba como lá a trazem os padres pela terra dentro [...]” (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 2, p. 91). Tais padres também utilizaram por um longo tempo roupas de bonzos, que não eram valorizadas pelos reis e letrados. Os jesuítas mudaram suas vestimentas para se ajustarem

ao padrão legitimado pelas elites, que eram tidas como a porta de entrada para a conversão na China (WINSTON; BANE, 2010). Um exemplo no contexto chinês foi o padre Mateus Ricci (1552-1610), que, em parceria com um conhecedor da língua local, traduziu o primeiro catecismo para o mandarim.

Além de catecismo, padre Ricci utilizou duas estratégias para conseguir a aproximação e legitimação por parte de uma elite chinesa, apreciadora do conhecimento e do letramento: (i) traduziu para a língua do rei doutrinas de matemática e produziu mapas; (ii) produziu tratados morais com conhecimentos filosóficos e religiosos (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 2), além de ter mudado seu nome para Li Madou. Essa postura intelectual assumida pelo jesuíta na China fez com que Ricci construísse uma imagem de autoridade ou sábio, e não de religioso (BROCKEY, 2014). Além de Ricci, vários outros jesuítas ocuparam o lugar de tutor imperial (PO-CHIA HSIA, 2009). Tal método de adaptação, contudo, foi alvo de críticas, especialmente por alguns jesuítas portugueses, dominicanos e franciscanos, como o caso do Padre João Rodrigues que acusava algumas práticas de Ricci como sendo “equivocadas e até mesmo perniciosas”¹⁴ (BROCKEY, 2014, p. 286), reforçando uma certa ambiguidade na ação de Ricci. Estratégia semelhante, de adoção de costumes, vestimentas e algumas práticas locais, também foi apropriada pelo missionário jesuíta italiano Roberto Nóbili (1577-1656) para lidar com as resistências locais à conversão e persuadir

Melhor àqueles gentios, se pôs em não comer carne, nem peixe, nem ovos, nem beber vinho, e sustentar-se só com arroz, leite e ervas. Além disto para não se deixar tocar de casta baixa, tomou um brâmene para lhe fazer de comer; e pelo asco que estes badagás teem aos frangues, que são os portugueses, mudou os vestidos e tomou os de seus letrados e saneasses idestratos [santos hindus]. E ainda que isto parecia coisa mui dificultosa, contudo o zêlo da fé e da salvação das almas a fêz fácil; e também a experiência do bom sucesso que por êste modo tiveram os padres da China, tomando hábitos de letrados (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 2, p. 328).

¹⁴ “misguided and even pernicious”

Nóbili no contexto indiano produziu um catecismo intitulado *Gnanopadesam*, traduzido por Balthasar da Costa, voltado para a formação daqueles já convertidos, assumindo um modelo de tratado e não de diálogo (SIMÕES, 2015).

Alessandro Valignano, Mateus Ricci e Roberto Nóbili têm sido referendados como exemplos de uma certa adaptabilidade das missões jesuíticas (COSTA, 2005), de ação evangelizadora inclusiva (SIMÕES, 2015) ou de assimilação cultural (CARLETTI, 2008). Trata-se, de forma geral, de uma forma de ajustamento da doutrina católica ao modo de pensar e de ser de sociedades locais. Esses jesuítas eram, por vezes, acusados de uma certa perda da identidade jesuítica, como Ricci, que teria sido questionado se sua imagem de jesuíta chinês não tenderia mais para chinês do que para jesuíta (BROCKEY, 2014). Essa prática adaptativa ressoa, de alguma maneira, aquilo que Loyola chamou de “nosso modo” nas suas Constituições (2: 216): “[...] que en nuestro modo de proceder se requiere, para en él servir a Dios nuestro Señor”. Uma questão que se coloca é o que, na doutrina e prática católicas, é possível ajustar e o que se mantém como uma espécie de núcleo duro, divisão pautada em uma cisão entre o que seria da ordem religiosa, imutável, e o que seria da ordem cultural, adaptável, ou da ordem teórica e da ordem metodológica/procedimental. A prática de adaptação nas obras de Ricci e Nóbili foi interpretada, por Simões (2015) e Winston e Bane (2010), como uma espécie de retórica de conversão.

Sobre a polêmica da adaptação, Andre Palmeiro (1560-1639), visitador das missões jesuíticas na Ásia, embora apoiasse esse procedimento utilizado por Ricci na China, considerava quatro questões como sendo problemáticas (BROCKEY, 2014): (i) a incitação a uma possível confusão no processo de conversão, uma vez que os adeptos chineses não teriam motivos para se converter a uma religião que fosse “semelhante” à religião chinesa; (ii) a construção da impressão de uma falsa similaridade entre os ensinamentos cristãos e indígenas, como a interpretação e aproximação feita por Ricci dos princípios morais do confucionismo com o cristianismo; (iii) o ocultamento da pequena semelhança existente de princípios morais entre confucionismo e cristianismo, com exceção da tradição da escrita na formatação de documentos morais; (iv) a seleção terminológica adotada pelos missionários, fazendo uso de termos carregados com significação religiosa local para traduzir termos teológicos cristãos, como a ideia de

Deus. Nesse contexto, “O Visitator sabia que as conversões não provinham de equivalências fáceis”¹⁵ (BROCKEY, 2014, p. 307).

Assim, a retórica da conversão não evidenciava, por exemplo, que os novos cristãos deveriam renunciar a suas crenças locais. A proibição ou permissão de uso de rituais chineses e de terminologia religiosa chinesa alimentou controvérsias sobre os ritos na China, que culminaram com a instrução *Plane compertum est*, emitida pela Propaganda Fide em 1939, regulando o uso dos ritos confucianos (CARLETTI, 2008). A Propaganda Fide é chamada de Congregação para a Evangelização dos Povos e foi criada em 1622 pela Bula *Inscrutabili Divinae*, propondo, inicialmente, um respeito às tradições locais e culturais¹⁶. Reitero que essa discussão sobre os ritos chineses e a adaptação cultural dos jesuítas na Ásia é complexa e repleta de polêmicas, tendo sido amplamente abordada na literatura; nesta tese, me atenho apenas a contextualizar a problemática que, de alguma maneira, ressoou nas práticas jesuíticas praticadas no Brasil e no contexto centro-africano.

Diante da prática adaptativa utilizada pelos jesuítas, indago: O que há na doutrina católica que permite uma certa adaptabilidade de forma a configurar uma espécie de nativização da doutrina, fazendo emergir o cristianismo bantu, o cristianismo latino-americano, entre outros? Em outras palavras: O quanto a imersão cultural e religiosa de Rocci ou Nóbil no universo chinês e hindu, por exemplo, não os tornou “fundador de um novo modelo de comunidade”? (SIMÕES, 2015, p. 29). Para Palmeiro, visitador da missão jesuítica na China, ser jesuíta significa ter “uma identidade que permitiria a remodelação em um molde chinês, assim como poderia ter sido reformulada em um molde brâmane, mas somente se essa mudança produzisse resultados que fossem claramente reconhecíveis como cristão”¹⁷ (BROCKEY, 2014, p. 243). Considero que essa plasticidade se materializa na produção linguística dos jesuítas, cujos escritos em línguas locais ora incorporam termos latinos, ora ressignificam termos locais com sentidos cristãos, ora inventam novos

¹⁵ “the Visitor knew that conversions did not spring from facile equivalences.”

¹⁶ A Propaganda Fide emitiu este posicionamento, em 1659: “Não usem nenhum meio de persuasão para induzir aqueles povos a mudar os seus ritos, os seus hábitos, os seus costumes, ao menos que não estejam abertamente contra a religião e os bons costumes. O que existe, de fato, de mais absurdo do que transplantar na China, a França, a Espanha, a Itália ou qualquer outro país da Europa? Não é isto que vocês devem introduzir, mas a fé, que não rejeita os ritos e os costumes de nenhum povo, contanto que não sejam maus, mas quer, ao contrário, salvaguardá-los e consolidá-los [...]” (apud CARLETTI, 2008, p. 27).

¹⁷ “an identity that he might permit reshaping in a Chinese mold, just as he had permitted its reshaping in a Brahman one, but only if this change produced results that were clearly recognizable as Christian.”

termos, produzindo, com isso, uma língua missionária, moldada pelo discurso católico, para fins de cristianização. Esse processo, evidentemente, teve que lidar com a ambiguidade tomada como “risco” tradutório para ambos os lados, da língua-fonte e da língua-alvo. Tratou-se, portanto, de uma cristianização da língua em que a transliteração, no caso chinês, por exemplo, não operou como uma prática neutra e abstrata, mas buscou adentrar o pensamento nativo e encontrar “a melhor forma de transplantar suas ideias [de Ricci] para o corpo da cultura cristã”¹⁸ (BROCKEY, 2014, p. 287).

2.2.2 As traduções

O interesse cristão pelas línguas é, necessariamente, acompanhado por um processo tradutório, uma vez que admite a possibilidade de expressão da mensagem religiosa em todas as línguas, diferentemente do judaísmo e islamismo que assumem uma língua sagrada única: “Muitos textos afirmam que, como o mundo foi criado em hebraico, e a Torá foi dada ao homem em hebraico, a revelação só pode expressar seu sentido integral nessa língua” (DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 171). A língua “sagrada” assume, nesse contexto, um significado ritualístico e simbólico. Embora a tradição hebraica não seja nosso foco, importante mencionar a tradução do velho testamento do hebraico para o grego koiné, atribuída a 70 redatores e, por isso, chamada de Septuaginta, embora tenha sido produzida “ao longo de muitos anos por muitos judeus em Alexandria”¹⁹. Tais traduções do velho testamento tendem a ser versões bilíngues e acompanhadas de comentários (DELISLE; WOODSWORTH, 1998).

No contexto cristão, mencionamos a tradução da Bíblia para o latim, feita por São Jerônimo, denominada *Vulgata* e considerada oficial em 1546 pelo Concílio de Trento; além disso, Jerônimo também deixou uma série de comentários e escritos sobre o processo tradutório. Seu trabalho de tradutor foi reconhecido como sagrado ao ser canonizado no século VIII: “O fato de ter alcançado a santidade pelo seu trabalho projeta uma luz especial sobre o relacionamento entre o tradutor e a divindade” (DELISLE; WOODSWORTH, 1998, p. 179). Assim, dentre as grandes religiões sistematizadas, tem-se aquelas para as quais a tradução não seria um problema teológico ou de conversão, como o cristianismo, o budismo

¹⁸ “the best way for transplanting his ideas [Ricci’s] into the body of Christian culture.”

¹⁹ Informação fornecida pelo professor João Lupi através de e-mail, em 25 de outubro de 2018.

e o hinduísmo, e aquelas para as quais a tradução operaria de forma acessória e comunitária, como o judaísmo e o islamismo. Curiosamente, o monoteísmo cristão não seria um impedimento para um dado plurilinguismo/ polilinguismo cristão, diferente das outras duas religiões monoteístas.

Embora as teorias de tradução subjacentes a essas práticas tradutórias não sejam o foco desta tese, julgo relevante considerar alguns aspectos dessas abordagens. Há teorias que tanto defendem a tradução, como indicam a sua impossibilidade, a depender do conceito de língua em questão. Por um lado, há uma abordagem universalista de língua que defende a existência de uma estrutura subjacente comum a todas as línguas, postulando, assim, que a tradução seria um esforço de busca dos universais linguísticos existentes abaixo da superfície vernacular: trata-se de uma abordagem que “toca de perto a intuição mística de uma fala primeira ou paradigmática perdida”²⁰ (STEINER, 1975, p. 73). Por outro lado, há outra abordagem universalista que advoga a impossibilidade de se alcançar essa estrutura profunda comum, dado seu nível de abstração; trata-se de uma perspectiva que considera a tradução impossível, sendo que o que ocorreria no processo tradutório seria uma convenção aproximativa entre línguas e culturas cognatas (STEINER, 1975). A ideia de que nem tudo pode ser traduzido e que, dessa forma, seria necessário manter a fidelidade da transcrição, mesmo com o risco da incompreensão de uma suposta falsificação posta pela paráfrase, embalou as reflexões de São Jerônimo na sua tradução da Bíblia (STEINER, 1975).

Na antiguidade, as traduções se apoiavam no modelo retórico ou no modelo gramatical, estando o primeiro preocupado com a argumentação persuasiva e o segundo com os comentários e a hermenêutica (COPELAND, 1991). Na tradição romana havia uma aproximação entre a tradução e a imitação, por um lado, e a tradução e o comentário, por outro, revelando duas abordagens de tradução: uma literal, palavra por palavra, e outra mais frouxa, sentido por sentido. Além disso, no processo tradutório havia a questão do prestígio conferido às línguas: na Antiguidade, o grego carregava um prestígio que afetava a sua tradução para o latim, e na Idade Média o latim assumiu o prestígio em relação às línguas vernaculares, o que levou à ideia de tradução como vulgarização (FURLAN, 2005). Essa relação simbólica entre o significado social, político e religioso inscrito nas línguas afetou, também, o imaginário colonial sobre as línguas, o que se identifica nas expressões

²⁰ “touches closely on the mystical intuition of a lost primal or paradigmatic speech”

usadas para definir as línguas não-europeias: línguas exóticas, selvagens, da terra, entre outras designações e avaliações.

Ainda em relação à tradição romana, os modelos da gramática e da retórica subjacentes à prática tradutória sinalizam para uma abordagem teórica e prática, respectivamente. Enquanto a gramática ocupava-se das regras, a retórica ocupava-se dos usos práticos ou do sentido em ação. De forma resumida, a tradução na visão romana “é figurada como um padrão de transferência, substituição e, finalmente, de deslocamento da fonte [...] o objetivo da tradução é reinventar a fonte, de modo que, como na teoria retórica, a atenção esteja focada na produção ativa de um novo texto dotado de seus próprios poderes efetivos”²¹ (COPELAND, 1991, p. 30). Essa relação entre retórica e gramática como modelo tradutório foi herdada pela tradição medieval.

A expansão do Cristianismo instigou a ampla tradução dos textos religiosos, o que levou à emergência de novas categorias avaliativas, como a diferenciação entre tradução sacra, mais literal, e tradução profana, mais solta; as práticas tradutórias passaram, cada vez mais, a ser acompanhadas de comentários (*enarratio*), que abriam espaço para uma certa criatividade (FURLAN, 2005) e controle dos sentidos. No contexto cristão, São Jerônimo produziu a obra *Ad Pammachium de optimo genere interpretandi* (395), com influência até o século XVIII (FURLAN, 2005). Esse texto sinalizava para a maneira como diferentes gêneros literários evocam diferentes abordagens de tradução, sendo que os textos profanos permitiram uma tradução centrada no sentido, e os textos religiosos uma tradução mais literal, respeitando a ordem das palavras. Para Jerônimo, a linearidade dos textos religiosos deveria ser mantida em busca de um significado original: “a própria ordem das palavras na Bíblia é um mistério, e o significado da Escritura não deve ser falsificado pelas liberdades lingüísticas de um tradutor”²² (COPELAND, 1991, p. 53). Essa relação entre procedimentos tradutórios e o gênero religioso afetou, também, os três gêneros mais importantes na prática cristã: hinos litúrgicos, textos narrativos sobre a vida de Cristo e dos santos, e a poesia religiosa, especialmente quando contribuía para o ensino religioso ou a retórica da conversão (DELISLE; WOODSWORTH, 1998).

²¹ “is figured as a pattern of transference, substitution, and ultimately displacement of the source [...] the aim of the translation is to reinvent the source, so that, as in rhetorical theory, attention is focused on active production of a new text endowed with its own effective powers [...]”

²² “the very order of the words in the Bible is a mystery, and the meaning of Scripture is not to be falsified by linguistic liberties of a translator.”

Para Jerônimo, os textos religiosos exigiam uma fidelidade em relação ao texto original, mantendo os sentidos imanentes, diferentemente dos demais textos cujas traduções seguiam uma hermenêutica retórica, em conformidade com as ideias de Cícero (FURLAN, 2005). Cícero faz uso da retórica em sua tradução, priorizando o aspecto semântico à tradução literal, sendo a “língua um possibilitador de diferenças” (FURLAN, 2005, p. 15). Nas palavras de Cícero, em sua *De Optimo Genere Oratorum*:

E não os traduzi como um tradutor, mas como um orador, usando os mesmos argumentos, tanto na sua forma quanto nas suas figuras de linguagem, em termos adequados à nossa cultura. Para tanto, não considerei necessário verter palavra por palavra, mas mantive inteiro o gênero das palavras e sua força expressiva. Não julguei que fosse apropriado contabilizar as palavras para o leitor, mas como que sopesá-las (CÍCERO, 2011, p. 11).

Ressalte-se que Cícero foi tomado como referência de oratória no *Ratio Studiorum*, documento pedagógico dos jesuítas. Exemplificando, na seção destinada às regras do professor de retórica, o documento indica os textos de Cícero, Aristóteles e Quintiliano como referências, sendo que o estilo deveria, prioritariamente, ser inspirado em Cícero, e o conteúdo/erudição deveria constituir-se a partir dos costumes e da história dos povos. Já na seção destinada ao professor de humanidades, a finalidade seria preparar para a eloquência, para a qual se faria necessário o conhecimento da língua, erudição e conhecimento de retórica; novamente, a fonte de inspiração é Cícero: “Para conhecimento da língua, que consiste principalmente na propriedade e riqueza das palavras, explique-se, nas lições quotidianas, dos oradores exclusivamente Cícero [...]” (*RATIO STUDIORUM*, s/p.).

No contexto missionário, as traduções embalsamaram intensamente as práticas jesuíticas para fins educacionais, de pregação e de formação espiritual. Exemplificando, entre 1583 e 1700 foram traduzidas para o chinês cerca de 450 obras europeias, sendo 120 sobre ciência e geografia e 330 sobre religião; das obras religiosas, a mais importante foi a tradução feita pelos jesuítas de trechos da *Summa theologica*, além de várias narrativas sobre a vida dos santos (PO-CHIA HSIA, 2009). No contexto chinês, as traduções seguiram três procedimentos possíveis: tradução feita pelos próprios jesuítas, geralmente de partes de trechos, com comentários;

redação do texto feita por um ajudante chinês a partir de explicações orais dadas pelos jesuítas sobre os textos europeus, sendo que esse material era, posteriormente, analisado conjuntamente; construção de um esboço da tradução pelos jesuítas, com revisão feita por um ajudante chinês (PO-CHIA HSIA, 2009). Dentre tais métodos, o segundo teria sido o mais utilizado, garantindo “a compreensão jesuítica dos textos europeus e o domínio chinês da elegância estilística” (PO-CHIA HSIA, 2009, p. 55-56). A prática tradutória adotada pelos jesuítas na China, especialmente por Ricci, foi acusada por alguns de misturar idolatria e religião por um sistema de “acomodação linguística e cultural”, culminando na controvérsia dos Ritos Chineses (PO-CHIA HSIA, 2009). Tem-se, assim, uma aproximação entre as ideias de adaptação cultural e adaptação linguística, estando ambas sujeitas ao mesmo crivo condenatório ou celebratório, a depender do ponto de vista.

No contexto brasileiro, o padre Antônio Vieira, em seu sermão do rosário XXII (1686-1688, parágrafos IV-VI.), postula as três utilidades de quem reza na língua que conhece, o que justificaria a importância da tradução para as línguas da terra: gosto, fruto e merecimento de Deus. Ao aproximar etimologicamente sabor de *sapere*, Vieira propõe que aquele que conhece a língua que pronuncia e na qual reza experimenta maior sabor: “Isto é o que sucede às que rezam o Breviário na língua que não entendem; mastigam a cera sem nenhum sabor, quando puderam gostar o mel, rezando na sua língua.” Sobre o fruto, Vieira afirma que rezar sem entender o que se diz é orar sem o fruto, que seriam os afetos por Deus e por nós mesmos: “as palavras, cujo sentido não entendemos, não podem excitar nem produzir estes afetos”. Sobre o terceiro elemento, Vieira afirma que só é possível agradar a Deus se aquele que ora compreende a sua oração e seu pedido: “E como as palavras são significativas dos conceitos, e eu, quando pronuncio as palavras que não entendo, não faço conceito do que elas significam, como pode Deus entender o que lhe digo, se eu lho não digo?”. Vieira, portanto, atribui três justificativas para a tradução, sendo que seu argumento recai sobre três gêneros específicos da devoção: hino, salmo e cântico, agrupados no breviário. Por outro lado, neste mesmo texto (parágrafo VII), Vieira expõe duas razões que levaram a Igreja – nas escrituras, missa e sacramentos – a não usar as línguas ditas vulgares, priorizando o latim:

A primeira, pela majestade das coisas Sagradas e culto divino, que nos ouvidos e entendimentos dos rudes podia perder parte da reverência e estimação, e ficar exposto a muitas interpretações, não só

indignas, mas erradas. A segunda, porque sendo a Igreja Católica uma só, também convinha que a língua de que usasse em todas as partes do mundo fosse assim mesmo uma, e essa a mais comum e universal, qual é a latina.

Note-se que a relação entre diversidade e unidade atravessa a questão da tradução. Os motivos para se traduzir ou não, considerando o que deve e pode ser traduzido, são variados, a depender dos interesses e motivações envolvidos, bem como do controle sobre os regimes de significação e de interpretação do texto religioso. Ademais, em termos linguísticos, não se trata, com a tradução, de garantir uma pronúncia ou domínio oral da língua, mas da possibilidade de se acessar a semântica do texto católico: “o sabor da oração não está no que se pronuncia com a língua, senão no sentido e significação do que se pronuncia; não está no que soam as palavras, senão no que se entende debaixo delas: *sub lingua tua*” (VIEIRA, sermão do rosário XXII, IV). Trata-se de uma preferência pela dimensão semântica, o logos, em detrimento da pronúncia, o corpo.

2.2.3 As línguas missionarizadas e os regimes de saber

O pensamento cristão filia-se, de forma geral, à racionalidade greco-latina e à revelação judaica, sendo que as ideias de verdade, conhecimento e linguagem são constitutivas da fé cristã (MUDIMBE, 2003). No início das igrejas cristãs, as questões de predestinação, presciência e da natureza onipresente de Deus motivaram os debates sobre ontologia e gramática (STEINER, 1975).

De forma semelhante, a tradição linguístico-filológica levada a cabo pelos jesuítas ressoa os modelos epistêmicos grego-latinos. A análise linguística jesuítica se inscreveu na tradição filológica, que priorizava os textos escritos e a relação com um sistema de representação gráfica e uma metalinguagem centrada nas gramáticas latinas: “A filologia europeia ocupa um local acadêmico que foi central para legislar as diferenças coloniais e humanas”²³ (ERRINGTON, 2001, p. 20). Sobre essa relação entre o conhecimento linguístico jesuítico e a tradição gramatical greco-latina, o filólogo e foneticista português Aniceto dos Reis Gonçalves Viana afirma (1840-1914): “Quem metodizou e reduziu a regras e normas a gramática japonesa, pautando-a pelas Artes latinas,

²³ “European philology has a place here as an academic venue that was central for legislating colonial and human differences”

foi indubitavelmente o Padre João Rodrigues, jesuíta português...” (in VIEGAS apud GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. XXIII).

No contexto colonial em foco nesta pesquisa, o processo de gramatização das línguas vernaculares – entendida como “o processo que conduz a descrever e instrumentar uma língua na base de duas tecnologias [...]: a gramática e o dicionário” (AUROUX, 2009, p. 65) – se intensificou a partir do século XV com as Descobertas, tendo a Europa sido o centro desse processo. Auroux (2009) problematiza o papel e o interesse da Europa pela gramatização das línguas, quando comparado ao relativo desinteresse de outras civilizações, como a indiana, a chinesa e a árabe, pela gramatização. Sugerimos que esse interesse pelas línguas, ou essa “vontade de saber” sobre as línguas (FOUCAULT, 1999a; SEVERO, 2015), que embalou a gramatização centrada na Europa, tem relação epistemológica e política com o cristianismo. Essa articulação entre a produção de um conhecimento linguístico – pela sistematização na forma de gramática e de letramento – e os regimes de poder institucionalizado pode ser exemplificada pelo papel que a gramática desempenhou na estruturação política de impérios coloniais, a exemplo da Espanha (HANKE, 1959, p. 35)

A conquista final de Granada foi o clímax do longo esforço nacional para estabelecer a hegemonia cristã na Espanha. Este longo trabalho preparou a nação para maiores empreendimentos. Isabel descobriu isto neste mesmo ano, 1492, ao interrogar bruscamente o estudioso Antônio de Nebrija quando este lhe apresentou sua Gramática Espanhola, a primeira gramática escrita numa língua européia moderna: “Para que serve isto?” ao que o Bispo de Ávila respondeu pelo estudioso: “Saiba Vossa Majestade que a língua é o mais perfeito instrumento do império.”

Não por acaso, a resposta dada à pergunta de Isabel – rainha conhecida como “a Católica” – foi concedida por um bispo e não por um gramático, a despeito da proximidade de ambos. Nesta tese, investigo a relação entre essa vontade de saber sobre as línguas e o dispositivo colonial missionário.

Conforme mencionado, a tradição clássica se ocupou da linguagem a partir de dois grandes eixos: a retórica, que trata da forma de manifestação da linguagem espacialmente; e a gramática, que trata do modo de representação da linguagem segundo uma ordenação, na sua

relação com a universalidade. No contexto da universalidade, a língua universal “inventa signos, uma sintaxe, uma gramática, onde toda ordem concebível deve encontrar o seu lugar” (FOUCAULT, 1990, p. 100). Além disso, a tradição clássica esteve ocupada com a questão da origem da linguagem, definindo o signo a partir de dois elementos possíveis: o signo seria natural, operando como reflexo de um espelho; o signo seria convencional, operando por uma articulação entre a palavra e a ideia a partir da convenção humana. A noção de signo, pela diferenciação entre o significante e o significado, e entre o sensível e o intelegível, tem suas raízes em uma metafísica-teológica: “O signo e a divindade têm o mesmo local e a mesma data de nascimento. A época do signo é essencialmente teológica. Ela não *terminará* talvez nunca. Contudo, sua *clausura* histórica está desenhada” (DERRIDA, 2013, p. 16; grifos no original).

A ideia da linguagem como representação do pensamento não significa uma cópia ou uma representação total, uma vez que “precisa dispô-lo parte por parte segundo uma ordem linear” (FOUCAULT, 1990, p. 97), sendo que essa ordem não operaria da mesma forma em todas as línguas. Essa incompatibilidade de sequenciação entre as línguas seria vista, por alguns, como um obstáculo para a tradução, pois as línguas seriam opacas umas em relação às outras. O modelo epistêmico da gramática geral permitiria tanto um acesso a uma dada lógica do espírito, como um exemplo de decomposição do pensamento (FOUCAULT, 1990). Além disso, a tradição ocidental articulou a concepção de linguagem com uma ideia de verdade (mística, religiosa e filosófica):

Deus é talvez menos um além do saber que um certo alguém de nossas frases; e se o homem ocidental é inseparável dele, não é por uma propensão invencível a transpor as fronteiras da experiência, mas porque a sua linguagem o fomenta sem cessar na sombra de suas leis (FOUCAULT, 1990, p. 314).

A linguagem, de alguma forma, se tornou o *locus* de uma verdade metafísica, abstrata e teológica. O período das Descobertas e experiências coloniais, especialmente entre séculos XVI e XVII, foi nutrido pela busca de uma unidade cristã global, a *Orbis christianus*, que articulasse poder temporal e espiritual e estivesse centrada nas mãos do Papa; essa busca por uma unidade persistiu a despeito do surgimento de tratados científicos e do resurgimento do direito romano, a partir do século XIV (HÖFFNER, 1986). A preocupação com o universalismo – que se reflete também nas

questões linguísticas – operou, em grande medida, como pano de fundo da questão colonial, sendo que esta também ajudou a tensinar uma dada unidade cristã: “a unidade do Ocidente [...] recebeu o chamado para a dominação colonial universal, não o “*Orbis christianus*” medievo, mas o Ocidente dos tempos modernos, já trazendo em seu bojo o germe da desunião” (HÖFFNER, 1986, p. 46).

Acredito que a “laicização” do conceito de linguagem não ocorreu, mesmo no campo linguístico moderno. As heranças greco-latinas reinterpretadas pela tradição cristã – a exemplo das gramáticas jesuíticas, do interesse jesuítico pela linguagem e da relação entre linguagem e verdade – ressoam nas concepções modernas de linguagem. Talvez, um caminho para se colocar a questão da laicização das políticas linguísticas seja colocar o problema do transcendental que “significa, em última análise, perguntar o que quer dizer ‘possuir uma faculdade’, qual é a gramática do verbo ‘poder’. E a única resposta possível é uma experiência da linguagem” (AGAMBEN, 2014, p. 15). Nesta tese, busco, na medida do possível, pôr em relação a dimensão conceitual da linguagem e a experiência da linguagem. Assim, pretende-se compreender de que maneira a relação dos jesuítas com a linguagem se configurou em uma experiência com implicações políticas e éticas.

Mais especificamente sobre o contexto intelectual jesuítico, tratou-se de um período marcado pelo pensamento escolástico, com a intensa produção de gramáticas especulativas, que adotavam o modelo greco-latino a partir da filosofia escolástica. Esse pensamento sofreu influência das ideias de Aristóteles, mediadas por Tomás de Aquino (1225-1274) e pelas traduções árabes, especialmente de al-Farabi (870-950) e Averróis (1126-1198). De forma geral, a escolástica esteve em diálogo com o platonismo e o aristotelismo e pode ser compreendida como “um conjunto de doutrinas, opiniões e métodos que se desenvolveram nas universidades medievais” (LUPI, 2013, p. 172), estando amplamente preocupada com o rigor do método e a questão pedagógica (SANTOS, 2013). A escolástica dialogava estruturalmente com alguns métodos expositivos e argumentativos clássicos – como a maiêutica, o diálogo e o tratado, típicos do período grego –, além de métodos práticos desenvolvidos no contexto romano e voltados para uma escolarização do saber através de duas formas, o número e a palavra; posteriormente, o Cristianismo tanto incorporou tais métodos, como os elaborou na forma da apologética e da exegese (LUPI, 2013; DE LIBERA, 1990). Na escolástica, o tratado, ou *suma*, ocupou lugar primordial dentre os métodos argumentativos, orientando-se por uma linguagem clara, sistemática, linear e organizada. Além da *suma*, havia a prática do diálogo e do debate, sendo que, de forma

geral, “a escolástica fez-se à base de gramática” (LE GOFF, 2006, p. 118). A escolástica dividiu-se em quatro períodos (SANTOS, 2013): medieval (IX ao XV), segunda escolástica (XVI e XVII), decadência (XVIII) e neoescolástica (XIX-atualidade), sendo Tomás de Aquino (1225-1274) a referência principal.

Tomás de Aquino, um dos principais representantes desse período, produziu algum conhecimento sobre a linguagem, articulando-o mais com as verdades abstratas do que “com o contingente, com o movente, o evolutivo” (LE GOFF, 2006, p. 147). Exemplos de sua concepção de linguagem podem ser identificados nos excertos da sua *Suma Teológica* (1265-1274), sumarizados abaixo:

- (i) a relação entre língua e modo de expressão;
- (ii) a existência de formas de aprendizagem da língua;
- (iii) a diferença entre tipos de língua (fala) e a interpretação das línguas (sentido); e a relação entre graça, doação da fé, conhecimento de línguas e da interpretação;
- (iv) a relação entre o uso das línguas e a perfeição do conhecimento;
- (v) o conhecimento potencial que Deus teria de todas as línguas, embora Ele tenha a enunciado em apenas uma;
- (vi) a concepção de que o direcionamento mental para Deus seria melhor do que o direcionamento pelas palavras;
- (vii) a doação do dom do conhecimento das línguas para os apóstolos com fins de ensinamento em outras nações, diferente de Deus que não teria a necessidade de falar várias línguas;
- (viii) a ideia de que o conhecimento divino teria sido ensinado em parábolas para a multidão, enquanto a verdade “nua” teria sido ensinada apenas aos discípulos.

Identifica-se a ideia de que a heterogeneidade linguística não tem relação com Deus (uno), mas com uma dimensão prática vinculada à expansão da fé pelos profetas (plural); ideia semelhante é ratificada por Agamben (2010, p. 55), ao afirmar que “a heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática”. A heterogeneidade linguística não seria um problema, pois estaria vinculada à dimensão prática da expansão da fé e não ontológica de afirmação do ser. Seguem os trechos da *Suma*²⁴ comentados acima:

²⁴ Uma versão da *suma teológica* em português pode ser consultada em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>

Questão 29: Das Pessoas divinas.

Art. 3 — Se deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa.

[...]

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO – Pois, se a Deus somente devêssemos aplicar necessariamente as palavras que dele diz a Sagrada Escritura, seguir-se-ia que nunca poderíamos falar de Deus em língua diversa daquela em que primeiro foi transmitida a Escritura do Velho e do Novo Testamento. Ora, a necessidade de disputar com os heréticos obrigou a fé antiga a buscar novos nomes aplicáveis a Deus. E nem tal novidade se devia evitar, que não é profana, por não se desviar do sentido das Escrituras. Pois, o Apóstolo ensina que devemos evitar as palavras de novidade profana.

Questão 93: O fim da produção do homem, na medida em que ele é “imagem e semelhança de Deus”.

Art. 7 – Se a imagem de Deus está na alma atualmente.

[...]

RESPOSTA À TERCEIRA [OBJEÇÃO] – [...] Mas como, segundo ele próprio o diz, o verbo aí não pode estar, sem um pensamento atual, pois, pensamos em tudo o que dizemos, ainda que seja por aquele verbo interior, que não pertence à língua de nenhum povo, é antes por aquelas três potências que a imagem é conhecida, a saber, pela memória, pela inteligência e pela vontade.

Questão 111: Da divisão da graça.

[...]

Art. 4 — Se o Apóstolo divide convenientemente a graça gratuita

[...]

RESPOSTA À TERCEIRA [OBJEÇÃO] — A graça das curas distingue-se do poder geral de fazer milagres [...] Semelhantemente, falar várias línguas e interpretar as palavras têm certa eficácia especial para despertar à fé. E por isso se consideram como especiais graças gratuitas.

Questão 176: Da graça das línguas.

Em seguida devemos tratar das graças gratuitas relativas à língua. E primeiro, da graça das línguas.

Segundo, da graça de falar com sabedoria ou com ciência.

Art. 1 – Se os que alcançaram o dom das línguas falavam todas as línguas.

[...]

RESPOSTA À SEGUNDA [OBJEÇÃO] – Bem podiam ambas as coisas se darem: serem os apóstolos, falando uma só língua, entendidos de todos; ou falarem as línguas de todos. Contudo era mais conveniente falarem eles as línguas de todos; porque a perfeição da ciência deles exigia não somente o falarem, mas ainda o poderem entender a fala dos outros. Mas se todos entendessem a língua única, que os discípulos falassem, sê-lo-ia pela ciência dos que lhes entendessem a fala, ou uma como ilusão, pela qual as palavras dos discípulos chegassem aos ouvintes em sentido diferente daquele com que foram proferidas. Por isso a Glosa diz que por um milagre maior começaram a falar em várias línguas. E Paulo diz: Graças dou ao meu Deus, que falo todas as línguas que vós falais.

Art. 2 – Se o dom das línguas é mais excelente que a graça da profecia.

[...]

RESPOSTA À SEGUNDA [OBJEÇÃO] – Pelo dom da profecia o homem ordena a sua mente para Deus; o que é mais nobre do que ordenar-se para ele por meio das línguas.

RESPOSTA À TERCEIRA [OBJEÇÃO] – [...] O dom das línguas, porém chega ao conhecimento particular das palavras humanas. Por isso não repugna à imperfeição desta vida o ser ela possuída perfeita e habitualmente.

RESPOSTA À QUARTA [OBJEÇÃO] – A interpretação das palavras pode ser reduzida ao dom da profecia, porque ilumina a mente para entender e expor todas as obscuridades da linguagem, resultantes quer da dificuldades inerentes às coisas significadas, quer das palavras mesmas desconhecidas, que são faladas ou ainda das imagens das coisas referidas, como se lê na Escritura: De ti ouvi eu dizer que tu podes interpretar as coisas obscuras e desembulhar as implicadas. Por onde, a interpretação das palavras

é superior ao dom das línguas, como claramente o diz o Apóstolo: Maior li o que profetiza que o que fala diversas línguas a não ser que também ele interprete. Mas, a interpretação das palavras o Apóstolo a propõe ao dom das línguas, porque ela também se estende à interpretação dos diversos gêneros de línguas.

Questão 177: Da graça gratuita que consiste na palavra.

Em seguida devemos tratar da graça gratuita que consiste no discurso, da qual diz o Apóstolo: A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, a outro a palavra da ciência.

Resumindo, as produções linguísticas do contexto colonial acionam algumas orientações teóricas: (i) a língua como espelho do pensamento, em que categorias linguísticas refletiriam as categorias mentais, tal qual modelos universalistas da gramática geral em diálogo com a tradição greco-romana; (ii) a língua como um sistema comparável a outros sistemas e passível de ser codificada tal qual pregava a perspectiva filológica e comparada – seguindo uma linhagem monogenética ou poligenética; (iii) uma articulação entre a língua e o espírito do povo/nação; (iv) a língua como uma criação divina, na qual a palavra de Cristo deveria ser decodificada; nesse contexto, “a mão de Deus (os missionários argumentavam) poderia possivelmente ser vislumbrada mais diretamente em uma língua africana do que em uma europeia, na qual o artifício humano teria desempenhado um papel mais importante”²⁵ (IRVINE, 1993, p. 37).

No contexto jesuítico brasileiro, Antônio Vieira ratifica a concepção de língua atrelada a uma dada representação mental, sendo que a expressão verbal da ideia seria um ato mecânico, submetido ao pensamento. Exemplificando, em seu sermão da sexagésima (1655, VII), Vieira propõe a relação entre língua e pensamento nos seguintes termos:

Veio o Espírito Santo sobre os Apóstolos, e quando as línguas desciam do Céu, cuidava eu que se lhes haviam de pôr na boca; mas elas foram-se pôr na cabeça. Pois por que na cabeça e não na boca, que é o lugar da língua? Porque o que há-de dizer o

²⁵ “the hand of God (the missionaries argued) might possibly be glimpsed more directly in an African language than in a European one where human artifice would have played a greater role”

pregador, não lhe há-de sair só da boca; há-lhe de sair pela boca, mas da cabeça.

Outro ponto a salientar no regime de saber inscrito nas práticas epistêmicas jesuítas é a centralidade conferida à escrita fonética (baseada no alfabeto latino) nas representações do que conta como língua. Tratou-se de uma forma de etnocentrismo que articulou o conceito de escritura, a metafísica, o *logos* e o modelo de cientificidade conferido pela lógica como lugares da verdade, em que “a escritura *compreenderia* a linguagem” (DERRIDA, 2013, p. 8; grifo do autor). Haveria dois tipos de escritura: uma boa, natural, universal, intemporal e inscrita na alma; e outra má, superficial, finita, sensível, corpórea, fruto da técnica e da produção humana. A primeira seria acessível, apenas, por meio da metáfora (DERRIDA, 2013).

Salienta-se que no pensamento clássico, as noções metafísicas de verdade estão ligadas à ideia de *logos*; e o *logos* está fortemente atrelado de forma hierárquica à *phoné*: para Aristóteles, os sons da voz são símbolos da alma e as palavras escritas são os símbolos das palavras enunciadas (DERRIDA, 2013). Assim, a distinção entre língua e fala foi constitutiva da lógica ocidental, desde Aristóteles até Wittgenstein (AGAMBEN, 2005). Para Aristóteles, o que na voz humana articula a sua passagem da voz animal ao *logos* – ou da natureza à *pólis* – “são os *gramata*, as letras [...] a letra é aquilo que ocupa desde sempre o hiato entre *phoné* e *logos*, a estrutura original da significação” (AGAMBEN, 2005, p. 15-16). O sujeito é lançado para a experiência da linguagem ao ocupar esse hiato, esse espaço vazio, e isso torna possível uma comunidade e uma vida ética (Agamben, 2005). Logocentrismo e fonocentrismo estariam, portanto, articulados. Nesta pesquisa, interessa a relação entre logocentrismo e fonocentrismo nos contextos de línguas não-latinas e ágrafas, em que o alfabeto latino foi utilizado como modelo de transcrição da língua falada: “Somente a escrita alfabética pode, efetivamente, criar a ilusão de ter capturado a voz, de tê-la compreendido e inscrito nos *grámmata*” (AGAMBEN, 2005, p. 69).

O papel das missões cristãs na inscrição do letramento alfabético em contextos não-europeus, como regiões africanas, latino-americanas e asiáticas, tem sido amplamente debatido e problematizado pela Linguística Colonial e Linguística Missionária, especialmente sinalizando para o papel ambivalente, em termos políticos, dessa inscrição. Mais especificamente, o letramento aqui se refere à leitura e escrita de um sistema simbólico constituído linearmente por letras. Essa concepção de língua, centrada na relação fonema-grafema, ajudou a

constituir representações sobre as sociedades ditas não-letradas alfabeticamente. Ademais, o prestígio cultural e político da grafia alfabética em relação a outros modos de representação gráfica da língua ajudou a invisibilizar outras maneiras possíveis de articulação entre leitura-escrita-linguagem, embora imagens, rituais, arquitetura e gestos religiosos, entre outros, também tenham contribuído com as práticas de leitura e escrita do universo simbólico cristão no processo de cristianização. O uso do letramento – grafema-fonema – para fins religiosos, seja no contexto cristão ou islâmico, ajudou a articular um sentido colonial de língua com a ideia de religião:

Essas visões missionárias de alfabetização e religião não apenas criaram suas próprias versões da realidade social, mas também investiram o alfabeto latino e árabe (e suas ortografias) com indexicalidades específicas ou imagens culturais de “modernidade”, “clareza”, “razão”, como opostos aos sistemas de crença e conhecimento pré-cristãos e pré-islâmicos.²⁶ (ABDELHAY; ASFAHA; JUFFERMANS; 2014, p. 5).

Essa inscrição do letramento alfabético pela via discursiva cristã, além de construir representações sobre o que conta como língua, também gerou reações locais a essas representações, como a criação de sistemas de escrita africanos e indígenas²⁷ ou a apropriação da escrita alfabética

²⁶ “These missionary views of literacy and religion not only created their own versions of social reality, they also invested the Latin and Arabic script (and their orthographies) with specific indexicalities or cultural images of “modernity”, “clarity”, “reason”, as opposed to pre-Christian and pre-Islamic belief and knowledge systems.”

²⁷ A legitimação de sistemas de representação gráfica diferentes do modelo latino e árabe ocorre em poucos contextos africanos. Por exemplo, atualmente apenas a Etiópia, Eritreia e o Marrocos concederem status oficial a modelos de escrita não-latina e não-árabe, como o uso de *Ge'ez* e do *Amharic* nos dois primeiros países e do *Tifinagh*, língua dos Berbers, em Marrocos (ABDELHAY; ASFAHA; JUFFERMANS, 2014). Ressalta-se que a língua *Ge'ez*, na Etiópia, é amplamente usada no contexto cristão, seja oralmente ou na modalidade escrita. Pode-se mencionar, também, a criação recente do alfabeto *N'ko* para línguas mandês na Guiné, Costa do Marfim e Mali; e, no século XIX, do alfabeto *Vai*, na Libéria, inspirado na representação da língua indígena Cherokee dos Estados Unidos. A invenção moderna dessas representações gráficas, que são alfabéticas e silábicas, se insere tanto em um movimento de revitalização étnica na África, como em movimentos de Cristianização, ou de ambos (UNSETH, 2011). Mais de dez representações alfabéticas ou silábicas foram criadas na África Ocidental moderna, e muitas dessas criações são reivindicadas como fruto de inspiração divina ou mágica (UNSETH, 2011), reforçando uma dimensão mística ou religiosa existente na concepção de língua.

para fins políticos locais (HANKS, 2015; ABDELHAY; ASFAHA; JUFFERMANS, 2014; NEWMANN, 2015). Ademais, é preciso considerar que não se trata “apenas” da inscrição de um modelo de representação estrutural em que um sistema gráfico representa um sistema sonoro (e vice-versa), mas da inscrição de discursos religiosos e não-religiosos centrados no universo simbólico europeu em contextos colonizados; e vice-versa, considerado os devidos embates, interesses e assimetrias.

Evidentemente, o conceito do que conta como “europeu” não é homogêneo; nesta pesquisa, foco o universo simbólico cristão-jesuítico atrelado, principalmente, ao mundo político e cultural português e ibérico dos séculos XVI, XVII e XVIII. A inscrição do alfabeto nos contextos coloniais implica, além de uma reificação e nomeação do conceito de língua (ABDELHAY; ASFAHA; JUFFERMANS, 2014), “uma maneira de olhar, no caso da leitura; um modo de fonação guiado por signos gráficos, no caso da leitura oral; e um conjunto de gestos precisos, no caso da escrita. O gênio da tecnologia alfabética está na coordenação dessas quatro dimensões”²⁸ (HANKS, 2015, p. 665). Aliás, não por acaso, os africanos e indígenas latino-americanos ainda são referendados, muitas vezes, como analfabetos e iletrados, significando, muitas vezes, ignorantes ou infantis. Diante desse contexto, as línguas têm sido vistas como invenções históricas e políticas, especialmente quando considerado o contexto colonial (MAKONI; PENNYCOOK, 2006).

Contudo, tais modos de produção de sentidos, na relação com uma representação alfabética, foram também usados de forma subversiva para fins políticos e sociais, a exemplo do uso da escrita pelo povo guarani como forma de contestação e negociação política com a Espanha no século XVIII, no contexto das missões e guerras guaraníticas: “Durante o período de conflito, os guaranis escreveram muito, e os documentos produzidos permitem repensar as relações estabelecidas com o passado missioneiro e o território oriental” (NEWMANN, 2015, p. 100). Tratou-se de uma forma de apropriação da escrita para além dos fins religiosos, incluindo finalidades políticas, diplomáticas e, inclusive, de registro da própria história pelos guaranis, a exemplo do uso de bilhetes, relatos pessoais, cartas, diários, narrativa histórica, entre outros.

²⁸ “a way of looking, in the case of reading; a way of phonating guided by graphic signs, in the case of oral reading; and a set of precise gestures, in the case of writing. The genius of the alphabetic technology lies in its coordination of these four dimensions.”

2.3.4 As línguas missionarizadas e os regimes de poder

Assumo que as línguas são tomadas como *locus* de inscrição de significados sociais, culturais, religiosos, políticos, econômicos, identitários, entre outros, tornando-se um signo poderoso na construção, legitimação e/ou subversão de políticas linguísticas e de relações entre sujeitos e comunidades. No contexto colonial, considero que as “línguas têm sido, ao longo da história humana, zonas de silêncio para outros homens e navalhas de divisão”²⁹ (STEINER, 1975, p. 56). Essa articulação entre língua e jogos de poder tem sido amplamente tematizada por diferentes orientações teóricas e políticas, como a Linguística Colonial e a Política Linguística Crítica (SEVERO; MAKONI, 2015; DEUMERT, 2010; MAKONI; PENNYCOOK, 2006; MAKONI; MEINHOF, 2004; IRVINE, 2008; MARIANI, 2006; FARDON; FURNISS, 1993, PHILLIPSON, 1992), a exemplo da reflexão de Errington (2001, p. 20), em seu texto sobre Linguística Colonial: “[...] representações sobre a estrutura linguística e os interesses coloniais se moldaram e se capacitaram mutuamente”³⁰. Nesta tese, dialogo com tais autores no que tange à relação entre poder e língua; por outro lado, busco também compreender a relação entre e religião e língua, seja em termos políticos, seja em termos éticos ou subjetivos.

Para problematizar a relação entre língua e regimes de poder no contexto colonial missionário, recorro aos escritos de Mudimbe (2003), Todorov (2014), Cooper e Stoler (1997), Fardon e Furniss, (1993), Irvine (2008), Makoni e Meinhof (2004), Errington, (2001). Tais reflexões perpassarão a tese, em diferentes momentos, tematizando, por exemplo, a maneira como as línguas – ou um dado conhecimento sobre a língua – estiveram a reboque da construção e legitimação de hierarquias e assimetrias entre povos e sujeitos falantes. Levo em conta, também, a articulação do discurso missionário com interesses políticos e econômicos, afinal, “foi em nome de Deus que o Papa considerou o planeta seu direito e criou os princípios básicos da *terra nullis* (terra de ninguém), o que priva os nativos não cristãos do direito a uma existência política autônoma [...]” (MUDIMBE, 2003, p. 68).

Juntamente com o missionário, outros agentes coloniais foram o explorador e o soldado, sendo que o primeiro é tomado como signo

²⁹ “languages have been, throughout human history, zones of silence to other men and razor-edges of division”

³⁰ “representations of linguistic structure and colonial interests shaped and enabled each other”

principal da ação colonial devido a sua devoção aos pilares do colonialismo, que foram as ideias de civilização, cristianização e progresso (MUDIMBE, 2003). Tais ideias estiveram aproximadas nos discursos missionários que, embora sejam tomados como um bloco discursivo, compreendem também singularidades em relação aos diferentes contextos e sujeitos envolvidos, a exemplo da teoria da adaptação de missionários jesuítas na Ásia, que foi defendida por alguns e amplamente contestada por outros. Isso significa que a prática colonial não é homogênea ou dicotômica, mas complexa e variada, produzindo signos ambivalentes e contraditórios:

As dicotomias coloniais de governante e governado, branco e negro, colonizador e colonizado refletem apenas parte da realidade na qual as pessoas vivem [...] essas dicotomias exigiram muito trabalho para serem sustentadas, eram precariamente seguras e foram continuamente subvertidas³¹ (COOPER; STOLER, 1997, p. 34).

Busco atentar para as complexidades dos jogos coloniais de poder envolvendo os missionários jesuítas e suas relações com outras ordens religiosas, com o poder português, com a sede da Igreja católica, com outros jesuítas, com os sujeitos locais – indígenas, africanos, etc. –, com os agentes de poder econômico no Brasil e na África e, inclusive, consigo mesmos. Trata-se de uma trama complexa que faz com que a relação dominador vs. dominado seja relativizada diante da dinâmica local e dos sujeitos envolvidos. Não pretendo, contudo, rastrear essa complexidade, mas sim localizá-la como constitutiva do papel simbólico atribuído às línguas e discursos nos jogos de poder.

De forma geral, o discurso missionário se caracteriza por três abordagens: contestação e recusa das religiões primitivas, demonstração do pensamento cristão para fins de convencimento, e imposição das regras para os convertidos (MUDIMBE, 2003). Tais abordagens eram feitas, de forma geral, nas línguas locais. Além disso, há que se considerar que essas abordagens também foram atravessadas por adaptações e ajustes ao pensamento local, produzindo a emergência das ideias de um cristianismo africano, cristianismo bantu, cristianismo indígena,

³¹ “colonial dichotomies of ruler and ruled, White and black, colonizer and colonized only reflect part of the reality in which people lived [...] these dichotomies took hard work to sustain, were precariously secured, and were repeatedly subverted.”

cristianismo brasileiro. Trata-se, contudo, de um vocabulário moderno que sinaliza para formas de evangelização, como “africanização, indigenização, naturalização, adaptação do Cristianismo” (MUDIMBE, 2003, p. 80). As adaptações cristãs tendem a ser vistas como ajustes que beneficiaram o cristianismo, reforçando a sua superioridade e domínio (MUDIMBE, 2003).

A conversão se tornou uma metáfora unívoca e poderosa no contexto colonial africano e brasileiro: “Todos os missionários, independentemente das suas denominações, operam de acordo com o mesmo cânone da conversão” (MUDIMBE, 2003, p. 76). Reconheço, contudo, que é impossível averiguar em que medida a conversão, enquanto experiência subjetiva, efetivamente ocorreu. Cabe averiguar o modo como a retórica da conversão integrou o dispositivo missionário, elencando alguns elementos como signos da conversão, tais como: o batismo, com a alteração do nome; o monoteísmo, com a renúncia da prática de adoração de divindades e imagens; e a monogamia, com a renúncia da poligamia; entre outros. Uma ideia mais alargada de conversão também compreende a conversão da fala para a escrita e do estrangeiro para o compreensível, frutos da relação entre “tecnologia (letramento), razão e fé”³² (ERRINGTON, 2001, p. 21).

Entendo a conversão como um processo de reconhecimento da humanidade do outro a partir de um modo de representação próprio (MBEMBE, 2001); ou o modo pelo qual a humanidade alheia/estrangeira – que beira o “não-humano” – se torna própria, assimilável, aceitável e reconhecível. Assumo, todavia, que a retórica da conversão não deve ser tomada como símbolo principal das narrativas coloniais, uma vez que ela tende, juntamente com a retórica da escravatura, do apartheid e da colonização, a pouco se ocupar das “modalidades de reinvenção da convivência em uma situação na qual [...] todas as evidentes aparências de uma vida humana possível pareciam inexistir, e o que parecia ser política tinha mais a ver com o poder de destruir e de lucrar, do que com qualquer tipo de filosofia de vida ou razão” (MBEMBE, 2001, p. 180-181). Nesta tese, exploro o lugar conferido pelas línguas nos discursos e práticas da conversão religiosa, considerando tanto a dimensão da representação da humanidade do outro a partir de uma lógica própria, como as formas possíveis de exercício da política pelos envolvidos nesse processo. Trata-se de pensar como a dimensão política é posta em funcionamento, fazendo com que a violência e a vitimização não sejam as únicas vias possíveis de análise da dinâmica colonial.

³² “technology (literacy), reason, and faith”

A retórica da conversão agenciou uma série de denominações identitárias que visavam legitimar a inscrição dos sujeitos nas práticas de conversão. Tais denominações incluíram as ideias de selvagem, primitivo, canibal, pagão, nu, natural/natureza, ou o uso de termos negativos para designar uma falta, como ausência, inexistência, incapacidade, simplificação, imperfeição, ingenuidade etc. (MUDIMBE, 2003; IRVINE, 1993). Além disso, as denominações etnolinguísticas também operaram como categorias identitárias, articulando uma relação entre etnia/tribo e língua, e estabelecendo novas formas de identidade grupal, muitas vezes diferentes das alianças baseadas em outros critérios. O uso de categorias étnicas para definir as línguas remonta a um processo de invenção de unidades linguísticas, amplamente praticada no contexto missionário, em que as práticas linguísticas foram codificadas em unidades linguísticas e étnicas, atribuindo-se a um dado agrupamento de pessoas características linguísticas e étnicas que, muitas vezes, eram inexistentes antes dessa prática (MAKONI; PENNYCOOK, 2006; IRVINE, 1993).

Por exemplo, as línguas africanas zulu e xhosa foram sistematizadas como diferentes, embora sejam línguas mutuamente compreensíveis; outro exemplo é o uso genérico do termo “iorubá” para designar uma complexidade linguística, discursiva e identitária existente na África ocidental (Irvine, 1993). Subjacente à relação entre língua e etnicidade existente no termo “etnolinguístico” está um conceito de língua que atrela língua e pensamento ou, em termos políticos, língua e nação/espírito de uma nação, o que tornou a língua um instrumento importante para diagnosticar a origem e história dos povos, especialmente no enquadramento epistemológico a partir do século XVIII, com a consolidação das tradições filológicas e estudos comparados e genéticos (Irvine, 1993). Embora o enfoque da tese não seja o modelo epistêmico dos séculos XVIII e XIX, considero que os séculos anteriores contribuíram para a consolidação dessa perspectiva de língua que foi constitutiva da emergência da Linguística como um campo moderno do saber.

Além disso, o domínio das línguas – europeia ou a língua local de conversão – operou como signo de diferenciação e hierarquização social; por exemplo, os jesuítas que dominavam alguma língua local, o tradutor local ou os sujeitos africanos ou indígenas que conhecessem línguas europeias assumiam alguma distinção social (ERRINGTON, 2001). Distinção social também era atribuída àqueles com domínio do letramento, em que o código escrito – pelo uso do alfabeto latino – assumia um significado de prestígio em relação a outras formas de

representação linguística. Por outro lado, o conhecimento de línguas e o acesso ao letramento também foram usados como forma de resistência e de subversão por parte dos sujeitos não-europeus.

Outro exemplo de relação entre língua e poder foi a territorialização linguística. No caso dos jesuítas no contexto colonial português, muitos deles eram portugueses, o que estabelecia uma articulação entre o uso da língua portuguesa, a dominação espacial e o poder político. A língua portuguesa, nesse contexto, foi tomada como um signo de demarcação simbólica e territorial dos espaços africanos e latino-americanos. Como exemplo da relação entre a Igreja e a política de demarcação territorial, o Papa Alexandre VI estabeleceu a Bula *Inter Coetera* (1494), que dividia o “Novo Mundo” entre Espanha e Portugal. Além disso, o padroado fomentava a aliança entre o poder do rei e a religião, priorizando missionários portugueses a serviço tanto da cristianização como de uma portugalização. Foi assim que “Estados coloniais e jurisdições missionárias compartilharam uma lógica territorial que foi inscrita de maneira semelhante no trabalho linguístico colonial”³³ (ERRINGTON, 2001, p. 24).

Uma vez apresentada essa visão panorâmica, a seguir exemplifico algumas práticas linguísticas jesuíticas em sua articulação com o conhecimento produzido sobre as línguas.

2.3 PRÁTICAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS JESUÍTICAS

Os jesuítas atuaram como pregadores, confessores e professores (ARNAUT; RUCKSTADTER, 2002) no contexto colonial. Além dessas três funções, houve também a prática dos exercícios espirituais na formação individual dos jesuítas, em conformidade com as exigências das *Constituições*. Essas quatro formas de atuação engendraram uma série de modos de comunicação social – os gêneros discursivos. Tais gêneros caracterizam formas relativamente estáveis de interação verbal vinculadas a diferentes esferas humanas; os gêneros são formados por três elementos interligados: a estrutura composicional, o estilo e o tema, que se configuram em função do projeto discursivo dos sujeitos (BAKHTIN, 1952-1953). Com vistas à análise da heterogeneidade envolvendo as práticas discursivas dos jesuítas – naquilo que diz respeito ao papel da língua –, agrupo os gêneros discursivos jesuíticos em quatro formas de

³³ “Colonial states and missionary jurisdictions thus shared a territorial logic that was similarly inscribed in colonial linguistic work.”

atuação: a pregação/evangelização, a confissão, o ensino e a formação individual. Compreendo que outras práticas discursivas podem estar excluídas do agrupamento proposto, como os gêneros administrativos e institucionais. O recorte, contudo, tem como objetivo colocar em tela as práticas discursivas que, de certa maneira, mobilizaram a relação dos jesuítas com as línguas locais (línguas “da terra”) dos povos a serem cristianizados.

Trabalhos de classificação das produções discursivas jesuíticas a partir de uma perspectiva de “gêneros comunicativos” já foram feitos, como o livro organizado por Chinchilla e Romano (2008). A abordagem dessa obra está centrada em uma perspectiva funcional e historiográfica dos gêneros, a partir de uma análise do seu papel retórico, no sentido de persuasão e convencimento. Nessa direção, Zerón e Gonzáles (na mesma obra, 2008) sinalizam para a existência, nos textos legais jesuíticos, de um modelo argumentativo centrado na escolástica. Outros gêneros analisados por esses autores incluem crônicas, imagens, hagiografias, doutrinas, catecismos, textos escolares e sermões. Esta tese, diferentemente, busca relacionar aspectos textuais e estilísticos sem vinculá-los a uma perspectiva funcional, mas sim discursiva. Além disso, considero os gêneros discursivos como práticas comunicativas atreladas a diferentes esferas ideológicas da ação jesuítica, em diálogo com a proposta de Bakhtin (1952-1953).

A discussão nas subseções a seguir será organizada em relação a quatro instâncias discursivas, cada qual mobilizando uma série de práticas vinculadas a modos específicos de subjetivação. Veremos que, muitas vezes, os limites que definem as quatro instâncias são porosos e tênues, como as esferas educacionais (educação dos povos indígenas) e da pregação. Nosso exercício analítico de categorização inclui a seguinte distribuição, de acordo com a finalidade discursiva dos gêneros:

- (i) esfera da pregação: catecismos, sermões, doutrinas cristãs, peças religiosas, homilias, evangelhos, manual de sacramentos, orações, poemas, hinos e cantos religiosos;
- (ii) esfera da confissão: confissões e manuais de sacramento;
- (iii) esfera da educação: gramáticas, dicionários, cartilhas, manuais, poemas, cantos religiosos, hinos, peças de teatro e doutrinas da forma de diálogos, *Ratio Studiorum*;
- (iv) esfera da formação individual: práticas espirituais diárias, biografias de santos e de Cristo, cartas.

Para fins desta tese, serão enfocados as gramáticas e os catecismos, por desempenharem um papel relevante na configuração de uma dada representação de “língua da terra”. Também menciono o papel das cartas

na configuração de representações sobre as línguas, e da confissão na sua relação com os intérpretes e a oralidade. O enfoque aqui é atentar para as formas de discursivização e apreensão das línguas consideradas indígenas/locais/da terra, e para os modos de subjetivação jesuítico em sua relação com a experiência da linguagem.

2.3.1 Esfera da pregação

Os gêneros discursivos vinculados às práticas religiosas de pregação são estrutural e estilisticamente heterogêneos, envolvendo: catecismos, sermões, doutrinas cristãs, peças religiosas, homilias, evangelhos, manual de sacramentos, orações, poemas, hinos e cantos religiosos. Dentre esses gêneros, exemplificam-se os catecismos, cuja publicação foi fortemente motivada pelo Concílio de Trento (CASIMIRO, 2007). No contexto colonial brasileiro, para mencionar alguns casos, o Padre Leonardo Vale traduziu o Catecismo de Marcos Jorge para o tupi (1574); Antônio de Araújo traduziu o *Catecismo na lingoa brasilica, no qual se contem a summa da doutrina christã* (1618); Luiz Vincêncio Mamiani redigiu o *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1698); Manuel de Lima escreveu o *Catecismo na língua dos Ardas* (1708); e Antônio Vieira traduziu os catecismos para cinco línguas indígenas – língua geral da Costa do Mar, língua dos Nheengaíba, Boca, Juruna e Tapajós (DAHER, 1998; CASIMIRO, 2007). No contexto africano vinculado à colonização portuguesa, em 1642 o catecismo *Gentio de Angola* foi impresso em Portugal em quimbundo, uma língua bantu de Angola; e em 1624 a *Doutrina Christã* foi escrita em uma língua do Congo (HURSKAINEN, 2003).

Ilustrando o papel importante do conhecimento da língua local, Mamiani (1698, s./n.) defende em seu catecismo escrito em língua kiriri (povos localizados na região de Sergipe) que:

Para usar com propriedade desse Catecismo, & para ter entendido dos Indios, he muito necessario saber pronunciar os vocabulos, & para isso declararei aqui brevemente humas regras necessárias, reservado o mais para a Arte da língua.

Nesse catecismo, Mamiani utiliza a estrutura de diálogos, próxima ao contexto da oralidade, criando um efeito didático. O texto se estrutura em três partes: a primeira dedicada às orações, a segunda com enfoque

nos sacramentos e mandamentos, e a terceira com instruções para o catequisador. Ressalta-se que Mamiani também tinha um objetivo pedagógico de ensinar aos missionários o uso da língua indígena no contexto da evangelização e apresenta, também, instruções sobre especificidades da pronúncia kiriri.

A esfera religiosa da pregação jesuítica deve ser vista em relação às práticas de evangelização que foram fortemente afetadas pela relação entre oralidade e letramento, uma vez que o domínio das línguas locais pelos missionários para fins de evangelização tornou-se necessário. Assim, o processo de aprendizagem de uma língua estrangeira (local) e a “qualidade” da evangelização estiveram fortemente imbricados.

Os missionários tiveram que aprender as línguas locais através da comunicação com os povos “nativos”, em que a oralidade privilegiava os falantes locais, pois eram considerados autoridade linguística diante da falta de conhecimento dos missionários, conforme atesta Gilmour (2007, p. 529) em relação ao uso do zulu na África do Sul: “Esta inversão de papéis, entre colonos ignorantes e africanos inteligentes, sugere desestabilizar as possibilidades do mau uso da língua Zulu por brancos.”³⁴ Em um segundo momento, a língua zulu foi gramatizada, possibilitando a inscrição de práticas letradas em contextos orais, fato que privilegiou os missionários, uma vez que os povos locais não tinham acesso ao letramento da mesma forma que os missionários. Essa tensão entre oralidade e letramento, na relação entre missionários metodistas e povos locais, foi analisada por Gilmour (2007, p. 524) no contexto do século XIX:

Por um lado, o trabalho linguístico missionário, em particular a transformação dos vernáculos orais em forma escrita, a implantação de modos ocidentais de conhecimentos linguísticos – nomeadamente gramática –, e os trabalhos de tradução serviram para expropriar a autoridade dos falantes nativos sobre os vernáculos falados [...] Por outro lado, os jesuítas geralmente permaneciam dependentes de intérpretes e falantes nativos tidos como seus professores, tendo que reconhecer sua autoridade e transferir a eles o conhecimento sobre o uso ‘correto’³⁵.

³⁴ “This inversion of roles, between ignorant colonists and clever Africans, suggests the destabilising possibilities of the misuse of the Zulu language by whites.”

³⁵ “On the one hand, missionaries’ linguistic work, in particular their transformation of the oral vernaculars into written form, their deployment of western modes of linguistic knowledge – notably grammar – and their translation work, served to expropriate native

Como forma de resistência, os povos nativos produziram inseguranças linguísticas nos missionários em relação ao domínio da língua zulu. Isso porque os missionários buscavam uma certa proficiência oral para fins de pregação religiosa, sem que precisasse do auxílio de um intérprete. Ademais, a relação entre a capacidade de aprendizagem da língua oral zulu e a qualidade da atividade missionária (metodista) esteve fortemente vinculada no contexto sul-africano, fato que produziu efeitos sobre a identidade evangelizadora desses religiosos (GILMOUR, 2007). Não tematizarei a complexidade desse universo simbólico associado ao povo zulu e à prática missionária da África do Sul; trata-se, apenas, de ilustrar o papel de uma certa proficiência linguística como critério de confiabilidade, atentando para a especificidade da pronúncia do zulu, uma língua de cliques.

Ocorre que a inscrição de práticas letradas em sociedades orais produziu efeitos sobre as formas como os sujeitos significavam as suas línguas, instaurando e naturalizando novas diferenciações e hierarquias – letramento *vs.* oralidade – em contextos orais. Assim, o letramento passou a assumir lugar de prestígio, pois vinculava-se às práticas sociais religiosas, administrativas e escolares que no contexto colonial foram consideradas cultas e elitizadas, inferiorizando as práticas orais centradas nas tradições e modos de vida locais (MAKONI; MEYNHOF, 2006). Tem-se, assim, que a língua foi tomada como signo colonial que produziu e naturalizou diferenciações e hierarquias. Além disso, a dicotomia letramento *vs.* oralidade se articulou com outras dicotomias, como branco *vs.* negro ou indígena, colonizador *vs.* colonizado, e culto/escolarizado *vs.* inculto/não escolarizado (IRVINE, 2008; GILMOUR, 2007; MAKONI; MEYNHOF, 2006). A dicotomia oralidade *vs.* letramento esteve a serviço da reprodução de uma visão binária e hierarquizada. Ressalta-se que se trata de considerar, em relação à oralidade, as práticas sociais em que a língua – falada, narrada, cantada, corporalmente performatizada – desempenha papel importante na construção de modos de ser e de estar na esfera pública ou privada. O letramento se associa a uma série de práticas sociais que foram inscritas nos universos colonizados – como a escolarização, a cristianização e a burocracia –, e que ajudaram a inscrever a língua alfabeticamente escrita como um novo signo de poder.

speakers' authority over the spoken vernaculars. [...] On the other hand, they usually remained reliant upon native speakers as interpreters and teachers, and had to acknowledge their authority and defer to them in matters of 'correct' usage".

Considerando que a intensificação da inscrição do letramento na África se deu especialmente a partir do século XIX, a quantidade de pesquisas contemporâneas que problematizam esse aspecto é relevante, quando comparadas ao contexto latino-americano. A proximidade temporal dessa experiência colonial africana e as lutas pela independência de países africanos, bem como o acesso ao letramento pelas lideranças africanas, possibilitaram o registro de uma série de discursos locais que problematizaram as relações de poder coloniais e missionárias. Acredito que as reflexões oriundas do contexto africano podem ajudar a compreender as tensões coloniais envolvendo a relação entre missionários e povos indígenas na América do Sul, especialmente no que tange à relação entre letramento e oralidade. Contudo, devemos considerar as especificidades geopolíticas e teológicas desses processos, embora uma rede de comunicação tenha interligado os jesuítas da Ásia, África e América.

Além do uso de práticas escritas no contexto das pregações, os jesuítas também usaram canções como uma forma de aproximação com as práticas orais indígenas. Segundo Hansen (2010, p. 99), “[o]bservando que os índios gostavam de dançar e cantar, desde cedo os padres usaram a música como instrumento catequético, julgando-a eficaz na transmissão da doutrina.” Evidentemente, o significado do canto e da dança para indígenas e jesuítas não era o mesmo. Hansen (2010) salienta que os missionários que acompanharam Nóbrega na vinda para a Bahia em 1595 eram todos cantores. O papel sedutor da música para a prática de evangelização também foi ressaltado por Freyre (1933, s.p.): “Nóbrega chegava a ser de opinião que pela música conseguiria trazer ao grêmio católico tudo quanto fosse índio nu das florestas da América.” Ressalta-se que os significados que as músicas assumem para o imaginário indígena é complexo. Por ora, considera-se que, não por acaso, a música teve um papel importante na construção de uma aproximação entre os jesuítas e os indígenas. Um dos resultados dessa aproximação musical teria sido, segundo Freyre (1933), o surgimento da poesia e da música brasileiras, a exemplo das modinhas e ladainhas.

As práticas orais também foram fortemente investidas no contexto educacional através da valorização da retórica. Em consonância com o Concílio de Trento, os jesuítas retomaram e refinaram as práticas de retórica para fins de evangelização: “o ensino da Companhia buscou na doutrina da eloquência de autores gregos e latinos, fundamentalmente Aristóteles, o anônimo do *Ad Herennium*, Cícero e Quintiliano, e de padres e doutores da Igreja patrística e escolástica, os modelos orais para a educação de pregadores” (HANSEN, 2010, p. 104).

2.3.2 Esfera confessional

A confissão estava atrelada, no âmbito de formação dos missionários, aos exercícios individuais e à formação educacional, em que os alunos deveriam se confessar e comungar semanalmente (SCHMITZ, 1994). A exigência da confissão como sacramento da penitência foi intensificada pelo contexto católico do Concílio de Trento (1545-1563), exigindo do confessante um “minucioso exame de consciência”. Foucault (1999) vincula essa normatização católica ao funcionamento, cada vez mais individualizante, das sociedades modernas. Segundo o filósofo (1999, p. 249), a partir desse Concílio

Assistiu-se ao aparecimento, ao lado das antigas técnicas de confissão, de uma série de procedimentos novos que foram aperfeiçoados no interior da instituição eclesiástica, com objetivos de purificação e de formação do pessoal eclesiástico: para os seminários e conventos, elaboraram-se técnicas minuciosas de explicitação discursiva da vida cotidiana, de auto-exame, de confissão, de direção de consciência, de relação dirigidos-diretores. Foi isto que se tentou injetar na sociedade, através de um movimento, é verdade, de cima para baixo.

Note-se que a América entrou na pauta das discussões do Concílio em 1546 (MONSERRAT et al., 2009). As técnicas minuciosas foram agrupadas em manuais de confissão que foram aplicados, no contexto colonial, aos indígenas. Exemplificando, nos séculos XVI e XVII, no contexto colonial brasileiro dos Tupinambá, os manuais de confissão foram organizados na forma de perguntas (tipo sim ou não) referentes aos dez mandamentos, sendo que o sexto, referente à sexualidade e à família, foi fortemente detalhado pelos confessorários de José de Anchieta (Doutrina Cristã II – Doutrina Autógrafa e Confessionário) e de Antônio de Araújo (Catecismo Brasilico da doutrina Christãa, com o cerimonial dos Sacramentos & mais actos Parochiaes), que tinham como alvo o combate à poligamia e ao incesto (MONSERRAT et al., 2009).

Os conceitos de adultério e de fidelidade foram incorporados ao sistema cultural tupinambá que aceitava a poligamia. Além disso, o sexto mandamento foi a única categoria que incluiu perguntas diferentes para homens e mulheres casados ou solteiros, sendo que as perguntas também consideravam a diferença entre ato e pensamento/desejo (MONSERRAT

et al., 2009). Embora tais aspectos sinalizem para a inscrição de modos de subjetivação através das representações sobre a gradação do pecado (e da punição) em relação às diferentes práticas sexuais no universo indígena, não temos, por ora, como compreender a maneira como esses discursos foram ressignificados e interpretados pelos povos locais.

No contexto colonial, a confissão era uma prática diretamente relacionada ao uso das línguas locais. O não domínio da língua indígena fazia com que jesuítas usassem tradutores, as línguas, em situações de confissão (HUE, 2006). Assim, no caso de o confessor não dominar a língua indígena, bastava “decifrar a relação entre a ortografia e a oralidade na língua dos catecúmenos e reconhecer um sim ou um não proferido naquela língua” (MONSERRAT et al., 2009, p. 107). O uso de intérpretes foi alvo de polêmicas no que diz respeito à confiabilidade, tendo sido finalmente sancionado pela Igreja, a exemplo da controvérsia envolvendo Nóbrega e o bispo Sardinha; o tema da confissão com intérprete foi levado ao colégio de Coimbra, que se posicionou a favor de Nóbrega, aceitando o uso de intérpretes (CARDIM, 1925).

A confissão era também feita de forma escrita: em relato das cartas jesuíticas sobre as práticas missionárias no Japão, entre 1600 e 1609, Padre Fernão Guerreiro (1930-1942, vol. 1, p. 126-127) narra o caso de D. Grácia, uma fervorosa cristã japonesa cuja fé a teria levado a aprender a língua portuguesa e a adotar a prática da confissão. Note-se, neste caso, uma articulação entre confissão-letramento-língua portuguesa/latina:

Grácia cada dia se vai assinalando mais em virtudes e exercícios de boa cristã [...] estima tanto poder comunicar suas coisas com os nossos pelo grande respeito e devoção que lhes tem, que só por isto, aprendeu a ler e escrever nossa letra, e só com o A B C e matérias que lhe mandava o Irmão Vicente, sem ver nunca padre nem irmão, já lia e escrevia cartas tão bem ou melhor que seu mestre. Mandou ao Padre Reitor sua confissão por escrito, pedindo-lhe absolvição de seus pecados, pois em presença os não podia ir confessar, cuidando com boa fé, que assim se salvaria.

A confissão era entendida como um meio para se libertar dos pecados, especialmente diante da possibilidade de morte. Tratou-se de uma articulação entre significados que colocaram em relação as ideias de confissão-liberação-morte; para tanto, a linguagem assumia um lugar

central. Ilustrando, Dom Constantino, rei japonês de Bungo, teria afirmado sobre a confissão: “já que agora me vejo limpo dos pecados por via da confissão, e fora de ocasiões, desejo morrer logo, para me não embarçar outra vez em meus vícios” (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. 161).

Outro desafio comum vivenciado pelos jesuítas na prática da confissão, além do acesso à língua, era a quantidade de pessoas a serem confessadas diante de poucos padres disponíveis e que conhecessem a língua local. Por exemplo, nas cidades japonesas de Omura e Arima, há relatos da existência de vinte duas mil pessoas para serem confessadas por onze jesuítas, e de dez mil para trinta e seis jesuítas, respectivamente (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1). A confissão foi, muitas vezes, uma prática procedimental e protocolar.

2.3.3 Esfera da educação

A educação foi uma questão central no surgimento da Companhia de Jesus, conforme se percebe nas *Constituições* e, posteriormente, na elaboração do documento *Ratio Studiorum*, que regulamentou a educação. No decorrer do século XVI, foram elaboradas quatro *Ratio*: a obra de Nadal, de Aníbal du Coudret, de Diego de Ledesma, e a última escrita por Aquaviva (SCHMITZ, 1994). Sobre aspectos referentes à educação linguística, menciona-se o exemplo de Nadal, que propôs a existência de cinco classes divididas em: língua latina, leitura, prática de escrita, tradução e artes retóricas. No contexto da *Ratio*, o ensino do latim era tomado como referência para o estudo teológico; além disso, a importância conferida ao domínio da língua foi central e fortemente vinculada à credibilidade do orador: “quem não possui o seu domínio seguro, fica privado de prestígio e de lustro, indispensáveis para serem acreditados” (BATTISTINI apud SCHMITZ, 1994, p. 141). Ainda sobre a retórica, caberia ao professor de retórica, entre outras coisas, expor e analisar as regras do jogo retórico:

Quando se explica uma oração ou poesia, exponha-se em primeiro lugar o sentido, se escuro, e critiquem-se as diferentes interpretações. Em segundo lugar, esquadrinhe-se toda a arte da composição: a invenção, divisão e exposição [...]. Em terceiro lugar citem-se alguns trechos semelhantes pelo conteúdo ou pela forma e aleguem-se, outros oradores ou poetas que se

serviram da mesma, para provar ou narrar coisa parecida. Em quarto lugar, se for o caso, confirme-se o pensamento com a autoridade de homens de saber. No quinto lugar, procure-se na história, na mitologia e em todos os domínios do conhecimento o que possa contribuir para esclarecer a passagem. Por último ponderem-se as palavras, a sua propriedade, elegância, riqueza e harmonia. (*RATIO STUDIORUM*, Regras do professor de retórica, 8).

Sobre aspectos referentes ao ensino, salienta-se que a *Ratio* de Ledesma individualizou a aprendizagem, dando atenção aos alunos de forma singularizada. Todos os documentos visavam à regulamentação (didática, administrativa, disciplinar e metodológica) da educação e do ensino de maneira mais uniforme.

A visão filosófica de Loyola sobre a educação buscava uma integração entre aspectos tidos como dicotômicos, como a relação entre matéria e espírito ou natureza e graça. A busca por um diálogo entre tais aspectos deveria partir da experiência, ao invés de centrar-se em normas e regras tomadas *a priori* de forma descontextualizada. Para Loyola, “a educação deve ser adaptada às circunstâncias de tempos, lugares e pessoas” (SCHMITZ, 1994, p. 19), em diálogo com o “princípio da adaptação”. Com isso, a companhia de Jesus buscou integrar princípios racionais (científicos), espirituais, humanistas e sociais, popularizando, por um lado, a educação gratuita e formando, por outro, lideranças católicas em busca de uma sociedade cristã (SCHMITZ, 1994). No contexto colonial brasileiro, os princípios da escolástica influenciaram o modelo de educação usado pelos jesuítas.

Uma das referências coloniais da educação jesuítica no Brasil foi o padre Manuel da Nóbrega, cuja gestão levou à criação de colégios e seminários no século XVI. A educação indígena no período colonial voltou-se para as crianças, pois se acreditava que elas seriam mais facilmente moldáveis do que os adultos (NÓBREGA; HANSEN, 2010). Tratava-se de uma educação bilíngue, em português e língua indígena, com fins de evangelização não apenas das crianças, mas, de forma indireta, de seus pais também: “Nos seminários para meninos e meninas, curumins e cunhatains, filhos dos índios, mestiços, ou brancos, ensinavam, de ordinário, o português e o tupi, preparando deste modo os primeiros catecúmenos, os mais idôneos, para levar a conversão ao lar paterno” (FREYRE, 1933, s.p.). Além disso, os padres aprendiam línguas indígenas com as crianças, que operavam como professores e informantes

linguísticos (FREYRE, 1933; BARBOSA, 2005). Assim, educação e conversão eram esferas fortemente articuladas entre si.

A formação dos jesuítas nos contextos locais, através dos colégios, prezou fortemente a relação entre o domínio da língua e o exercício da pregação, em que a articulação entre ambos conferiria boas chances para a conversão e evangelização. Ademais, o estudo da língua (latim e língua da terra) estava atrelado, também, ao estudo da virtude, fazendo com que o conhecimento linguístico fosse uma tarefa de formação espiritual.

A instrução dos jesuítas passava pela diferenciação entre o que seria a verdade e a falsidade, como uma condenação das práticas religiosas não-cristãs. Ocorre que para que essa condenação se efetivasse, seria necessário que o padre reconhecesse, na língua da terra, o uso ritual de expressões e palavras que pudessem ser considerados como condenáveis. Isso requeria que alguns poucos missionários se tornassem conhecedores das crenças locais para que pudessem, assim, interferir sobre os discursos dos sacerdotes locais (bonzos). Essa articulação entre catequização e língua pode ser ilustrada com os relatos sobre a experiência jesuítica no Japão e na China entre 1600 e 1609 nos seminários locais, respectivamente (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1):

Os retóricos fazem orações públicas e ornem as festas dos santos com várias poesias em língua latina, e os que ouvem teologia, dão muitas mostras do talento que Deus lhes deu para ajudarem a pregar e catequizar com fruto. Ensina-se-lhes também o modo de facilmente confutarem a falsidade das seitas de Japão, as mentiras das quais, para que não sejam facilmente conhecidas, encobrem os bonzos com palavras tão escuras, que escassamente se podem entender; e por esta escuridade, ornada com algumas flores de palavras, adquiriram estas seitas com esta gente muito crédito, pelo que houve até agora muita dificuldade em fazer que ainda os nossos japões as entendessem e soubessem refutar (p. 191).

[...] um dos principais impedimentos que há na China para a conversão, é a dificuldade que há em arrancar dos corações desta gentildade a adoração dos pagodes (p. 251).

2.3.4 Esfera da formação individual

A proposta de trabalho individual e espiritual da Companhia de Jesus remete-se aos *Exercícios Espirituais* escritos por Inácio de Loyola. Os exercícios estavam fortemente atrelados a uma concepção de educação conforme regulamentada pela *Ratio Studiorum*. Exemplificando, o documento redigido por Nadal, que contribuiu para a primeira *Ratio*, previa três tipos de deveres que exigiam dos sujeitos um trabalho sobre si mesmos: (i) os deveres religiosos, que incluíam missa, confissão, rezas diárias, bom comportamento verbal e temor a Deus; (ii) os deveres intelectuais, que vinculavam oração à “mente boa e santa”; e (iii) os deveres morais e disciplina, que vinculavam sistemas de punição (SCHMITZ, 1994). Assim, a articulação entre espiritualidade e educação esteve presente na formulação das bases teológicas e disciplinares da Companhia de Jesus: “não se pode entender o sistema educacional jesuítico, no seu sentido mais profundo, sem recorrer à espiritualidade de Sto. Inácio” (SCHMITZ, 1994, p. 132). É assim que a educação operava modos específicos de subjetivação através de uma intersecção entre formação intelectual e formação moral.

Essa esfera de formação individual envolvia tanto a formação espiritual, como a formação intelectual, incluindo práticas espirituais diárias, estudo da biografia de santos e de Cristo, escritura de cartas e estudo das línguas, entre outros. Mais especificamente sobre o processo de aprendizagem das línguas, Mamiani, no contexto brasileiro, narra em seu catecismo (1698) a experiência de doze anos para aprendizagem da língua junto com os indígenas. Anchieta, por seu turno, teria sido o único a dominar o tupi dentre oito provinciais da Companhia de Jesus que incluía, entre outros, o padre Nóbrega (HUE, 2006). Além disso, relatos de experiência em África do Sul mostram que missionários metodistas chegavam a dedicar dez horas por dia ao estudo do zulu (GILMOUR, 2007). O domínio dessa língua era visto como essencial “para demonstrar uma continuidade teleológica entre a religião Zulu e a teologia Cristã”³⁶ (GILMOUR, 2007, p. 531).

Há, também, relatos de que o padre Gualdanhes teria levado pelo menos cinco meses para começar a pregar em língua local, na Etiópia (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 2). Há a referência a três meses de estudo intenso com fins de se produzir, como finalidade mais imediata do

³⁶ “to demonstrate a teleological continuity between Zulu religion and Christian theology.”

aprendizado da língua, um sermão lido e escrito na língua local³⁷. Assim, conhecer uma língua local pode significar uma série de aspectos, como ser capaz de anunciar/ler um sermão, de confessar, de ensinar, etc.; esse conhecimento partia de uma simples decodificação e domínio de algum léxico, passando por uma sistematização da gramática e do vocabulário e reprodução oral de textos nas línguas locais, até as práticas comunicativas que não seguiam um protocolo discursivo fixo e monológico, mas exigiam dos jesuítas uma inscrição nas práticas dialógicas da comunicação.

O intenso processo de aprendizagem da língua local, portanto, poderia ser interpretado de diferentes formas pelos missionários: como gestos de humildade, de transformação, de obediência ou de ameaçada e desestabilização (GILMOUR, 2007). No contexto da Etiópia (1600-1609), por exemplo, a ampla dedicação ao estudo da língua poderia ser visto como virtude e sinal de santidade do patriarca da fé (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 2, p. 186):

O tempo que havia de tomar para descansar, êle tomava para trasladar as coisas de nossa santa fé na língua da terra, e isto fazia com tão grande amor e aplicação, que nem se lembrava de dormir nem de comer, e uma vez lhe aconteceu, estando escrevendo, estar tão embebido no que fazia, que bebeu uma vasilha de azeite da terra, cuidando que era água. E os mesmos hereges tinham tão grande conceito dêle, que todos o julgavam e nomeavam por santo.

Trata-se de uma relação intrínseca entre o processo de apreensão das línguas locais e um dado modo de subjetivação através da formação espiritual e missionária.

A seção a seguir tematiza uma relação entre religião e política, como pano de fundo para se analisar o interesse pelas línguas.

2.4 RELIGIÃO, POLÍTICA E AS LÍNGUAS

Antes de concluir este capítulo, julgo pertinente fazer uma discussão mais ampla sobre a relação entre religião (cristianismo), política e línguas. Acredito que tal discussão é relevante, pois ela ajuda a

³⁷ Informação fornecida pelo professor João Lupi através de e-mail, em 26 de outubro de 2018.

compreender o pano de fundo das políticas linguísticas jesuíticas na sua relação com o poder político vigente. Reitero que não se trata de aprofundar a complexa relação entre política e cristianismo, mas de sinalizar para a importância dessa discussão e para o lugar que ela ocupa, inclusive, nas reflexões modernas da filosofia e teologia políticas. Busco, assim, contribuir com a articulação a entre teologia, política e línguas³⁸.

Segundo Strauss (1987), a compreensão de quem somos nós – no Ocidente – passa pela compreensão da tensão fundante entre Jerusalém, de raiz bíblica, e Atenas, de raiz grega. Tal oposição entre ambas seria fundante da “vitalidade do Ocidente” (1987, p. 51). Sobre a relação entre teologia e filosofia, Galimberti (2012) afirma que o cristianismo perdeu o acesso ao sagrado – compreendido como o lugar do indiferenciado – em virtude, entre outros aspectos, de ter construído sua teologia com base na filosofia platônico-aristotélica, elaborando racionalmente argumentos para validar a fé. Tem-se, assim, com Strauss a defesa de uma oposição entre Bíblia e filosofia e, com Galimberti, a defesa de que a racionalização do cristianismo teria, por um lado, conduzido ao fim do sagrado (ou do Evangelho) e, por outro, à emergência de uma entidade ética que acabaria relegando o sagrado à solidão dos homens.

Mais especificamente sobre a relação entre política e teologia, assume-se, de forma geral, a tese da secularização vinculada à emergência dos Estados Modernos. Contudo, segundo Esposito (2015, s.p.), “a identificação entre modernidade e laicização de forma alguma é óbvia. Frente ao que foi definido como ‘eclipse do sagrado’, pareceu opor-se o seu ‘ressurgimento’”. Para Marramao (1997, p. 18), a secularização – dentre os vários sentidos que o termo assume – se associa à “expulsão da autoridade eclesiástica do âmbito do domínio temporal”, impondo uma jurisdição laica na administração da vida pública, em oposição a uma jurisdição católica. Esse processo seria correlato à racionalização dos Estados Modernos, estando inscrito no dispositivo colonial.

No contexto português, Marquês de Pombal foi o símbolo da racionalização do Estado português cuja gestão, entre outros elementos, culminou com a expulsão dos jesuítas das terras brasileiras e a substituição de um modelo educacional religioso por outro, supostamente laico. Embora nesta tese o episódio de expulsão dos jesuítas seja tomado como um marco simbólico para recortar o período histórico missionário,

³⁸ Dedico especialmente esta seção às inspirações e ao encantamento nutridos pela disciplina do doutorado interdisciplinar *Teorias da Sociedade, da Política e da Natureza*, que compreendeu 17 encontros conduzidos pelos professores Selvino J. Assmann (in memoriam) e Javier I. Vernal.

reconheço que esse gesto não implica uma laicização do poder estatal e, tampouco, das políticas linguísticas praticadas nas colônias. A expulsão dos jesuítas não significa, portanto, uma laicização do conceito de língua e das práticas linguísticas no contexto brasileiro.

Para Marramao (1997), a antítese entre poder espiritual e temporal é complexa: em termos histórico-culturais, essa antítese se remeteria à doutrina agostiniana de *Duae Civitates*, que fundamentou a cultura ocidental; em termos político-jurídicos, estaria atrelada às ideias de secularização e de representatividade. Ademais, segundo Weber (in Marramao, 1997), a secularização estaria ligada a vários fenômenos, como: emergência de uma ciência racional (aplicada ao Estado) e da técnica; reorganização capitalista do trabalho; burocratização dos aparelhos do Estado; e, principalmente, disposição das pessoas para certas condutas práticos-rationais que foram ratificadas pelos ideais da Reforma. Defendo que tais fenômenos podem ser considerados em relação às línguas, como: relação entre as línguas e a construção do nacionalismo; o papel das línguas no contexto econômico; o papel da língua como tecnologia de poder nas burocracias; o papel das línguas e das traduções no processo de Reforma religiosa; a relação da língua com um certo uso instrumental e pragmático.

Podemos considerar que o suposto apagamento do religioso na cena política moderna é apenas aparente. Segundo Schmitt (1998, p. 18), embora a partir do século XVIII a argumentação política tenha se tornado mais racionalista, utilitarista e superficial, isso não apaga o receio diante do “incompreensível poder político do catolicismo romano”. Essa presença católica na cena política é evidente na história moderna, como foi o papel desempenhado pelos jesuítas, sobrepondo interesses religiosos e políticos, conforme expõe Guillermou (1973, p. 132):

Os jesuítas lançaram sobre o universo a rede de suas missões sobretudo na China e nas duas Américas. Acrescentemos que sua influência geral – alguns chamá-la-ão “política” – não cessou de aumentar, graças, em particular, a uma espécie de costume que se estabelecera entre os soberanos católicos da Europa: todos, ou quase todos, escolhiam como confessor titular um membro da Companhia de Jesus.

Para Schmitt (1998), a Igreja Católica caracteriza-se por ser um *complexio oppositorium*, ou seja, ela tem uma capacidade de resistência e de adaptação singulares. O *complexio oppositorium* teria vencido as

resistências feitas pelo espírito das luzes e a maçonaria, sendo que, no século XIX, as críticas feitas pelo movimento romântico ao positivismo e iluminismo teriam, inclusive, criado condições para um fortalecimento do catolicismo (SCHMITT, 1998).

Reconheço a capacidade de adaptação da Igreja como uma forma de funcionamento do poder no dispositivo colonial, especialmente na relação estabelecida entre os jesuítas e os indígenas no que tange às formas de comunicação e ao conhecimento sobre as línguas. A relação entre unidade e diversidade linguística será considerada nesta pesquisa, especialmente no que se refere ao modo como os jesuítas compreenderam e gramatizaram as línguas indígenas. Proponho considerar a relação entre unidade e diversidade em diálogo com a relação entre contingência (entendida como historicidade) e transcendência (entendida como a-historicidade). Trata-se de considerar a maneira como os modos de discursivização jesuítico inscreveram as línguas ora como fenômenos históricos e contextualizados, ora como categorias abstratas e lógicas (ROBINS, 1983).

O racionalismo católico, conforme Schmitt (1998), se diferencia do racionalismo econômico: enquanto a Igreja se voltaria para a compreensão moral do homem, a Técnica se voltaria para o domínio e utilização da matéria para satisfação de carências materiais. A racionalidade econômica seria um meio e não um fim. De acordo com o autor, a Igreja se inscreveria nesse lugar político separado do econômico: “O poder político do catolicismo não assenta nem em meios de poder econômico nem em meios de poder militar” (SCHMITT, 1998, p. 32). A Igreja seria uma pessoa jurídica, herdeira da “jurisprudência romana” e sua autoridade residiria na ideia de representação: ela representa Cristo. Já na esfera da representatividade, a Igreja se colocaria como a voz de Cristo. Contudo, a autoridade de Cristo se fundamentaria na revelação que não pode ser filosoficamente comprovada e, tampouco, refutada.

Ocorre que essa relação entre catolicismo, política e economia proposta por Schmitt (1998) pode ser problematizada. Assumimos que a relação entre teologia, política e capitalismo coloca em questão a relação entre público e privado, em que a sacralização da propriedade privada se inicia com a religião: “a propriedade privada é então sagrada precisamente porque é uma coisa privada” (SCHMITT, 1998, p. 41). A privatização do político – que poderia ser pensada como a perda do político (ARENDDT, 2007) – torna-se terreno fértil para a apropriação religiosa dos assuntos mundanos. Temos, então, um deslocamento da gestão religiosa para a esfera econômica e das necessidades, conforme postulado por Agamben (2010, p. 23), para quem a economia já se

inscreve nas origens da tradição judaico-cristã: “O forte tom doméstico do vocabulário da comunidade cristã não é naturalmente uma invenção paulina, mas reflete um processo de mutação semântica que impregna todo o vocabulário político que lhe é contemporâneo.” Esse vocabulário doméstico – que ratifica a articulação entre catolicismo e economia – será analisado no terceiro capítulo, em relação à obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1700), do jesuíta Jorge Benci.

O que Schmitt (1925), Marramao (1997) e Agamben (2011) parecem nos indicar é que longe de uma secularização do poder, o que presenciamos é tanto uma secularização da Igreja, como uma “eclesiasticização” do Estado. A dimensão religiosa não desapareceu da vida pública no mundo moderno, mas assumiu novas configurações, ratificando a ideia de *complexio oppositorium*, proposto por Schmitt (1925). O que parece estar posto pelo dispositivo colonial é uma articulação complexa entre catolicismo, economia, política e línguas. Nesta tese, exploro pontos de contato entre esses elementos de forma a compreender a dinâmica do poder que afetou a formação das representações sobre as línguas no Brasil, no Congo e em Angola coloniais.

Podemos aventar que a ideia de uma laicização das políticas linguísticas poderia implicar tanto um conceito não-religioso de língua, como uma finalidade não-religiosa no acesso à língua do outro. Contudo, vimos que a definição dos limites do que conta como religioso e político é delicada, assim como o apagamento da dimensão religiosa inscrita no conceito de língua.

Tendo levado a cabo a proposta de discussão sobre a relação entre o cristianismo, os jesuítas e uma dada concepção e uso da língua, no próximo capítulo trato do contexto colonial brasileiro, com enfoque nas línguas indígenas. Os dois capítulos que seguem compartilham uma estrutura mais descritivo-analítica, com poucas teorizações ou conceituações. A opção por uma abordagem mais empírica centra-se no interesse por dar visibilidade aos discursos e práticas jesuítas, averiguando nesses discursos os conceitos de língua e as políticas linguísticas subjacentes.

3 JESUÍTAS E LÍNGUAS INDÍGENAS NO BRASIL COLONIAL

Era nos anos passados a Paraíba uma colheita de ladrões e dos franceses da Rochela depois que foram lançados do Rio de Janeiro, os quais se confederavam com os naturais da terra e levavam dali grande quantidade do pau do Brasil e faziam muitos males. Foi lá Martim Leitão, por mandado do Governador, com gente de guerra, levou consigo os padres e estando os brasis fortificados numa forte cerca sem se quererem render, nem os nossos os poderem entrar, eis que um padre nosso que sabia bem a lingua e era mui animoso, confiado em-Deus, salta por cima da cêrca dos inimigos e mete-se com eles arriscando-se a o fazerem em pedaços e ser logo comido; e abrindo os braços lhes começa a prègar na língua, paz, paz, sejamos amigos, e outras palavras brandas e amorosas, as quais tiveram tanta força com êles e êles ao padre em o vendo, tanto respeito, que depostos os arcos se cruzaram diante dêle e renderam e entregaram a terra, onde logo se fêz povoação e se começaram a fazer engenhos [...] (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. 375-376).

A epígrafe acima é mais um dentre os tantos relatos que tratam dos atos “corajosos e heroicos” dos jesuítas diante de situações desconhecidas e perigosas, sendo eles bem-sucedidos na empreitada final, de pacificação e cristianização. Tratava-se de representações literárias épicas sobre os jesuítas que, no Novo Mundo, “se martirizavam, purificavam suas almas e chegavam mais próximos de Deus” (ROMINELLI, 1996). Nesse processo de elevação e purificação religiosa, a língua desempenhou papel relevante, tanto no que concerne aos atos de conversão dos gentios, como ao trabalho espiritual sobre si mesmo. Podemos considerar que, de alguma maneira, se tratava de uma conversão dupla: uma conversão linguística do missionário à língua da terra, e uma conversão do indígena ao discurso cristão. Ilustrando a importância conferida ao conhecimento da língua – seja pelos jesuítas, seja pelos indígenas – os relatos dos missionários de que as crianças já sabiam ler, escrever em português e cantar músicas religiosas “na língua brasílica” são diversos (LEITE, 1956-1960). Outro exemplo acerca do papel do conhecimento das línguas

índigenas na missinização jesuítica no Brasil pode ser visto pela apreciação feita por Serafim Leite (1965, p. 194):

As línguas, que falam as diversas nações de índios, é uma das preocupações iniciais dos jesuítas, como elemento de contato e transmissão da doutrina cristã. Estuda-se logo uma, a mais geral, a que chamam brasílica (tupi), vencem-se as dificuldades, trasladam-se as orações, ensaiam-se vocabulários, e reduz-se a regras de gramática.

As motivações que embalararam as embarcações ibéricas foram fortemente marcadas pela fé cristã e a evangelização: “Espanha e Portugal iam levar a palavra divina às populações selvagens do novo continente, agora descoberto” (AZEVEDO, 1901, p. 8). Tratava-se de uma aliança entre a cruz e a espada, missão e civilização, uma articulação entre os poderes temporal e religioso, que envolvia tanto lealdades, como tensões e conflitos. Nessa aliança, a Companhia de Jesus desempenhou papel relevante tanto servindo como conselheiros e confessores dos reis, como se destacando na empreitada missionária: “a nenhuma [ordem religiosa], porém, foi dado exceder, nem mesmo igualar, a Companhia de Jesus [...] Apoderara-se das consciências pelo confessorário e das inteligências pelo ensino” (AZEVEDO, 1901, p. 10-11).

Ao longo deste capítulo exploro a relação dos jesuítas com as línguas no contexto colonial brasileiro. Seguem seis seções: discursos fundantes dos jesuítas no Brasil; regimes de saber e de poder no Brasil jesuítico; as gramáticas coloniais e o conceito e língua; as práticas linguístico-discursivas jesuíticas no Brasil; as políticas linguísticas jesuíticas seguindo um modelo das reduções. Por fim, teço uma reflexão sobre conceitos indígenas de língua.

3.1 OS JESUÍTAS NO BRASIL: DISCURSOS FUNDANTES

A presença dos jesuítas no Brasil tem sido amplamente documentada e relatada por meio de uma série de gêneros discursivos que têm sido analisados por diferentes áreas do saber, como história, antropologia, linguística, literatura, entre outros. Os gêneros que integram o acervo discursivo sobre os jesuítas no Brasil incluem desde as cartas escritas pelos próprios jesuítas, até crônicas, tratados, relatos de viagem, mapas, entre outros. Diante das várias narrativas já tecidas sobre a presença jesuítica no Brasil, neste capítulo abordo as cartas jesuíticas e os

relatos historiográficos, com enfoque nos séculos XVI, XVII e XVIII. Dentre as cartas e outros discursos jesuíticos, priorizo aqueles produzidos pelos conhecedores, apreciadores ou comentadores das línguas indígenas, tais como: João de Azpilcueta Navarro, Leonardo Nunes, Luis da Grã, Manoel da Nóbrega, Leonardo do Vale, José de Anchieta, Antônio de Araújo, Antônio Vieira, Simão Vasconcellos e Fernão Cardim – nomes próprios que devem ser vistos de forma contextualizada. Acredito que tais discursos podem ajudar a compreender a relação que os jesuítas estabeleceram com as línguas indígenas e o papel que a produção do conhecimento linguístico desempenhou na formação religiosa, na evangelização e na configuração de um saber sobre as línguas não-europeias.

3.1.1 Da historiografia jesuítica

A história da Companhia de Jesus no Brasil foi detalhadamente narrada, documentada e analisada pelo historiador e jesuíta português, radicado no Brasil, Serafim Soares Leite (1890-1969). Trata-se de dez volumes publicados entre 1938 e 1950, pelos quais o autor recebeu o prêmio “Alexandre Herculano” (1938), em reconhecimento a sua contribuição aos estudos historiográficos brasileiros. A publicação inicial de seus trabalhos, no movimento da onda nacionalista dos anos 1930-1950, foi incentivada pelo ministro da Educação do Governo Vargas, Gustavo Capanema, em parceria com o Instituto Nacional do Livro na Imprensa Nacional. Registre-se que o tomo 1 da coleção, que trata do estabelecimento dos jesuítas no Brasil, foi dedicado a Afrânio Peixoto, médico e romancista brasileiro, e o tomo 5 foi dedicado ao romancista Manuel de Oliveira Lima. Esses dois intelectuais compartilharam assento com Serafim Leite na Academia Brasileira de Letras. Em 1934, Leite publicou a primeira biografia de José de Anchieta escrita por Quirício Caxa e, em 1954, escreveu as Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil, obra que também se tornou referência da história colonial brasileira, dentre outras (RUCKSTADTER, 2012; LEITE, tomo 1, 1938).

A breve menção biográfica a Serafim Leite se justifica, pois sua obra tem sido amplamente usada como referência nos estudos da história colonial brasileira, a despeito de sua orientação ideológica fortemente marcada: Leite viveu no período salazarista e getulista e escreveu a partir da perspectiva jesuítica, sob encomenda do Provincial da Ordem Jesuítica em Portugal, Cândido Mendes (RUCKSTADTER, 2012). Um outro exemplo de historiografia sobre a Igreja Católica (e sobre os jesuítas) no Brasil foi a publicação, pela editora Vozes (anos 1970), dos 11 volumes

do projeto “História Geral da Igreja na América Latina”, pela Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), sendo os tomos 2 e 3 dedicados ao Brasil. Ressalta-se que o presidente da CEHILA foi o intelectual argentino Enrique Dussel, fortemente filiado às ideias da Teologia da Libertação, o que também sinaliza para uma dada orientação ideológica. Dentre os autores que publicaram os tomos 2 e 3 está o belga Eduardo Hoornaert, considerado um anti-colonialista e anti-português³⁹ e também amplamente citado em obras que abordam a história da Igreja no Brasil.

As duas orientações ideológicas presentes nas obras de Leite e da CEHILA podem ser ilustradas pelos excertos abaixo, respectivamente:

[...] colocando-nos apenas no plano histórico das civilizações, cremos que a civilização representada pelos povos europeus, em particular o latino, é superior à dos Tupinambás ou fetiches africanos... (LEITE, tomo 1, 1938, p. XIII).

[...] parece-nos mais conveniente, por razões evangélicas, históricas e exigências atuais, dar ao pobre atenção especial em nosso enfoque histórico. Pois, na América Latina a Igreja sempre se encontrou diante da tarefa de evangelizar os pobres (o índio, o negro, o mestiço, o crioulo, os operários, os trabalhadores rurais e o povo). Este projeto CEHILA se realiza em espírito ecumênico com a participação de católicos e protestantes (DUSSEL in HOORNAERT et al., 1977).

Essas orientações ideológicas devem ser consideradas de forma contextualizada, pois sinalizam para os diferentes olhares assumidos pela historiografia jesuítica no Brasil. Salienta-se que o pequeno relato biográfico feito nesta seção não visa reforçar uma concepção autoral ou cronológica de história, mas ilustrar a maneira como o nome do autor – ou a função autor (FOUCAULT, 2009, p. 59) – deve ser visto como um princípio discursivo com função classificativa, permitindo “reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, selecioná-los, opô-los aos outros textos [...] o nome do autor faz com que os textos se relacionem entre si”. Assim, os nomes desses autores considerados clássicos da historiografia jesuítica e católica no Brasil, bem como outros nomes próprios

³⁹ Informação fornecida pelo professor João Lupi através de e-mail, em 26 de outubro de 2018.

mencionados nesta tese, sinalizam para modos específicos de recepção e circulação de suas ideias.

A história dos jesuítas no Brasil é profunda e complexa, especialmente quando contextualizada em relação à empreitada colonial ibérica. Leite assume uma historiografia cronológica e geográfica: enquanto os dois primeiros tomos abordam o século XVI, os demais enfocam os séculos XVII e XVIII. Dentre os assuntos tratados estão: a estrutura jesuítica, a fundação das escolas e as práticas educacionais, os meios de sobrevivência dos padres, a relação com indígenas, a perseguição aos jesuítas, a chegada e vida dos jesuítas em cada uma das províncias brasileiras, e a apresentação de nomes relevantes, como Inácio de Loyola (século XV), Manoel da Nóbrega, Anchieta e Simão de Vasconcellos (séculos XVI), Luis Figueira e Antônio Vieira (século XVII) e Alexandre de Gusmão (séc. XVIII) (Ruckstadter, 2012). De forma geral, Leite assume um olhar cronológico, geográfico e de reconhecimento dos grandes nomes, no embalo de “uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal” (FOUCAULT, 1971, p. 272).

Hornaert (1982; 1983), por sua vez, propõe uma leitura da história jesuítica a partir de uma perspectiva econômica, em busca das vozes “populares”, reforçando o que o autor chama de uma visão “antropológica”, diferente da historiografia “institucional” de Leite, embora reconheça que “o nosso conhecimento da história das missões no Brasil está ligado aos estudos efetuados pelo grande historiador Serafim Leite” (1983, p. 44). Hornaert tece críticas ásperas ao papel de dominação desempenhado pelas doutrinações missionárias, que teriam subjugado e silenciado as vozes locais dos povos indígenas e africanos através da doutrinação: “a soteriologia da salvação universal ligada à audição física e auricular de vocábulos evangélicos parece estar subjacente a todo esforço de doutrinação dos índios e africanos. A palavra pronunciada é importante, o vocábulo, o ensino, a doutrina transmitida maquinalmente” (HOONAERT, 1983, p. 25). Nesta tese, busco investigar o papel da palavra (pronunciada e escrita) no processo missionário e colonial em que as dimensões militar, pedagógica e evangélica se articularam mutuamente, a exemplo do posicionamento de Colombo a respeito da empreitada colonial ibérica: “[...] a expansão e a glória da religião cristã são finalidade e princípio desta empresa, e que não admitam nessas regiões ninguém que não seja bom cristão” (COLOMBO [1492] apud TODOROV, 2010, p. 60). Os aspectos políticos e éticos envolvendo as línguas serão vistos em relação a essa

sobreposição entre colonização, missionarização e, por vezes, portugalização.

Uma interpretação econômica das fases jesuíticas missionárias é assumida por Hoornaert: os ciclos econômicos – cana-de-açúcar, gado, ouro, caça aos índios e entrada do norte (Maranhão) – orientaram os ciclos missionários, a exemplo da concepção de que “o engenho de açúcar [...] também ‘evangelizou’ [...] Os jesuítas não podiam fugir à lógica interna do sistema colonial” (1983, p. 45-48). O autor articula a missionarização com a colonização, aliança que foi fortemente ratificada pelo sistema do padroado, um acordo entre Reino e Igreja – oriundo do processo de reconquista, em que a Ordem de Cristo ganhou um papel político e militar preponderante –, que ressoou na empreitada colonial: “Do ano 1442 em diante, direito de padroado significa direito de conquista: eis o sentido das bulas pontifícias” (HOORNAERT, 1983, p. 35). É assim que cruz e espada engendraram doutrinação, portugalização e subjugação. E nesse processo, a língua desempenhou papel importante, embora esse aspecto seja pouco analisado por Hoornaert e Leite.

Se, por um lado, o padroado colonial revelou essa articulação entre Igreja e Reino, por outro lado, Hoornaert propõe uma leitura complexa da experiência missionária, em que os próprios jesuítas também teriam sido afetados por um sistema de obrigações econômicas e políticas imposto pelo Reino, uma vez que “o verdadeiro chefe da Igreja e, por conseguinte, da missão era o rei e não o papa” (1983, p. 38). Os jesuítas, na busca por alguma independência econômica, criaram fazendas (e posteriormente aldeamentos) como forma de poder paralelo ao padroado. E nesse espaço, de relativa independência econômica, os jesuítas puderam também lutar, em alguma medida, pela liberdade dos indígenas e propor modelos de convivência e evangelização, embora a relação estabelecida com os indígenas e os africanos tenha sido diferente, uma vez que a Igreja validou, por motivos econômicos, a escravização africana: “a escravidão africana foi aprovada por motivos de subsistência da missão” (HOORNAERT, 1983, p. 259), diferente da escravidão indígena. A escravização foi legitimada pela ideia de pecado. Os escravizados dos missionários eram chamados de escravos “dos Santos”, um sobrenome que se tornou comum no Brasil, embora alguns poucos jesuítas, como Luís da Grã, desaprovassem a escravidão (HOORNAERT, 1983). A relação entre escravização, economia e Cristianismo será retomada no próximo capítulo.

3.1.2 Dos jesuítas no Brasil colonial: relatos e obras individuais

Uma breve retomada da presença jesuítica no Brasil colonial, entre os séculos XVI e XVII, situa os jesuítas em relação a alguns episódios, interesses políticos e econômicos que variariam no decorrer desses duzentos anos. Embora o enfoque da tese não seja cronológico, acredito que uma certa ordenação temporal pode ajudar a compreender as condições históricas subjacentes à presença jesuítica no Brasil. Destaco, inicialmente, as expedições dos governadores-gerais Tomé de Souza (1549) e de Duarte de Costa (1553) para o Brasil. Junto com o primeiro vieram os jesuítas Manuel da Nóbrega (1517-1570), designado como provincial dos jesuítas no Brasil; João Azpilcueta Navarro (1522-1557), considerado o primeiro a aprender uma língua indígena no Brasil e autor de texto religioso nesta língua; Leonardo Nunes (1509-1554) e Leonardo do Vale, ambos conhecedores da língua brasílica, entre outros jesuítas. Na expedição de Duarte da Costa, vieram José de Anchieta (1534-1597), autor da primeira gramática do tupi; Luis da Grã (1523-1603), substituto de Nóbrega e apoiador do uso do tupi; além de outros jesuítas. De forma secundária, menciono os nomes de Fabiano de Lucena, Antonio Rodrigues, Domingos Pecorella, Antonio de Souza. No século XVII, registram-se os nomes atuantes de Antonio de Araújo (1566-1632), Antônio Vieira (1608-1697) e Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652) na construção de discursos, traduções e sistematizações envolvendo as línguas indígenas.

Vários são os relatos sobre o papel desempenhado pelos intérpretes na catequização local, a exemplo de Antonio Rodrigues, um padre “trazido a Bahia em 56, melhor conhecedor do idioma do gentio, aperfeiçoando e ampliando o fruto de Navarro” (PEIXOTO, 1931, p. 51), sendo que antes de Rodrigues “foi preciso proceder-se à aprendizagem laboriosa, utilizando os Padres recém-chegados os moradores da terra” (LEITE, 1938, tomo II, p. 546). Outro exemplo foi Domingos Pecorela, “perito na língua brasílica” (PEIXOTO, 1931, p. 52). O conhecimento das línguas era tido como “um dom de Deus. É natural que alguns tivessem mais propensão para elas do que outros” (LEITE, 1938, tomo II, p. 547).

Além dos jesuítas portugueses, muitos indígenas eram transformados em “catequistas” (LEITE, 1938, tomo II, p. 30), procedimento que inscrevia o indígena em um modelo europeizado: “Ao índio Capim, trazido ao sertão pelo P. Luiz da Grã, deu o Governador de vestir, vinho de Portugal, ferramentas e a nomeação de capitão dos seus e fêz dele amigo da religião”. Leite (1938, p. 30) tecer uma série de comentários ao papel dos indígenas como catequistas, eloquentes e

“senhores da fala”, sendo que a pregação indígena operava a favor de esclarecer seus pares sobre “maus costumes em que vivem.” Note-se que os catequistas indígenas não se tornavam padres: “Anchieta não confia nos índios nem nos mestiços como candidatos ao sacerdócio” (HOORNAERT, 1983, p. 202). Além desses religiosos e indígenas, destaco também os nomes de Simão Vasconcellos (1597-1671), jesuíta e cronista oficial da Companhia de Jesus, e Fernão Cardim (1549-1625), jesuíta e autor de tratados e cartas a partir de sua experiência como secretário do provincial dos jesuítas no Brasil.

Tais nomes foram emblemáticos nas políticas linguísticas missionárias, seja pela relação que estabeleceram com as línguas indígenas, seja pela produção de discursos e relatos sobre a experiência jesuítica colonial. Arrolo, para fins de organização textual, algumas obras e nomes relevantes para se compreender a relação dos jesuítas com as línguas locais:

- (i) João de Azpilcueta Navarro escreveu uma série de cartas, além da obra *Oraciones y Catequesis en la Lengua General del Brasil*; traduziu para a “língua tupi” (LEITE, 1938, tomo II) a criação do mundo, a Encarnação, outros artigos da fé, mandamentos e orações, como o Pai Nosso.
- (ii) Leonardo Nunes foi autor do *Doctrina y Confessionario en lengua del Brasil*.
- (iii) Leonardo do Vale foi autor do primeiro *Vocabulario da Lingua Brasilica* (1560), impresso e publicado apenas em 1937 por Plínio Ayrosa e em 1952 por Carlos Drummond; foi autor da *Doutrina na Língua do Brasil* (1574).
- (iv) José de Anchieta foi autor *Arte da Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil* (1594), além de ter traduzido catecismos e diálogos da fé para a língua indígena; Anchieta também foi encarregado das cartas destinadas a Roma e Portugal, a pedido de Nóbrega, e foi intérprete de Nóbrega nas confissões, além de ter sido provincial no Brasil.
- (v) Antônio de Araújo redigiu o *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a svmIna da doutrina christã* (1618), com uma suma da Doutrina Cristã e composta no modelo de diálogos.
- (vi) Antônio Vieira proferiu centenas de sermões, além de ter escrito cartas e profecias, a exemplo do *Sermão da Sexagésima* (1655), *Sermão da Epifania* (1622), *Sermões do Rosário/Maria Rosa Mística* (1686-1688);

- (vii) Antônio Ruiz de Montoya produziu a *Arte de la lengua guarani* (1724), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Jesus* (1639), *Tesoro de la lengua gvarani* (1639), *Bocabulario de la lengua guarani* (1640) e *Catecismo de la lengua guarani* (1640). Embora se trate do contexto paraguaio, suas reflexões dialogam com as produções e epistemologias usadas pelos jesuítas no Brasil. Ademais, em tempos coloniais, há que se considerar que a própria ideia de Brasil ainda estava em gestação e formação;
- (viii) Outras produções coloniais sobre as línguas indígenas incluem: *Catecismo da Doutrina Christã na Lingua Brasilica da Nação Kiriri* (1698, por Luiz Vincêncio Mamiani); *Compendio da Doutrina Christã na língua portuguesa & Brasilica: Ordenada a maneira de Dialogos accomodados para o ensino dos Yndios* (1678, por João Felipe Bettendorf); *Nomes das partes do corpo humano, pella lingua do Brasil: muyto necessarios aos confessores que se occupão no menisterio de ouuir confissões, & ajudar aos jndios onde de contino serue* (1613, por Pero de Castilho); *Dictionariolum nominum & verborum linguae Brasiliensibus maxime communis* (1648, por Manuel de Moraes); *Cantigas na lingoa, pera os meninos da Sancta Doctrina* (1618, por Christovão Valente); *Diccionario guarani para el uso de las Misiones* (1642, por Velazquez). (AYROSA, 1954)

A primeira missão jesuítica oficial chegou ao Brasil em 29 de março de 1549, como parte integrante da expedição liderada por Tomé de Souza. Nessa missão estavam Manoel da Nóbrega, provincial no Brasil, João Navarro, Leonardo Nunes, Antônio Pires, Diogo Jacome e Vicente Rodrigues. Em carta redigida em 1551 por Antônio Pires (p. 108), este comenta o incentivo dado por Nóbrega para se tornar um pregador na língua indígena: “Trouxe alguns sermões escritos nesta lingua. Espero agora de me exercitar nelles”. Navarro, em carta de 1551, também relata sua experiência de pregador em língua indígena: “[...] com licença do padre Nobrega, me fui a outra aldeia de 150 fogos e fiz ajuntar os moços e fiz-lhe a doutrina em sua própria língua” (p. 98).

Em 1550 aportou em terras brasileiras a segunda missão jesuítica, sendo que neste mesmo ano o Padre Navarro teria traduzido para o “idioma da terra, orações e sermões para a catequese” (PEIXOTO, 1931, p. 48). Nesse contexto, Navarro já teria se tornado uma referência linguística, sendo amplamente requisitado por Nóbrega, que o enviaria

para a realização da catequese local, a fim de “entender-se com bons línguas da terra, para traduções piedosas e aprendizagem da língua” (PEIXOTO, 1931, p. 49). Na terceira missão jesuítica chegaram ao Brasil, junto com o segundo Governador Geral Duarte da Costa, os padres Luís da Grã e José de Anchieta. Luís do Grã se tornou provincial do Brasil e foi amplo defensor do conhecimento da língua tupi, tendo ordenado o seu ensino nos colégios jesuíticos (FRANZEN, 2003).

João Navarro ficou radicado inicialmente em Porto Seguro, onde traduziu uma série de textos religiosos, além de orações e sermões, como *o Juízo, Inferno e Glória* e a *Confissão Geral, princípio e fim do mundo* (LEITE, 1938, tomo II). Já Leonardo do Vale foi chamado pelo Padre Marçal Beliarte, em carta redigida em 1591, como “príncipe dos línguas brasílicos, eloquente como Tulio” (apud LEITE, 1938, tomo II, p. 553), tendo sido inicialmente enviado a Porto Seguro. O mesmo padre atribuiu a Leonardo do Vale a autoria do primeiro vocabulário da língua brasílica, além da tradução dos primeiros catecismos, produzidos por Luis do Grã e Marcos Paulo, para a língua tupi, língua que Vale ensinava no Colégio da Bahia. Leonardo do Vale também traduziu os primeiros confessionários. Outro jesuíta-linguista foi Leonardo Nunes, chamado pelos indígenas de “Abaré Bebê”, padre que voa, tendo embarcado para o Brasil com Nóbrega e sido enviado para São Vicente para catequizar os Carijós.

José de Anchieta, leitor de Tomás de Aquino, foi um dos grandes conhecedores da língua geral, que sistematizou na primeira gramática da língua mais usada na costa do Brasil, uma língua de base língua tupi. Anchieta conviveu com outros conhecedores da língua da terra, como o padre Navarro e o padre Leonardo Nunes, e foi considerado por Nóbrega como o melhor intérprete do Brasil, sendo “muito eloquente na explicação da doutrina e nos sermões que dirigia aos índios, um ‘Senhor da fala’” (apud CARDOSO, 1988, p. 33). A aprendizagem da língua tupi por Anchieta foi favorecida por três elementos: o convívio com as crianças indígenas, seus alunos; a participação como intérprete nas confissões feitas a Nóbrega pelos indígenas; e as experiências nas várias missões locais (CARDOSO, 1988). Sua gramática teria influenciado a produção de outras gramáticas, como a de Ruiz de Montoya, sobre a língua guarani (RODRIGUEZ, 1888).

A vida intelectual e política de Antônio Vieira se divide em algumas fases, das quais destaco: (i) na Bahia, entre 1633 e 1641 – quando tratou da relação entre escravidão, salvação e conversão, destacando-se os sermões do Rosário, tema que será discutido no próximo capítulo; (ii) em Portugal, entre 1641 e 1651 – quando operou como principal

conselheiro e confessor do rei D. João VI e tratou dos temas da expulsão dos holandeses e da catequese indígena; (iii) no Maranhão, entre 1652 e 1662 – quando foi nomeado chefe da expedição ao Maranhão e Grão Pará e defendeu a liberdade indígena contra os colonos, em sintonia com as posições de Nóbrega, Anchieta e Fernão Cardim; o sermão da sexagésima data desta fase; (iv) em Portugal, entre 1661-1669 – quando respondeu à Inquisição e proferiu o sermão da Epifania. Note-se que em 1663, por ordem do conselho Ultramarino, os jesuítas perderam a jurisdição sobre os indígenas do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará; (v) seus últimos anos de volta na Bahia, entre 1681 e 1697.

Vieira produziu intensamente, tendo sido reconhecido como orador religioso, provincial, missionário, réu da inquisição, conselheiro do rei, defensor da Coroa e um político-diplomata. Suas posturas políticas, contudo, foram contraditórias, a exemplo da defesa da liberdade e cristianização indígena, da defesa da liberdade dos cristãos-novos contra a inquisição, e da defesa da escravização africana, tendo, inclusive, incentivado a represália ao quilombo dos palmares (VAINFA, 2011; HANSEN, 2004). Nesta tese, enfocaremos o lugar e o papel, explícito e implícito, concedido à língua – indígena e africana – em alguns discursos de Vieira.

Uma vez apresentado sucintamente nomes próprios relevantes e obras linguísticas produzidas e traduzidas pelos jesuítas no Brasil, a seguir abordo os regimes de saber e de poder inscritos nos discursos jesuíticos sobre as línguas.

3.2 OS JESUÍTAS E AS LÍNGUAS NO BRASIL COLONIAL: REGIMES DE SABER E PODER

De forma geral, o que parece estar em jogo é que o desconhecimento jesuítico sobre os indígenas instigou uma fascinação pela língua local: “Todo el desconocimiento y desconfianza del misionero frente a lo religioso indígena se volvió estudio y admiración tratándose de la lengua” (MELIÀ, 1997, p. 126). Considero que essa fascinação produziu efeitos mútuos: sobre os indígenas e suas línguas gramatizadas e sobre os próprios jesuítas, em que “el convertidor llega a ser convertido, por lo menos en parte. Ni siquiera un misionero puede jugar impunemente con las reglas del outro” (MELIÀ, 1997, p. 254). Essa relação mútua entre o jesuíta, aprendiz da língua, e o indígena, alvo da conversão, é reproduzida por Antônio Vieira, no sermão da Epifania (1662), em relação à aprendizagem da língua da terra, sendo que o conhecimento da língua indígena – pelo estudo e trabalho árduo – tornaria os jesuítas menos

“mudos” e os indígenas menos “surdos” uns aos outros, diante da confusão linguística instaurada por Deus na torre de Babel:

Quando Deus confundiu as línguas na torre de Babel, ponderou Filo Hebreu que todos ficaram mudos e surdos, porque, ainda que todos falassem e todos ouvissem, nenhum entendia o outro. Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do rio Amazonas, já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim, quando lá chegamos, todos nós somos mudos, e todos eles surdos. Vede, agora, quanto estudo e quanto trabalho será necessário, para que estes mudos falem e estes surdos ouçam.

De forma geral, o conhecimento sobre a língua da terra pelos jesuítas poderia ser organizado com enfoque na catequese ou na descrição, na escolha da palavra como unidade de análise, e/ou no uso de classes gramaticais na categorização da língua (HACKEROTT, 2012).

As línguas locais não europeias receberam uma série de designações, como: língua da terra, língua brasilica, língua do mar, língua geral, gírias da Amazônia, latim da terra, entre outros. Neste capítulo, consideramos que as designações e avaliações atribuídas às línguas locais pelos jesuítas integram as políticas linguísticas missionárias, pois ajudam a definir o que conta como língua e a maneira como as línguas foram usadas para justificar, legitimar ou impulsionar políticas e práticas missionárias e coloniais. Exemplificando, as gramáticas e catecismos ajudaram a inscrever uma representação de língua centrada da escrita, pautando um modelo de fonema-grafema, em que a fala é reduzida a um sistema alfabético; além disso, uma representação semântica das línguas foi sistematizada nos catecismos, que geralmente continham um pequeno dicionário, no qual expunham a maneira como termos cristãos seriam traduzidos para o universo simbólico indígena.

O catecismo elaborado pelo padre Antônio Araújo, com contribuição de Leonardo do Vale e Anchieta, apresenta um glossário de nomes de parentesco, requisitos matrimoniais, e questionários de exame de consciência. Segundo Antônio Vieira, “é um catecismo tão exato nos mistérios da fé, e tão singular, entre quantos se têm escrito nas línguas políticas, que mais parece ordenado para fazer de cristãos teólogos em gentios cristãos” (apud BARBOSA LEMOS, 1952, p. X). Note-se uma diferenciação entre o uso da língua para a cristianização dos gentios e para a formação teológica; além disso, Vieira faz uso da expressão “língua

políticas”, sinalizando para a relação entre a língua e uma dada configuração coletiva segundo uma dada ordenação, a exemplo do contexto europeu.

Algumas interpretações sobre a relação entre evangelização e línguas consideram que a conversão religiosa e a tradução linguística estavam de tal forma relacionadas que os termos conversão linguística e tradução religiosa poderiam ser intercambiáveis (AGNOLIN, 2016). Tal ideia pauta-se na tese de que o acesso à língua local seria condição para a conversão, a exemplo da importância da confissão – preferencialmente sem intérpretes –, conforme proposto por Manuel da Nóbrega (1556-1557). Os pressupostos dessa correlação entre tradução e conversão seriam que o conhecimento da língua indígena – por um sistema de gramatização dessa língua – permitiria tanto a inscrição do jesuíta em uma cultura não-europeia, como a produção de conhecimento e discursos sobre esse universo simbólico, além de possibilitar inscrever o Outro (indígena) em um sistema simbólico e moral próprio e reconhecível (AGNOLIN, 2016).

Embora reconheça a relação existente entre conversão e tradução, acredito que tal relação pode ser problematizada à luz do próprio conceito de conversão, da perspectiva de quem converte e de quem é convertido e do conceito de língua em questão. Por exemplo, a conversão na perspectiva jesuítica, a exemplo dos critérios postos por Nóbrega (1556-1557), articula a capacidade de ser convertido com a capacidade de adoração e de crença em apenas um Deus. Destaque-se a relação entre adoração de um Deus e de um rei, articulando política e fé:

Se tiveram rei, poderão-se converter, ou se adoraram alguma cousa; mas, como nam sabem que cousa hé crer nem adorar, não podem entender ha pregação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crer e adorar a hum soo Deus, e a esse só servir; e como este gentio nam adora nada, nem cree nada, todo o que lhe dizeis se fica nada. (NÓBREGA, 1556-1557, p. 144)

Por outro lado, há a dificuldade de identificarmos a experiência da conversão, uma vez que se trata de algo subjetivo em que elementos objetivos – uso de rituais, por exemplo – podem ser vistos como lugares de inscrição de significados ambivalentes e dialógicos, a exemplo do compartilhamento de um universo mágico por indígenas e cristãos (CARVALHO JUNIOR, 2016), ou do uso ritualístico de músicas

índigenas com letras católicas em línguas indígenas (WITTMANN, 2016).

Sobre os relatos envolvendo as línguas dos povos indígenas, o jesuíta Fernão Cardim, em seus escritos de 1584, teria identificado 65 línguas faladas por indígenas da costa ou tupinambás (Rodrigues, 2005). A língua dos tupinambás – gramatizada pelo padre José de Anchieta no século XVI e pelo padre Luis Figueira no século XVII – foi designada como tupi antigo, língua geral e, no século XVII, como língua brasilica. O tupi também recebeu a designação de *língua geral amazônica*, *nheengatu* (“língua boa”) ou *abanheenga*, na região amazônica; e de *língua geral paulista*, na região litorânea. Os estudos do tupi foram agrupados sob o rótulo de tupinologia, o que evidencia o foco no tupi como referência de estudo das línguas indígenas, a exemplo dos trabalhos de Theodoro Sampaio sobre “O tupi na geografia nacional” (1901), em diálogo com as teorias da geografia linguística europeia.

Assumo que o processo de invenção da categoria genérica “índigena” foi correlato ao processo de invenção de uma “língua geral” que, nesse caso, era de base tupi, especialmente o tupi da costa. Essa perspectiva de uma língua indígena inventada foi defendida por um dos primeiros e renomados linguistas brasileiros, Mattoso Câmara Jr. (1979, p. 99), que também menciona uma chave binária usada pelos jesuítas para a classificação das línguas indígenas, a partir da relação entre Tupi e Tapuia: “Todas as outras línguas indígenas eram desprezadas pelos portugueses [...] e ficaram incluídas num grupo geral, chamado TAPUYA, que em TUPI quer dizer ‘inimigo, bárbaro’”. As línguas não tupi eram consideradas como “línguas travadas” (CÂMARA Jr., 1979), fazendo menção explícita ao aspecto prosódico e fonético, a exemplo da língua falada pelos aymerés.

O foco no tupi se manteve forte na tradição linguística, literária e folclórica brasileira, a partir do século XIX, conforme se percebe nas reflexões feitas por Von Martius, em 1845, em seu texto *Sobre a maneira de se escrever a história do Brasil*, redigido no contexto de construção do nacionalismo brasileiro:

A língua principal falada outrora pelos índios do Brasil em vastíssima extensão, e entendida ainda em muitas partes, é a *língua Geral* ou *Tupi* [...] E não podemos duvidar que todas as tribos, que nela sabem fazer-se inteligíveis, pertençam a um único e grande povo, que sem dúvida possuiu a sua história própria, e que de um estado florescente de

civilizado, decaiu para o atual estado de degradação e dissolução [...] (VON MARTIUS; RODRIGUES, 1956, p. 445; grifo do autor)

Von Martius, botânico de formação, retrata uma perspectiva linguística em voga na época, herdeira das reflexões do naturalismo e da ideia de evolução das espécies. As noções de evolução e de degeneração, bem como os sistemas de tipologia morfológica, foram apropriados pela Linguística do século XIX, conferindo às línguas uma interpretação naturalista. Esse sistema tipológico também foi usado para classificar os indígenas da costa do Brasil, expandindo o binômio Tupi-Tapuia para oito grupos, o que rendeu a Von Martius o título de primeiro grande sistematizador da etnografia do Brasil (VON MARTIUS; RODRIGUES, 1956).

Em seu *Glossário da Língua Geral Brazilia (Glossaria Linguarum Brasiliensium*, 1863), escrito em alemão e português, Von Martius classificou as línguas não-tupi em Gês, Goyatacas, Cren ou Gueren, Guck ou Coco e de “afinidade incerta”, cada qual agrupando outras línguas e dialetos. A metodologia usada por Martius centrava-se na comparação de palavras, enfocando uma perspectiva morfológica de descrição e comparação entre as línguas, na esteira da Linguística comparada do século XIX (ROBINS, 1983). Sobre a Linguística naturalista de Von Martius, suas análises a respeito das línguas não-tupis se davam a partir de uma ótica da degenerescência que era motivada, entre outros fatores, pelo contato linguístico com os brancos. Exemplificando, o historiador (1863, p. XI) afirma:

A alguns decennios, entrando em trafico com os Brancos, [os Gês] já não usam um sô puro dos dialectos de sua propria linguagem, antes sim fallam uma geringonça corrompida, profundamente mixtura de elementos muito diversos e sem regra alguma. Maior corrupção ainda observa-se entre os difamados Canoeiros em Goyaz, os Muras e outras hordas sem domicilio certo e errantes. Estas não são descendentes de uma sô nação, mas uma mixtura de diversos Indios com Mulatos, Cabras, Negros e Brancos, que foram banidos da comunidade dos Christãos, desertores da ley e civilização. Estas sociedades ferozes, recrutando-se da escoria da humanidade [...] tem formado uma gíria de ladroens, voluvel e sem

fundamento gramatical, o que simboliza seu estado moral depravado.

Nesse excerto verifica-se uma articulação entre língua, civilização, cristianismo e moralidade. A língua, nesse caso, torna-se um elemento classificador e pretexto para justificar a degeneração dos povos e do seu sistema moral. É como se uma língua gramaticalmente elaborada refletisse uma sociedade moralmente desenvolvida. Tal perspectiva, que sobrepõe língua-identidade-cultura, é tributária das visões românticas, especialmente originárias do contexto germânico que influenciou fortemente Von Martius, como os trabalhos do linguista e diplomata Wilhelm von Humboldt (1767-1835) – irmão de explorador Alexander von Humboldt (1769-1859) –, que classificou as línguas em aglutinantes, flexionais e isolantes, contribuindo para o nascimento da Linguística Comparada (ROBINS, 1983).

Ressalta-se que a epistemologia que sustenta as reflexões valorativas e análises feitas por Von Martius não embasa, da mesma maneira, os instrumentos linguísticos coloniais produzidos pelos jesuítas sobre as línguas indígenas, como as gramáticas (artes) do tupi e kiriri, conforme será visto mais adiante. Essa ruptura de Von Martius – epistemológica e política – com os jesuítas é identificada pelo próprio Martius que, ao ser influenciado pelas ideias de uma “Linguística Moderna”, considerou a gramática jesuítica das línguas indígenas como mais simples: “Guiado pelos princípios, que as doutrinas linguísticas modernas tem estabelecido poder-se-ha sem duvida reduzir a grammatica do tupi a uma simplicidade, de que os antigos escriptores não tinham concebido, e esta consideração parecia dissuadir-me de publicar nova edição da Arte daquelles Antigos.” (VON MARTIUS, 1863, p. XVI).

Embora o enfoque nesta tese não compreenda o século XIX, com suas abordagens positivistas fortemente em voga, considero relevante explorar a perspectiva naturalista de Martius, pois suas ideias também ajudam a compreender, por uma relação de contraste, as especificidades da abordagem jesuítica. Ademais, é preciso considerar que escritos jesuíticos botânicos do século XVIII – como o *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*, do jesuíta e missionário João Daniel (1757-1758) – já revelam um olhar naturalista, tipológico e descritivo.

Conforme temos visto, a língua esteve a reboque de práticas e discursos classificatórios, identitários, hierarquizador, agrupador ou segregador, como se percebe nas designações e qualificações pelas quais as línguas indígenas passaram. A título de ilustração, um dos casos emblemáticos dessa forma de designação que articula a ideia de falta

linguística a alguma espécie de falta identitária, política, racional e moral é a avaliação feita pelo cronista Simão Vasconcellos (1663, p. LXXV-LXXVI) das línguas indígenas. Segue abaixo o trecho para contextualizar a sua apreciação:

Todas estas nações de gentes, falando em geral, e enquanto habitão os seus sertões, e seguem sua gentilidade, são feras, selvagens, montanhesas, e deshumanas: vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem Rei (freio commum de todo homem racional). E em sinal d'esta sua singularidade lhes negou também o Autor da natureza as letras F, L, R. Seu Deus he seu ventre, segundo a frase de S. Paulo: sua lei e seu Rei, são seu appetite, e gosto [...] Vive n'elles tão apagada a luz da razão, quasi como nas mesmas feras [...] Nem tem arte, nem policia alguma, nem sabem contar mais que ate quatro [...] Sua morada he commumente, como de gente isenta de leis, de jurisdição, de república, por onde quer que melhor lhes parece [...] Nos mais costumes são como feras, sem policia, sem prudencia, sem quase rastro de humanidade, preguiçosos, mentirosos, comilões.

Note-se a relação entre linguagem e pensamento, ou representação gráfica e representação do mundo, na relação que Vasconcellos estabelece entre as ausências de letras e ausências de ideias representadas por essas letras (fé, lei e rei) – semelhante ao argumento de Vieira, no sermão da Epifania (1662) –, especialmente do que diz de uma certa regulamentação e organização política. Percebe-se também uma relação de oposição entre o que seria o som da natureza, irracional, e a língua alfabeticamente letrada, racional. Essa língua faltante, contudo, se torna a língua gramatizada por Anchieta e seus contemporâneos:

[...] na mesma classe falando latim, alcançou da fala do que o ouvião a mór parte da lingoa do Brasil, que brevemente perfeiçoou com tal excellencia, que pode reduzir aquelle idioma bárbaro a modo e regras gremmaticaes, compondo Arte delas, tão perfeita, que aprovada dos mais famosos lingoas, foi dada à impressão (VASCONCELLOS, 1663, p. 90).

A irracionalidade e selvageria indígena seria, portanto, passível de conversão, assim como os indígenas poderiam ser reduzidos/aldeados e a língua indígena poderia ser gramatizada na forma de uma Arte Universal: “a lei de Deos de toscas pedras faz filhos de Adão, e de rudes, e barbaros, homens racionaes” (VASCONCELLOS, p. XCIII). Note-se que o significado de bárbaro no pensamento cristão medieval se vinculava ao de pagão e este, juntamente com o herege e o judeu, constituía a categoria de “infel” contra o qual as guerras e escravização se tornaram legitimadas através do conceito de “guerra justa” e da percepção de que a escravidão seria consequência do pecado (HÖFFNER, 1986).

Na política das classificações, Vasconcellos (1663, p. LXXXIX) também segrega os índios do Brasil entre mansos e bravos, sendo que os primeiros seriam aqueles que falam uma “língua comum”, que teria sido descrita por Anchieta na forma de uma “Arte Universal”; os segundos incluiriam, por exemplo, os Tapuia. Além disso, Vasconcellos ratifica uma concepção de língua articulada a uma dada ideia de nação: “tanto mais diversas as nações, quanto são mais diversas as lingoas” (p. XC), concepção que vai desembocar nas classificações etnolinguísticas modernas, em que uma língua define uma etnia. Uma outra categoria identitárias atrelada à língua é a noção de “gentio”, definido como aquele que fala a língua indígena e desconhece a língua portuguesa: “E os mais dos Portugueses que ensinam as místicas, suas mulheres, a falar português, porque, enquanto o não falarem, não deixam de ser gentias nos costumes” (PETRUS, 1553 apud LEITE, 1938, tomo II, p. 284). Um amplo leque classificatório e hierarquizador se expandiu, portanto, no contexto colonial cristão a partir do binarismo cristão *vs.* infiéis, fazendo com que a raça se tornasse um elemento central nessas práticas classificatórias (HANKE, 1959, p. 16):

[antes do século XVI] a humanidade não estava dividida em raças antagônicas, mas em “Cristãos e infiéis”. A expansão da Europa para a África, América e o Este mudou tudo isso, assim a história da experiência espanhola tem valor para os que querem entender o aparecimento do conceito de raças na cena mundial.

As denominações coloniais de *gentio*, *nação*, *selvagem*, *bárbaro*, *negro* e *antropófago* para definir os indígenas carregam diferentes significados que estavam atrelados ao universo europeu, o que deslizava para o conceito de língua implicado nessas denominações. As

representações verbais eram muitas vezes reforçadas por representações imagéticas; por exemplo, em termos cartográficos de representação dos indígenas, “os lusitanos recorreram aos estereótipos difundidos na Europa além-Pirineus” (RAMINELLI, 1996, p. 64). De forma geral, subentendia-se, a partir dessas denominações, a inabilidade dos indígenas para gerirem a própria vida e, portanto, necessitados de alguma forma de tutela. De forma específica, algumas diferenciações, como as concernentes aos termos *gentio vs. bárbaro*, eram usadas diferentemente pelos padres e colonos para designar os indígenas. No contexto religioso, os gentios seriam passíveis de receber a conversão, pois seriam cristãos em potencial; já os bárbaros, antropófagos e bélicos, seriam incapazes de conversão, o que justificaria a sua escravização legitimada pela guerra justa (RAMINELLI, 1996; HANKE, 1958). Simão de Vasconcellos (1668, p. 163; ortografia atualizada) ratifica a relação entre selvageria, falta de humanidade e língua:

[...] que os índios da América não eram verdadeiramente homens racionais, nem indivíduos da verdadeira espécie humana; e por conseguinte, eram incapazes do sacramento da Santa Igreja; que podia tomá-los para si qualquer que houvesse, e servir-se deles, da mesma maneira que de um camelo, de um cavalo, ou de um boi, feri-los, maltrata-los, mata-los, sem injúria alguma, restituição ou pecado.

Antônio Vieira, em seu sermão da Epifania (1662, IV), tece uma aproximação entre os gentios – povos sem fé, sem lei e sem rei – e a língua faltosa que falam, reforçando a ideia de que a missão de conversão dos gentios, pelo conhecimento de sua língua geral, exige um grande empenho e sacrifício. Salienta-se a articulação feita entre fé e lei, religião e política, atribuindo aos jesuítas o duplo papel temporal e religioso de orientar e gerir as almas indígenas, que seriam a *gente menos gente*, como se algum elemento humano (e linguístico) lhes faltasse:

As nossas estrelas também trazem a Cristo, e convertem almas, mas almas de gente onde nunca se viu cetro, nem coroa, nem se ouviu o nome de rei. A língua geral de toda aquela costa carece de três letras: F, L, R: De F, porque não tem fé, de L, porque não tem lei, de R, porque não tem rei: e esta é a polícia, da gente com que tratamos [...] as

nossas estrelas fazem as suas missões entre as pobres e desamparadas, entre os ascetas e as miseráveis da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo.

Nesse contexto, a conversão seria o meio de apagar a barbárie dos seres sem lei, rei e fé, através do conhecimento e da fé (RAMINELLI, 1996).

A relação entre humanidade e línguas também é reverberada por Antônio Vieira em seu sermão do Espírito Santo (1657), quando atribui ao Espírito Santo o papel de formar os apóstolos em pregadores, inculcando neles as línguas. Ao ser indagado sobre a quem se prega, Vieira faz menção à resposta dada por Cristo: “A toda criatura”. Nesse contexto, Vieira indaga se a pregação deveria incluir os brutos, os troncos e as pedras, uma vez que todos eles seriam “criaturas”. Sua resposta aproxima os homens bárbaros e gentios das pedras e troncos: “[...] haviam de pregar a todas as nações e línguas bárbaras e incultas do mundo, entre as quais haviam de achar homens tão irracionais como os brutos, e tão insensíveis como os troncos, e tão duros e estúpidos como as pedras.” Assim, as nações para as quais os jesuítas deveriam pregar, como sinal de seu amor por Deus, eram

Nações bárbaras e incultas, eram nações feras e indômitas, eram nações cruéis e carniceiras, eram nações sem humanidade, sem-razão, e muitas delas sem lei, que por meio da fé e do Batismo se haviam de fazer cristãs; e para apascentar e amansar semelhante gado, para doutrinar e cultivar semelhantes gentes, é necessário muito cabedal de amor de Deus, é necessário amar a Deus [...]

Uma questão que se coloca, contudo, é como seres brutos, insensíveis, duros, estúpidos, sem humanidade e sem-razão foram capazes de falar uma língua que tanto fascinou e obcecou os jesuítas, sendo a língua indígena – tupi e guarani – por vezes comparada ao grego, uma “língua política”. Nas palavras de Vieira, no sermão do Espírito Santo (1657): “mas haverem-se de aprender essas línguas com estudo e com trabalho é uma empresa muito dificultosa, e que só um grande amor de Deus a pode vencer.”

Outro termo amplamente usado pelos jesuítas foi “negro”, para designar tanto os indígenas como os africanos. A propósito, Leonardo

Nunes afirma o seguinte sobre os indígenas Carijós de São Vicente: “Todo o mais tempo que aqui estive, além de ter cuidado dos Irmãos, sempre me ocupei em confessar e pregar algumas vezes [...] era atribulado também dos que aqui tinham os *negros Carijós*, christãos captivos polos haver salteados [...]” (NUNES in PEIXOTO, 1931, p. 89; grifo nosso). Destaque-se que o termo “negro Carijó” era usado para diferenciar os nativos dos brancos nas terras brasileiras, sendo que a distinção entre o negro da terra e o negro africano (“pretos da costa da África”) foi formalizada mais tarde, pelo Diretório dos Índios (1755), documento que proibiu o uso do termo “negro da terra” para designar os indígenas, que seriam alçados à categoria de súditos do rei, diferentemente dos africanos escravizados:

Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros [...] Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam [...] (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, 10).

A política linguística pombalina estabeleceu o uso da língua portuguesa nas escolas e nos povoamentos, buscando, assim, “desterrar dos Povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes” (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, 6), tornando os indígenas em súditos do rei. Tratava-se, com Pombal, de articular a língua com a ideia de civilização, em conformidade com o positivismo ibérico de sua época. A língua geral, valorizada e perseguida pelos jesuítas, tornou-se, na visão de Pombal, “invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam” (DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS, 1755, 6). No contexto angolano, por seu turno, ser branco não dependia necessariamente da cor da pele, mas de uma identificação linguística, cultural, política e religiosa com os portugueses; por exemplo, no século XIX, os ambaquistas eram africanos que falavam e escreviam português, comerciavam escravos no interior da África e se denominavam de brancos e portugueses, o que “não implicava uma determinada aparência – era raríssimo terem a pele clara –, mas sim características culturais específicas. ‘Eu sou preto mas com o

coração de branco’ – foi assim que um deles se definiu em determinada altura” (HEINTZE, 2005, p. 185).

Note-se, assim, a maneira como as ideologias linguísticas estão fortemente atreladas à esfera política e aos interesses culturais e econômicos das diferentes épocas e diferentes grupos e indivíduos. Embora nosso enfoque não seja a política linguística pombalina, consideramos que esse documento ajuda a compreender a maneira como as línguas indígenas foram discursivizadas na instância político-institucional que foi responsável, entre outros aspectos, pela expulsão dos jesuítas do Brasil. A partir de Pombal, uma política de classificação dos povos conquistados pelos portugueses reforçou a ideologia do mapeamento das populações locais, que utilizou o critério de cor para definir os sujeitos, equivalendo o escravizado ao negro; essa política pombalina classificatória teria se estendido até o século XIX (FALCON; RODRIGUES, 2015).

3.3 AS GRAMÁTICAS COLONIAIS E O CONCEITO DE LÍNGUA

Os jesuítas no Brasil colonial produziram uma série de instrumentos linguísticos, pedagógicos e doutrinários. Dentre os instrumentos linguísticos, as gramáticas merecem uma atenção especial, pois produziram os primeiros registros escritos de algumas línguas indígenas. Tais registros, todavia, não podem ser vistos como espelhamento das práticas reais, mas como formas específicas de representação das línguas indígenas, conforme veremos adiante. Dentre as gramáticas coloniais produzidas no Brasil colonial, mencionam-se (CÂMARA, 1979; BATISTA, 2011; ZWARTJES E ALTMAN, 2005):

- (i) Gramáticas do Tupi: a *Arte de grammatica da Lingoa mais usada na costa do Brasil* (1595), pelo Padre Anchieta; e a *Arte de grammatica da lingua brasilica* (1621), posteriormente denominada de *Arte de gramática da língua brasilica*, por Luiz Figueira⁴⁰.
- (ii) Gramática da língua Quiriri: a *Arte de grammatica da lingua brasilica da naçam Kiriri* (1699), pelo padre Luís Vincencio Mamiani⁴¹;
- (iii) Gramática da língua africana Quimbundu: a *Arte da Língua*

⁴⁰ Material disponível na biblioteca digital *Brasiliana USP*, em <<http://www.brasiliana.usp.br/node/326>>

⁴¹ Material disponível na biblioteca digital *Brasiliana USP*, em <<http://www.brasiliana.usp.br>>

de Angola (1697), por Pedro Dias⁴²;

- (iv) Sistematização da língua geral de Mina: *A obra nova da língua geral de mina*, por Antônio da Costa Peixoto (1731/1741)⁴³.

Enfoco as gramáticas de Anchieta e de Figueira, que descreveram o tupinambá/tupi, considerado a “língua mais usada na costa do Brasil” (Anchieta, 1595). A gramática de Anchieta foi produzida seguindo as regras de uma arte gramatical, sendo que “reduzida a Arte a língua tupi, o resto foi questão de tempo” (LEITE, 1938, tomo II, p. 549). A gramática de Anchieta foi impressa oficialmente em 1595 em Coimbra.

A produção de uma arte gramatical foi perpassada por um processo de redução. Proponho que esse processo de redução foi discursivamente correlato ao modelo de aldeamento usado pelos jesuítas, que configurou as reduções jesuíticas, sendo que a língua geral – reduzida na forma de uma arte da gramática e de uma série de traduções – foi tomada como elemento linguístico-discursivo que tanto simbolizou uma homogeneização linguístico-cultural-religiosa, como inscreveu tensões e dispersões. Considero as políticas linguísticas jesuíticas aplicadas aos indígenas como, de forma geral, calcada no modelo dos aldeamentos, conforme discutirei mais adiante.

Embora a gramática missionária de Anchieta tenha sido usada como referência para estudo do tupinambá do século XVI, as avaliações sobre as descrições e fixação feitas por Anchieta variam:

- a) O linguista Mattoso Câmara Jr. (1979, p. 100) considera que o tupi foi reduzido através do trabalho de descrição: “é uma sistematização simplificada, feita para se proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena”.
- b) A linguista Ivone Leite (2000, p. 47), ao revisitar a gramática de Anchieta, buscou “invalidar a ideia de que Anchieta teria simplificado a língua mais usada na costa do Brasil. E também [...] negar que o uso do modelo latino teria prejudicado sua análise dos processos fonológicos ou sintáticos existentes nessa língua.”
- c) Outro linguista brasileiro especialista em línguas indígenas, Aryon Rodrigues (2002), propõe que Anchieta descreveu de forma original o tupinambá, ou tupi antigo.
- d) O antropólogo Monteiro (2001, p. 36), similar à Mattoso Câmara, considera que a gramática de Anchieta descreveu uma

⁴² Texto disponível em < <https://archive.org/details/artedalinguadean00dias>>

⁴³ Material disponível em < <http://purl.pt/16608/3/#/0>>

- “língua geral”, ao invés do tupinambá: “a ‘língua geral’ foi perdendo as suas inflexões locais e regionais em função da sua adoção, sistematização e expansão enquanto idioma colonial”.
- e) O padre e historiador Serafim Leite (1938, tomo II, p. 550) considerou a Arte de Anchieta como “a primeira gramática publicada em tupi-guarani, monumento de inapreciável valor linguístico e filológico, glória da Companhia no Brasil, o facto que deu a Anchieta maior renome.”
- f) O botânico J. Barbosa Rodrigues (1888) declarou, no século XIX, que os jesuítas não foram fiéis na conservação da língua tupi, uma vez que “mais facilmente a ensinaram modificada como escreveram” (p. 74). Tratou-se, segundo Barbosa Rodrigues, do tupi de Anchieta e Figueira e de um guarani de Montoya, sendo que a língua anterior a essas invenções seria nomeada como *abanheenga*, a qual teria sido “corrompida” pela adição de novas letras, casos e verbos cujos modo e tempo seriam inexistentes na língua original. Rodrigues propõe a existência de quatro línguas diferentes: *abanheenga*, mais primitiva, *nhengatú*, fala primitiva aportuguesada; *tupy-portugues-do-sul*, língua cuja pronúncia foi criada por um sistema de escrita; *tupy-espanhol* ou *Guarany*, língua cuja pronúncia foi criada por um sistema de escrita do espanhol. As duas últimas seriam línguas artificiais.

Assim, as ideias de simplificação (Câmara), originalidade (Rodrigues, Ivone Leite e Serafim Leite), de redução (Monteiro e Rodrigues) ou de artificialização (Barbosa Rodrigues) linguística remetem a diferentes formas de compreensão da relação entre jesuítas e línguas indígenas. A despeito dessas oscilações avaliativas, considera-se que as gramáticas coloniais podem ser tomadas como signos ambivalentes que ressoam as tensões entre os conceitos de língua dos jesuítas e as práticas linguísticas indígenas.

Nota-se, no exposto acima, uma diferenciação terminológica relevante: enquanto dois linguistas consideram que a gramática da “língua mais usada na costa do Brasil” refere-se à descrição do tupinambá/tupi, Monteiro rotula essa mesma língua como “língua geral”, e o jesuíta e historiador Serafim Leite afirma que se tratou de uma gramática da língua tupi-guarani, tomada como uma “língua geral”, que contempla “os Petiguares até Pernambuco, os Tupinambás da Bahia, os Tupinambás e Tumiminós da Capitania do Espírito Santo, e os Tamóios do Rio de Janeiro, e muitas outras nações, a quem serve a mesma língua com poucas mudança de palavras” (LEITE, 1938, tomo II, p. 551).

Já Mattoso Câmara Jr. (1979) considera que as gramáticas de Anchieta e de Figueira produziram um “tupi jesuítico”, também chamado de “língua geral”, que passou a ser implantado de forma ampla e genérica e que substituiu, por vezes, as línguas consideradas nativas. Esse tupi jesuítico se distanciaria das línguas naturais mediante três aspectos: pela simplificação fonética e submissão dos sons à lógica do fonema-grafema latino, pelo uso do modelo latino como chave descritiva e metalinguística, pela sujeição do léxico e da semântica indígena à visão ocidental (CÂMARA Jr., 1979). A língua geral, portanto, teria sido uma invenção que surgiu a partir da escrita tomada como modelo linguístico. Assim, a tradição de estudos do tupi antigo no Brasil – a tupinologia – teria se dedicado ao estudo de “textos Tupi compostos por homens de língua portuguesa ou espanhola, isto é, aloglotas do ponto de vista indígena” (CÂMARA Jr., 1979, p. 107), se distanciando da realidade das práticas linguísticas indígenas.

Altman (2002), por sua vez, problematiza o posicionamento de Câmara Jr. ao propor que a gramatização das línguas na América do Sul possibilitou uma relativização do molde latino pela consideração de especificidades linguístico-culturais locais. Posição semelhante é adotada por Rosa (2006), que relativiza as críticas de que as gramáticas latinas teriam sido usadas para moldar as descrições das línguas indígenas; a linguista defende tanto uma certa universalidade linguística passível de ser descrita seguindo aquele molde, como as singularidades das línguas locais que, na sua visão, teriam sido relativamente consideradas pelos jesuítas, tendo em vista o repertório linguístico que esses padres dispunham na época. As singularidades apontadas por Rosa dizem respeito, principalmente, a ajustes feitos pelos jesuítas no sistema gráfico latino com fins de comportar algumas especificidades sonoras das línguas não-latinas; tratava-se, pela relação entre grafema-fonema, de uma preocupação de inscrever o letramento em escrita latina nessas comunidades. Nesse caso, para Rosa (2006, p. 225), “[o] latim não era um molde ou forma, mas um inventário morfossintático”.

Conforme já mencionado no capítulo anterior, as gramáticas missionárias foram produzidas a partir de chaves interpretativas calcadas na tradição filosófica europeia e no contexto histórico da época. Nos séculos XVII e XVIII, as classificações linguísticas foram afetadas pelas ideias de civilização vs. selvageria, rendendo avaliações como línguas selvagens, bárbaras, “travadas”, entre outras (CÂMARA Jr., 1979). Além disso, o modelo filosófico centrado na lógica orientava as concepções de língua em busca de padrões universais, ou de uma gramática universal, aos moldes do racionalismo da gramática de Port Royal (1660), que tendia

a reproduzir a visão das gramáticas especulativas de orientação escolástica. Essa gramática especulativa resultava de uma convergência entre os modelos latinos descritivos de Prisciano e Donato e a filosofia escolástica, que buscava aproximar as regras da racionalidade com a revelação espiritual. Além disso, os gramáticos da escolástica criticaram as gramáticas de Prisciano e Donato por sua natureza descritivista e pedagógica, sem maiores fundamentos filosóficos de princípios universalistas (Robins, 1983). As gramáticas especulativas, de interpretação escolástica inspirada em Aristóteles, priorizavam aspectos sintáticos e semânticos, diferentemente das gramáticas latinas que focavam aspectos morfológicos: “Um escritor do século XIII criticou a ênfase até então dada à morfologia, afirmando que a parte central da gramática é a sintaxe” (ROBINS, 1979, p. 64).

Por outro lado, o encontro dos missionários com a realidade linguística das descobertas relativizou a orientação universalista, em direção a uma apreciação das diferenças linguísticas e culturais, uma vez que “os primeiros missionários que aprenderam as línguas gerais o fizeram de modo prático [...] pedagógico” (ALTMAN, 2003, p. 70). Essa praticidade, contudo, não significou uma atitude radicalmente empírica descolada de reflexões filosóficas, uma vez que as gramáticas latinas e a metalinguagem latina foram usadas como modelos para a descrição e análise linguística feita pelos jesuítas: “a declinação latina será utilizada aproximadamente por todas as línguas gramatizadas no Renascimento” (AUROUX, 2009, p. 47). Dentre as gramáticas latinas tomadas como referência pelos jesuítas portugueses, destacam-se *De Institutione grammatica* (1572), redigida por Manuel Álvares, e a gramática de Johannes Despauterius (1460–1520) (ALTMAN, 2011). As gramáticas missionárias, portanto, podem ser vistas como lugares de tensão entre duas orientações linguísticas: uma centrada na regra, e outra no uso (ALTMAN, 2002). Essas orientações ressoam duas visões medievais antagônicas: “os modistas [gramáticos especulativos] estavam voltados para a *teoria*, enquanto os partidários da literatura clássica e da gramática de Prisciano se interessavam pelos *dados*” (ROBINS, 1979, p. 70; grifo do autor).

Essa tensão pode ser problematizada em relação aos interesses dos jesuítas pelas línguas indígenas: Para Câmara Jr., os missionários consideravam a língua um meio para fomentar a comunicação, o ensino e a evangelização; nesse caso, as gramáticas se tornaram instrumentos pedagógicos (AUROUX, 2009). Tratava-se de uma concepção utilitarista de língua, que levou a uma “tendência a deixar de lado tudo aquilo que atrapalha muito e não prejudica [...] a comunicação” (CÂMARA Jr.,

1979, p. 101). Assim, a expansão europeia levou a um (re)descobrimto de Babel, recolocando em questão o mito de Babel (Câmara Jr., 1979) e a complicada relação entre universalismo e relativismo linguísticos, que foi explorada pelo jesuíta Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1807) em seu *Catálogo de las lenguas* (1802).

Essa questão linguística nos remete para a relação teológica entre universalismo e relativismo. Considero, assim, a possibilidade de tratar a questão linguística como questão também teológica, a exemplo da articulação agostiniana entre língua e ação, que postula que a expressão e os atos são fruto da visão interior: “as práticas indígenas são abomináveis porque impedem a visão do bem pela alma selvagem” (HANSEN, 2005, p. 18). Assim, a redução linguística – pela invenção de uma língua gramatizada – opera como uma forma de conversão e, portanto, de redução espiritual, reforçada pela ideia de que língua verbal e pensamento estão intrinsecamente relacionados nas ideias de um “verbo interior” e de uma linguagem metafísica universal. Veremos mais adiante, contudo, que essa concepção de língua também é passível de problematização a partir do contexto indígena.

3.4 PRÁTICAS LINGUÍSTICO-DISCURSIVAS JESUÍTICAS: DA FORMAÇÃO INDIVIDUAL, PREGAÇÃO, CONFISSÃO E EDUCAÇÃO

As práticas de formação individual, pregação, confissão e educação estiveram, de alguma maneira, interligadas pela relação dos jesuítas com a língua. Tais práticas produziram uma série de gêneros discursivos – autos, cartas, sermões, diálogo, catecismo, gramática, dicionário, doutrinas – que operaram “como dispositivos de conhecimento da terra, catequese e controle dos índios, colonos e padres” (HANSEN, 2005, p. 15). Esses diferentes gêneros discursivos, por sua vez, produziram efeitos variados sobre os jesuítas e os indígenas, integrando um dispositivo de conversão. Conforme temos visto, o projeto jesuítico não foi homogêneo ou internamente coeso, uma vez que os interesses religiosos muitas vezes se misturavam ou entravam em tensão com os interesses políticos. Em termos religiosos, utilizava-se uma abordagem de doutrinação e salvação; e em termos políticos, utilizavam-se discursos universalistas, de dominação cristã, e guerreiro, de redução e conquista; essa tensão e dualidade se evidenciava, por exemplo, nos sermões de Antônio Vieira (MURARO, 2003).

Em termos da relação entre as práticas jesuíticas das diferentes esferas, a tarefa de conversão, pilar das missões jesuíticas, estava

vinculada tanto ao conhecimento da língua da terra, como a uma dada formação individual. A articulação entre a conversão, o conhecimento linguístico e a formação espiritual pode ser ilustrada pelo seguinte posicionamento de Nóbrega (1556-1557, p. 161): “Sabereis como o officio de converter almas hé o mais grande de quantos há na terra e por isso requiere mais alto estado de perfeição que nenhum outro.” Essa perfeição implicava, além do conhecimento da língua, algumas virtudes, como fé, graça, confiança em Deus, desconfiança de si e o “fogo do Espírito Santo”:

Primeiramente tinhão muito espirito, tanto que ardião de dentro do fogo do Spiritu Sancto, porque, doutra maneira, como á de atear fogo divino em ho coração de hum gentio, ho que tem o seu hum caramelo? Há-de ter muita fee, comfiando muito em Deus e desconfiando muito de ssi; há-de ter graça de falar mui bem a lingoa; há-de ter virtude pera fazer milagres quando comprir, e outras graças muitas que tinhão os que converterão gente, e sem isto não tenho ouvido que ninguém se convertesse. (NÓBREGA, 1556-1557, p. 162)

Note-se nessa citação a relação entre o Espírito Santo, o fogo e as línguas. As línguas se inscrevem no âmbito de uma *oikonomia*, da ordem da práxis, diferente de uma gramática universal metafísica e abstrata, lugar de inscrição de uma verdade em potência que seja anterior à manifestação linguística. Ainda sobre a relação entre Espírito Santo e as línguas, nas palavras de Antônio Vieira (1686-1688):

Coisa digna de grande reparo é que, descendo o Espírito Santo, viesse em forma de fogo e em figura de línguas. Mas assim havia de ser para obrar a que vinha. Em fogo, porque vinha acender os nossos corações, e em línguas, porque, para acender os corações, há de entrar pelos ouvidos. (VIEIRA, Maria Rosa Mística: sermão III, parágrafo VI).

No que diz respeito às características de um bom pregador, este deveria saber falar a partir do juízo, onde reside a língua, e não da boca apenas, conforme proposto por Antônio Vieira em seu sermão da Sexagésima (1655, VII): “O que sai só da boca pára nos ouvidos; o que nasce do juízo penetra e convence o entendimento.” Além disso, Vieira,

no mesmo sermão, tece comentários sobre o timbre de voz do pregador: “Assim há-de ser a voz do pregador, um trovão do Céu, que assombre e faça tremer o Mundo” (VIII). A motivação que levaria um pregador e apóstolo a pregar pelo mundo é mencionada por Vieira no sermão do Espírito Santo (1657): “E para um apóstolo se pôr a ensinar e abrandar uma pedra, para se pôr a ensinar e moldar um tronco, para se pôr a ensinar e meter em júizo um bruto, vede se é necessário muito amor de Deus.” Em seus sermões, Vieira fez uso de metáforas, analogias e comparações, a exemplo de uma aproximação entre a árvore e o sermão: suas raízes seriam fortes, pois fundadas no evangelho; haveria apenas um tronco, assim como um só assunto; os galhos e flores seriam os vários discursos ornados: *Seminare semen* (Sermão da Sexagésima, VI).

No que tange à formação individual e aprendizagem da língua, Antônio Vieira, no sermão da Epifania (1662, IV), reforça a importância da aprendizagem das línguas da terra, atrelando a essa aprendizagem um processo de formação espiritual, que exige esforço e empenho pessoal diante “do maior trabalho daquela espiritual conquista”. Neste excerto, Vieira reproduz a ideia de um esforço e martírio único, que seria, ao final, recompensado pela conversão indígena, pois *Deus sabe o quando padece um aprendiz de línguas bárbaras, sem livros e mestres*:

Se eu não entendo a língua do gentio, nem o gentio entende a minha, como hei de converter e trazer a Cristo? Por isso temas por regra e instituto aprender todas a língua ou línguas da terra onde imos pregar, e esta é a maior dificuldade e o maior trabalho daquela espiritual conquista, e em que as nossas estrelas excedem muito a dos Magas [...] E quanta dificuldade e trabalho seja haver de aprender um europeu, não com mestres e com livros, como os Magas, mas sem livro, sem mestre, sem princípio, e sem documento algum, não uma, senão muitas línguas bárbaras, incultas e hórridas: só quem o padece, e Deus por quem se padece, o sabe.

As escolas jesuíticas destinadas às crianças ensinavam a ler e escrever português e as doutrinas da fé aos filhos de indígenas, de indígenas com portugueses (“mestiços ou mamelucos”) ou de portugueses nascidos no Brasil (“brasis”). Além disso, os colégios jesuíticos eram voltados também para a formação dos jesuítas, conferindo ao letramento e conhecimento do latim e da gramática um papel importante na formação intelectual e espiritual dos futuros padres. Sobre

uma articulação entre as escolas para as crianças e a formação dos jesuítas, Nóbrega “achava que tanto os brasis como os mestiços eram capazes de seguir estudos, tratando que alguns aprendessem a já gramática ou latim [...] e até os achava suficientes para entrar na Companhia de Jesus” (LEITE, 1956-1960, p. 66).

Quanto ao perfil do pregador, Vieira (sermão XXII do Rosário, III, 1686-1688) versa sobre a relação entre o conhecimento das línguas, o ensino e a identidade de gênero, sendo os homens conhecedores natos da letra, por ato de Deus:

Cristo, além de outros princípios mais altos, sabia o que falava por ciência infusa; mas estas infusões de letras não as costuma Deus comunicar a mulheres: a homens sim. Sara ao princípio chamava-se Sarai, e Abraão chamava-se Abrão. E que fez Deus em ambos? A Sara tirou-lhe uma letra do nome, e a Abraão acrescentou-lhe outra, porque aos homens acrescenta Deus as letras, às mulheres não lhas acrescenta, antes lhas tira. A razão desta diferença é a mesma por que o Espírito Santo infundiu a ciência das línguas aos discípulos de Cristo, e não às discípulas. E por quê? Porque àqueles homens fê-los mestres do mundo, e às mulheres proibiu-lhes que o fossem: *Docere autem mulieri non permito* [Pois eu não permito que a mulher ensine].

Evidencia-se uma relação entre o conhecimento da língua e a pregação, ou entre língua (tradutor) e pregador, a exemplo da forma de designação de Leonardo Vale, como sendo “religioso, orador e linguista [...]”, feita por Serafim Leite (1956-1960, p. 90). Essa associação entre ser um bom religioso e um conhecedor das línguas locais foi atestada pelo provincial Marçal Beliarte, que homenageia Leonardo Vale após a sua morte (apud LEITE, 1956-1960, p. 90-91):

Leonardo Vale, príncipe sem dúvida dos línguas no Brasil [...] que até os índios se admiravam do seu talento e graça singular, com a qual serviu excelentemente a Deus e a companhia [...] E compôs o ‘Vocabulário’ daquela língua, ótimo, abundante, e muito útil, com que é fácil aprender; e muitos sermões, e explicação do catecismo, e

outros utilísimos avisos para a educação e instrução dos índios, etc.

A fascinação jesuítica pelas línguas justificava-se pela crença de que o conhecimento da língua seria “o instrumento apto e próprio para a conquista das almas” (LEITE, 1938, tomo 1, p. 72). Trata-se de uma articulação entre uma dada concepção de língua – centrada nos modelos greco-latinos – e a ideia de que esse conhecimento seria condição para a conversão cristã. Essa prioridade conferida à pregação como uma das principais obrigações dos padres foi salientada pelo arcebispo Sebastião Monteiro da Vide, em seu texto *As Constituições do Arcebispo da Bahia de 1707*. Nesse documento, o religioso afirma a centralidade da pregação, indicando os níveis de “suficiência” que podem ser alcançados pelos padres na sua pregação:

Como uma das principaes obrigações dos Pastores das almas é (como temos dito) apascentar as ovelhas, que estão commettidas, com a saudavel pregação da palavra de Deos, e ensinar-lhes a Doutrina Christã: conformando-nos com o que nesta materia dispoem o Sagrado Concilio Tridentino [...] E não tendo sufficiencia para pregar lhes fação praticas espirituaes, em que lhes ensinem o que é necessario para fugirem os vicios, e abraçarem as virtudes. E quando nem para isso tiyerem suficiencia (o que delles não esperamos) leiao a seus freguezes alguns capitulos desta Constituição, que pertence à Doutrina Christã. E para que com mais commodidade a possão ensinar, a pomos aqui, e é a que se segue.

Antônio Vieira associa a aprendizagem da língua dos gentios a um empenho pela pregação e conversão, que seria reflexo do amor por Deus. No sermão do Espírito Santo (1657; parágrafo IV), Vieira descreve as etapas para a aprendizagem da língua. Segue abaixo um excerto longo, que julgo relevante, pois ilustra a concepção de Vieira tinha das línguas da terra e de sua aprendizagem:

O primeiro trabalho é ouvi-la; o segundo, percebê-la; o terceiro, reduzi-la a gramática e a preceitos; o quarto, estudá-la: o quinto — e não o menor, e que obrigou a S. Jerônimo a limar os dentes — o pronúciá-la. E depois de todos estes trabalhos,

ainda não começastes a trabalhar, porque são disposições somente para o trabalho [...] Que será aprender o nheengaiba, o juruuna, o tapajó, o teremembé, o mamaiana, que só os nomes parece que fazem horror? [...] Mas, haver de arrostar com uma língua bruta, e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia, e no meio daquela escuridade e dissonância haver de cavar os primeiros alicerces, e descobrir os primeiros rudimentos dela, distinguir o nome, o verbo, o advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo, e modos nunca vistos nem imaginados, como de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes, não há dúvida que é empresa muito árdua a qualquer entendimento, e muito mais árdua à vontade que não estiver muito sacrificada e muito unida com Deus.[...] Aos apóstolos deu-lhes Deus línguas de fogo, aos seus sucessores deu-lhes fogo de línguas. As línguas de fogo acabaram, mas o fogo de línguas não acabou, porque este fogo, esse Espírito, esse amor de Deus faz aprender, estudar e saber essas línguas.

Outra instância de inscrição da língua, ligada à pregação, é a esfera confessional, em que o conhecimento da língua indígena e a prática da confissão – incluindo uma certa tolerância em relação ao efeito nebuloso que ela produzia – se sobrepunham. Sobre o papel da confissão no contexto missionário, o jesuíta Leonardo Vale, conhecedor da língua brasílica, afirma: “A qual confissão, como já saberão, não é mais que para lhes fazer detestar a vida passada e conhecer a que querem tomar” (1561 apud LEITE, 1956-1960, p. 444). Os alvos preferidos da confissão tendiam a ser os “humildes, índios e negros” (LEITE, 1938, tomo II). Ademais, os padres que não sabiam tupi utilizavam os intérpretes, geralmente uma criança ou um aluno do Colégio, que poderia ser indígena; o risco do intérprete, contudo, seria a exposição de “inconfidência ou até escândalo” (LEITE, 1938, tomo II).

Dentre os primeiros jesuítas no Brasil, Navarro era o único que confessava sem intérprete, diferente de Nóbrega, Luiz do Grã e Cristovão de Gouveia. A confissão ganhou especial importância como um dos sacramentos no Concílio de Trento, em resposta à reforma protestante; essa importância levou à produção de uma série de manuais de confessores e penitentes nas línguas vernaculares (FERNANDES, 1995).

A confissão desempenhou papel relevante no interesse e nas motivações jesuíticas em relação às línguas não europeias.

Foram produzidos confessorários em tupi, a exemplo do material criado pelo padre José de Anchieta em seu *Diálogo da Fé*, e pelo padre Antonio de Araújo, incluído em seu *Catecismo brasilico da doutrina christã, com o ceremonial dos sacramentos, & mais actos parochiaes* (1686). Curiosamente, Araújo, na introdução, tece comentários sobre a inexistência em tupi de léxico para indicar números além de quatro, o que poderia ser um problema para se contar os pecados: “E será necessário diligência particular para colher o confessor o número de pecados: ou perguntando pelo costume, se o fez todos os dias, se cada semana, se cada mês em mês, ou como a prudência melhor ditar” (ARAÚJO, 1686, p. 219; adaptação da grafia nossa). O confessorário de Araújo apresenta uma série de perguntas em tupi, com formatos de respostas simples, em geral sim ou não. As perguntas totalizam 159, distribuídas assim: 14 sobre o primeiro mandamento, 7 sobre o segundo mandamento, 4 sobre o terceiro mandamento, 13 sobre o quarto mandamento, 31 sobre o quinto mandamento, 38 sobre o sexto mandamento – incluindo as subcategorias dos “travessos”, “mulheres devassas”, “homens casados” e “mulheres casadas” –, 21 perguntas sobre o sétimo mandamento, 14 sobre o oitavo mandamento, 2 sobre o nono e 5 sobre o décimo.

Mais especificamente sobre o sexto mandamento, um confessorário tupi usado em missão do Pará, em 1751 (BARROS et al., 2009), inclui uma extensa e detalhada investigação sobre a vida conjugal e sexual dos indígenas. Entre as perguntas 1 e 10, por exemplo, buscava-se averiguar se a mulher tinha relações poligâmicas; se sim, caberia ao confessor investigar detalhes sobre esse outro homem, se era casado, parente da penitente ou do marido, etc. Na sequência, tentava-se saber a frequência do ato sexual, em que os números eram substituídos por quantidade repartida (cada dia ou de vez em quando). Entre as perguntas 14 e 19 indagava-se sobre os atos que a mulher praticava com o parceiro: dançar, abraçar, beijar e masturbar. A pergunta sobre a masturbação teria sido traduzida e adaptada para o seguinte: “*Erepokókpe nde rapopé resé ipekábo, eñemopirángá, ipypirá, ipypekábo, ejejukábo?* Tocaste em tuas virilhas abrindo-as, avermelhando-te, alargando-as, separando-as, ferindo-te?” (ANCHIETA, 1992 apud BARROS et al., 2009, p. 170). Outras perguntas incluíam:

P. Eremopyáýba, ou erericô ayb nde remiricô imoã cunhám recê? Você entristeceu [tornar o fígado ruim] ou tratou mal sua esposa por causa de outra

mulher?; *Eericô cérayma amô?* Você copulou [ter, estar] (com) alguma não-batizada [sem nome]?; *Erejemimotár etê amô ramê cunhâm recê, nde puáne nhóte, nitio recê, erericô cunham nde robake, eremonhang arâma nde rimimotára?* Você desejou muito alguma mulher só por vontade, por nada, você teve uma mulher junto a ti, para satisfazer a sua vontade? (BARROS et al., 2009).

Buscava-se inscrever na língua indígena não apenas novos termos e expressões, mas novos discursos que envolviam as ideias de sexo, relação e diferenciação de gênero, desejo, prazer e pecado, relacionando essas ideias a um conhecimento de si. Além desses novos discursos, tais assuntos deveriam ser abordados de maneira indireta, fazendo uso de expressões substitutas, o que tornava o discurso do padre mais elaborado na língua tupi. A quantidade de perguntas e o nível de detalhamento destinados ao sexo e desejo revelam o lugar que a ideia de castidade/luxúria ocupava no instrumento da confissão e no imaginário jesuítico, especialmente em relação às mulheres indígenas.

Esse interesse da tradição cristã pelo sexo e desejo, articulando-os a um processo de subjetivação de consciência de si, foi tematizado por Foucault (2002 [1974-1975]), especialmente a partir do Concílio de Trento (1545-1563), quando ocorreu uma intensa produção de manuais de confessores ocupados com um detalhamento dos discursos do exame de si, levando os sujeitos a confessarem sobre si para um confessor cujo poder aumentou na proporção que o domínio da confissão se tornou central, fortalecendo o poder pastoral de governo das almas. A literatura destinada aos confessores propunha regras de conduta tanto para o confessor, como para o penitente, especialmente no que tange ao sexto mandamento.

Segundo Foucault (2002 [1974-1975]), antes do Concílio de Trento, as questões referentes a este mandamento eram de ordem basicamente jurídica, como o ato sexual entre pessoas não casadas; após o Concílio, “não é mais o aspecto relacional, mas o próprio corpo do penitente, são seus gestos, seus sentidos, seus prazeres, seus pensamentos, seus desejos, a intensidade e a natureza do que ele próprio sente [...] o discurso da revelação começa com a masturbação” (FOUCAULT, 2002 [1974-1975], p. 235-243). Esse modo de aproximação entre o sexo, a consciência de si e a fala foi traduzido para uma língua indígena, inscrevendo no universo simbólico indígena modos específicos de subjetivação constituídos pela relação de si mesmo com o corpo, o sexo,

o desejo e a ideia de pecado e culpa. Paralelamente a esse confisco do sexo pelos procedimentos confessionais, Foucault aponta para a intensificação de procedimentos disciplinares centrados na produção de corpo útil, o que se evidencia com a especialização do exército, das escolas, das fábricas, entre outros. Trata-se de uma inscrição do corpo em um outro modo de demarcação espacial e temporal, submetendo-o a um sistema de vigilância. Evidenciamos essa estratégia de demarcação e controle nas políticas de aldeamento e de reduções aplicadas pelos missionários ao modo de vida dos indígenas, conforme veremos mais adiante.

A confissão também esteve ligada a uma outra prática, a da cura do corpo, como se evidencia no posicionamento do padre Anchieta, em carta direcionada ao Padre Diego Laynes: “[...] los Hermanos son médicos spirituales y corporales [...] de manera que bien se avia menester el día e parte de la noche para los sangrar, curar y confessar” (1561 apud LEITE, 1956-1960, p. 380). Outro exemplo é de João Navarro, que relacionou a cura do corpo com a alma: “[...] quando se vêem enfermos, recorrem a nós para que façamos orações e digamos as palavras de Deus.” (Carta de 1550 in PEIXOTO, 1931). Tratava-se, de alguma maneira, de integrar a cura física com uma suposta cura espiritual, que vinha através da conversão – pela inscrição dos indígenas nos rituais cristãos. Assim, “parte dos trabalhos com os Índios se consagrava a curar os doentes e a assistir os moribundos [...] os Padres e Irmãos eram para os Índios, ‘aios, pais, médicos e enfermeiros’” (LEITE, 1956-1960, p. 63).

A esfera educacional desempenhou papel central na Companhia de Jesus, atuando como um elemento formador de consciências tanto nas colônias, como na metrópole. A Companhia “dominava nas universidades catholicas, e regia os destinos do povo pela direção espiritual dos monarchas” (AZEVEDO, 1901, p. 11). Era uma forma de atuação pedagógica que operava em todos os níveis hierárquicos, articulando razão, fé e evangelização, sendo que o enfoque nas línguas antigas ou nas línguas da terra tinha papel relevante: “Liam humanidades nas villas de europeus, e explicavam doutrina, ensinavam as primeiras letras e as artes mecânicas aos indios das aldeias” (AZEVEDO, 1901, p. 12-13). No Estado colonial do Brasil, em um período de 210 anos, foram construídos quinze colégios jesuíticos e seminários; e no Estado do Maranhão foram construídos três colégios (FRANZEN, 2003).

A educação jesuítica esteve fortemente ligada aos processos de sistematização das línguas indígenas. A construção de gramáticas e dicionários foi correlata à construção de métodos de ensino da língua: “Composta a Arte, iniciou-se o curso, no Colégio da Bahia, em 1556; e,

em 1560, determinou o P. Grã que todos aprendessem, ficando ele próprio mestre” (LEITE, 1938, tomo II, p. 561). O ensino de línguas era central na educação dos jesuítas e, se na Europa essa formação linguística incluía o ensino de grego, no Brasil o grego teria sido substituído pelo tupi, daí as comparações e aproximações feitas entre as duas línguas. Dentre as duas gramáticas da língua brasileira, a gramática de Figueira era considerada mais didática do que a de Anchieta, sendo ela usada localmente junto com uma abordagem centrada na experiência: “Enquanto se aprendia a língua, podia-se fazer a catequese. A partir de 1574, o curso do Colégio [Bahia] transferiu-se para as Aldeias” (LEITE, 1938, tomo II, p. 562). De forma geral, a aprendizagem da língua indígena era correlata ao processo de catequização.

Algumas práticas, disciplinas e exigências vinculadas ao ensino e aprendizagem da língua indígena pelos jesuítas podem ser assim sistematizadas:

- (i) aprendia-se através de um método centrado no uso da Arte (Colégio ou aldeia) e através da experiência empírica que estava ligada à pregação. A gramática latina usada como modelo de ensino e de gramatização foi a do padre português Manuel Álvares; e a experiência empírica implicava a presença dos jesuítas nas aldeias, onde “aprendiam a língua e aplicavam-na à Teologia moral” (LEITE, 1938, tomo I, p. 83);
- (ii) “o estudo da língua requeria abnegação” (LEITE, 1938, tomo II, p. 562); e as aulas nos colégios para a formação dos jesuítas eram ministradas em latim. Caso os alunos usassem uma língua diferente nos exercícios escolares, eles eram castigados com açoite. Os castigos também se estendiam aos alunos indígenas, apesar de os pais contestarem (LEITE, 1938, tomo I);
- (iii) o conhecimento da língua indígena era critério valorizado para a admissão na Companhia de Jesus, sendo definido por Nóbrega como “latim da terra” (LEITE, 1938, tomo II), língua que substituiu o grego nas formações no Brasil;
- (iv) a aprendizagem se dava através da relação com as crianças: “O P. Viegas, ficando só, levava ‘a casa os filhos deles [maromomins], pequenos, para que, aprendendo a Língua Geral, depois lhe servissem de intérprete” (PERO RODRIGUES apud LEITE, 1938, tomo II, p. 568);
- (v) a formação dos jesuítas no Brasil inclui duas orientações: uma para a formação letrada de professores e pregadores e

outra voltada para a conversão dos indígenas; o critério usado para definir a orientação era o conhecimento da língua indígena, que qualificava o jesuíta a se voltar para a conversão (LEITE, 1938, tomo I);

- (vi) o conhecimento das línguas indígenas exigido dos jesuítas deveria ser o suficiente “apenas para a conscienciosa administração dos sacramentos” (LEITE, 1938, tomo I, p. 83), sendo que a confissão, o batismo e o casamento monogâmico ocupavam um lugar primordial nos discursos jesuíticos sobre a conversão indígena;
- (vii) fazia-se uso de cantos e danças como instrumentos de evangelização, trocando paulatinamente a letra indígena por temas religiosos e os instrumentos locais por instrumentos europeus: “Mais hábil foi, realmente, começar pelo som dos maracás e taquaras, para acabar [...] por ‘música de canto de órgão e frutas [...]’” (NÓBREGA apud LEITE, 1938, tomo II, p. 101);
- (viii) a formação de padres e “guias dos cristãos” era destinada apenas aos europeus, uma vez que “o desnível de cultura entre os habitantes das cidades do Oriente e os filhos das florestas do Brasil tornava impossível a imediata elevação destes a estudos superiores” (LEITE, 1938, tomo II, p. 142).

3.5 POLÍTICAS LINGUÍSTICAS JESUÍTICAS E O MODELO DAS REDUÇÕES E ALDEAMENTOS

Para definir o que chamamos de políticas linguísticas jesuíticas, nos remetemos tanto às políticas linguísticas católicas, como às políticas linguísticas do reino português. Na articulação entre ambas, é relevante relembrarmos a instituição do padroado, que tratou de um sistema político que atribuiu ao governo português o papel de tutor e gerenciador da Igreja Católica. Nesse sentido, a autoridade de “grão mestre da Ordem De Cristo” foi conferida pelo papa Adriano a Dom João III, em 1552, sendo repassada aos demais reis de Portugal (HOORNAERT et al., 1983). O sistema do padroado nos ajuda a compreender as tensões políticas subjacentes às políticas linguísticas coloniais, em que o rei de Portugal assumia, pelo menos juridicamente, o papel de chefe religioso do Brasil. O padroado, contudo, não foi um sistema harmônico, uma vez que muitas tensões envolvendo a igreja no Brasil e o reino português emergiram, especialmente relativas a questões linguísticas e a diferentes visões sobre

uma série de políticas, como a escravização indígena, a prática dos aldeamentos e o de pagamento dos impostos.

Relembramos que a relação entre os jesuítas e o projeto colonial do reino foi atravessada por aceitações bem como por contradições e tensões, o que se espelhava na dialética entre uma doutrina profética, praticada no lugar de ação, e uma doutrina oficial, praticada no lugar acadêmico (HOORNAERT et al., 1983). De forma correlata, podemos considerar uma política linguística missionária de natureza acadêmica (incluindo os colégios jesuíticos e a ritualística) e outra profética e voltada para a ação, a do processo de aprendizagem da língua indígena, que envolvia uma formação centrada tanto no estudo escolar da Arte da gramática da língua brasileira ou da língua guarani, como na experiência empírica dos jesuítas nas aldeias. Havia, assim, dois universos reguladores do processo de aprendizagem da língua indígena – um acadêmico e outro profético, embora, por vezes, ambos estivessem relacionados: “Mas para que, mesmo nas Aldeias, houvesse algum método, impôs-se, em 1610, que os Irmãos estudassem, pela *Arte*, meia hora por dia, exceto domingos e feriados” (LEITE, 1938, tomo II, p. 562).

Conforme vimos, a produção de uma arte gramatical foi perpassada por um processo de redução. Nesta tese, proponho considerar o modelo de aldeamentos/redução utilizado pelos jesuítas como uma chave interpretativa para se compreender as políticas linguísticas missionárias. Defendo que a redução das línguas indígenas na formatação de uma língua geral – pela produção de uma Arte da gramática – não operou de maneira isolada, mas em sintonia com outras políticas coloniais de agrupamento das pessoas e organização do espaço e do tempo, produzindo tanto homogeneizações como dispersões e resistências. Enfoco aqui um modelo político-econômico de redução jesuítica, embora reconheça que outras reduções operaram sobre as línguas, como a antropológica, nacionalista, colonialista etc., estando elas de alguma maneira artreladas.

No que concerne à relação entre homogeneização e língua, Serafim Leite propõe que a “tal unidade de língua, que concorreu, sem dúvida, para a unidade brasileira, recebeu dos jesuítas um extraordinário vigor [...] A influência da catequese sobre a propagação da Língua Geral (a que os Padres fixaram) foi grande” (1938, tomo II, p. 551). Já quanto à dispersão linguística, um exemplo ilustrativo foi a língua usada pelos aimorés, cujo processo de evangelização não teria produzido instrumentos linguísticos, diferente dos maromomins, cuja cristianização resultou na produção de catecismo e vocabulário pelo padre Manuel Viegas: finalmente, “os maromins catequizados foram absorvidos a

massa geral dos índios” (LEITE, 1938, tomo II, p. 567), em um processo de homogeneização e redução.

Aldeamentos e reduções se remetem a duas práticas coloniais semelhantes: enquanto as reduções estavam a mercê de um modelo espanhol de conquista e catequização, os aldeamentos estavam submetidos às condições portuguesas. Ambas as práticas coloniais se voltavam para a cristianização e a civilização do indígena conforme uma utopia jesuítica de sociedade, embora tal utopia fosse influenciada pela representação de sociedade portuguesa ou espanhola que tinham (FRANZEN, 2003). Em termos geográficos, enquanto os aldeamentos eram construídos próximos dos povoados portugueses, as reduções eram contruídas distantes dos povoados espanhóis e mais próximas da localização dos indígenas. Se a estratégia espanhola buscava evitar e escravização dos indígenas pelos encomendeiros, a estratégia portuguesa facilitava o uso da mão de obra indígena pelos colonos. As reduções, portanto, buscavam um modelo auto-sustentável e os aldeamentos eram dependentes do trabalho dos aldeados e do suporte dos colégios jesuíticos, cuja manutenção financeira advinha das fazendas jesuíticas e do uso da força escrava (FRANCE, 2003). Tais diferenciações produziram efeitos na maneira como as reduções e aldeamentos foram “apropriados” pelos povoados após a expulsão dos jesuítas do Brasil. A despeito das diferenças geográficas e econômicas, considero que os modelos das reduções e dos aldeamentos operaram de forma similar quanto ao uso da língua indígena pelos jesuítas para fins de cristianização e civilização. Destaca-se que as fazendas jesuíticas se mantiveram economicamente a partir da exploração dos escravizados, embora também funcionassem com a mão de obra indígena.

Para refletir sobre o processo de redução, me baseio, além dos trabalhos do jesuíta Serafim Leite, nas ideias do jesuíta peruano Antonio Ruiz de Montoya (1585-1652), que escreveu um relato sobre a missionarização na província do Paraguay, intitulado *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus, en las Provincias del Paraguay, Parana, Uruguay y Tape* (1639) –, e também nas reflexões do jesuíta e antropólogo Bartolomeu Meliã. Levo também em conta o *regimento das missões* (1686), que propunha que os jesuítas se ocupariam do poder espiritual e temporal, sendo que “nas aldeias não poderão assistir nem morar outras pessoas, mais que os índios com suas famílias” (in AZEVEDO, 1901, p. 283). Esse documento, publicado no *Regimento & Leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão, & Pará, & sobre a liberdade dos Indios* (1724), foi posteriormente anulado pelo Diretório dos Índios.

A redução operava pela fragmentação da realidade e por sua tradução para categorias de mentalidade missionária (MELIÀ, 1997), entre as quais a língua. Assumo que as políticas linguísticas das reduções produziram uma nova língua – língua jesuítica – a partir de sua sistematização, da reelaboração do seu conceito e da inscrição de novos discursos, paralelamente à constituição de um novo modo de vida:

La lengua guaraní jesuítica había perdido ciertamente la densidade mitológica que tenía antes en boca de los chamanes inspirados y en los cantos religiosos de la comunidad, pero había adquirido un cierto carácter de generalidad que se iba extendiendo sobre todos los pueblos y en los que llegaron a contarse hasta cerca de ciento cincuenta mil personas. Era la lengua de esta nueva realidad que eran las reducciones y era el instrumento de su cohesión y un nuevo espacio de comunicación (MELIÀ, 1997, p. 203).

Assim, as línguas não são realidades abstratas, mas elas tomam forma – material e discursiva – de acordo com as práticas sociais e os modos de compartilhamento e de funcionamento coletivo. As reduções redistribuíram o tempo e o espaço, instaurando uma outra lógica de habitação e, portanto, de nomeação e discursivização do mundo por meio da “língua jesuítica”, que não compreendia apenas uma gramática ou vocabulário sistematizados ou catecismos, sermões e cartas – seja do tupi ou guarani –, mas também novos modos de significação e de produção e circulação de sentidos. Essa língua jesuítica, no caso das missões guaraníticas, não era nem o guarani dos indígenas e, tampouco, o guarani “crioulo” da cidade de Assunção; de forma correlata, o tupi jesuítico não era a mesma língua dos indígenas. Tratava-se de uma “língua aldeada”, em que “[l]a reducción a escritura, la reducción gramatical y la reducción cultural también transformaban la lengua guaraní” (MELIÀ, 1997, p. 243) e tupi. A operação de redução da língua, pela sua assimilação e submissão a uma outra lógica cultural e linguística, também afetou outros campos, como a agricultura, o artesanato e a defesa militar (MELIÀ, 1997), o que evidencia como a política linguística não opera de maneira isolada.

Compreendo que as reduções operaram conforme as singularidades dos contextos reduzidos e aldeados e os agentes envolvidos, afinal “no se puede confundir, por ejemplo, el contacto de los ‘cristianos’ con los Cario de la región de Asunción, en 1537, con el que se establecía por primera vez entre los jesuitas y los Tape hacia 1628; aun

estando dentro de un único proceso colonial, hombres, métodos y perspectivas eran diferentes” (MELIÀ, 1997, p. 18). Não me detenho, contudo, em uma análise comparada dos métodos e perspectivas implicados em diferentes reduções, mas me atendo na compreensão de uma dada lógica de redução/aldeamento como modelo para se pensar as políticas linguísticas jesuíticas, atentando, evidentemente, para o fato de que tais políticas poderiam variar em métodos e formas de execução conforme as pessoas e os interesses envolvidos, além da existência de resistências e subversões locais.

Os aldeamentos foram um processo de agrupamento social que operou no contexto jesuítico brasileiro, seguindo a orientação *ad ecclesiam et vitam civilem reducti sunt*, ou seja, os indígenas seriam reduzidos a uma vida civil e à igreja. Segundo Leite (1938, tomo II), a prática do aldeamento no Brasil data de 1550, na Bahia, por João Navarro e Vicente Rodrigues, que nomearam essa primeira fixação como “Monte Calvário”, termo que, de alguma maneira, já sinalizava metaforicamente para o que estaria por vir. Já o aldeamento de São Paulo foi fundado em 1558, totalizando em torno de 2.000 pessoas em 1561. A partir de então, uma série de aldeamentos foram fundados, cuja expansão produzia alguns efeitos, como o número reduzido de jesuítas, a falta de controle da vida religiosa dos jesuítas nas regiões mais afastadas e a fuga dos indígenas. Tais efeitos teriam levado a um processo de reorganização do modelo dos aldeamentos, que, segundo Leite (1938, tomo II), teria passado por quatro etapas: em 1556, pequenos ensaios; entre 1558 e 1559, promissora; de 1560-1561, intensa e sem estabilidade; 1563-1564, reconstituição. Já no contexto das reduções paraguaias, em 1647 teria havido 27 reduções, totalizando 300 mil habitantes (LUGON, 2010), dados que reforçam a amplitude do projeto jesuítico neste contexto.

Nas missões paraguaias, que ocuparam a bacia dos três rios que convergem para o rio da Prata, a experiência das reduções tornou-se bastante refinada, complexa e ampliada, tendo sido alvo de uma série de trabalhos sobre o tema. Não enfoco, aqui, as missões paraguaias, mas busco depreender, a partir daquela forma de organização social, alguns elementos importantes que elucidem a maneira como as línguas circulavam por esse espaço. Sabemos que as missões paraguaias se tornaram um lugar de disputas territoriais, políticas e econômicas, envolvendo espanhóis, portugueses, jesuítas e guaranis, culminando com a guerra guaraníca (1753-1756), cujo estopim foi a reconfiguração das fronteiras pelo Tratado de Madrid. A dimensão política e econômica das reduções foi bastante atuante, embora “[l]a reducción, sin embargo, no pretendía ser una organización económica o una protección política. Para

los jesuitas era decididamente una misión y una doctrina que llama a la conversión” (MELIÀ, 1997, p. 181).

Em relação ao projeto de conversão das reduções, interessa, especificamente, o lugar e papel desempenhado pela língua. Nas reduções paraguaias, a língua guarani teve dicionário, gramática e catecismos produzidos, inicialmente, pelos franciscanos Luis de Bolaños e Francisco Solano, antes da chegada dos jesuítas (Lugon, 2010). Contudo, foi com o jesuíta Antonio Ruiz de Montoya que a sistematização do guarani e os relatos sobre a experiência jesuítica nas reduções ganharam robustez e visibilidade, nas obras *Arte de la lengua guarani* (1724), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañia de Iesus* (1639), *Tesoro de la lengua gvarani* (1639), *Bocabulario de la lengua guarani* (1640) e *Catecismo de la lengua guarani* (1640).

As reduções foram definidas da seguinte maneira por Ruiz de Montoya (1640, p. 29): “Llamamos reducciones a los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres o seis casas solas, a legua, dos o tres más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana”. Tratava-se de um empreendimento que impunha um novo modelo de organização espacial, a serviço da catequização pelo agrupamento e fixação dos indígenas em torno de uma dada vida política e humana, especialmente daqueles com uma prática de nomadismo: “Era urgente não só fixá-los solo, mas subtrair os já batizados à influência dos que continuavam pagãos obstinados, polígamos e antropófagos” (LEITE, 1938, tomo II, p. 42). Essa fixação no solo operou não apenas como uma redistribuição espacial, mas também cultural, afinal, “no se vive en cuadra o en círculo, impunemente” (MELIÀ, 1997, p. 250).

Por outro lado, a espacialidade guarani, caracterizada pelo deslocamento, “assegura la libertad y la posibilidad de mantener la identidad étnica” (MELIÀ, 1997, p. 106), através de migrações e desterritorializações. Proponho que a “incapacidade” de fixação no solo, atribuída pelos jesuítas ao guarani, parece, de alguma maneira, deslizar para a “incapacidade” de fixação da fé cristã por parte de alguns indígenas, caracterizando-os como “inconstantes”. Nas palavras de Nóbrega (1555-1556, p. 144): “Huma cousa tem estes pior de todas, que quando vem à minha tenda, com hum anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter, por serem incostantes, e não lhes entrar a verdadeira fee nos corações.” A oscilação da fé indígena também foi reportada pelo padre Affonso Braz, em 1551: “Não ousou aqui bautizar estes Gentios tão facilmente, ainda que o pedem muitas vezes, porque me temo de sua inconstancia e pouca firmeza, sinão quando estão

em o artigo da morte” (p. 114). Considero que essa “inconstância” opera como uma resistência à territorialização tomada como signo da conversão.

A religião cristã influenciou a espacialidade local a partir do modo de vida religioso, a exemplo da construção das igrejas segundo o modelo barroco, uma vez que a palavra cristã deveria ser proferida em um templo ornamentado pela pintura e escultura barroca. Tratou-se de uma modelação visual do espaço de forma que tudo fosse direcionado para a fé. Em contraste com essa representação visual, “para muchos misioneros, un pueblo como el guaraní, que no mostraba ni templos ni ídolos, prácticamente no tenía religión” (MELIÀ, 1997, p. 202).

Já a temporalidade guarani vinculava-se à ideia de tradição e, portanto, à mitologia, à palavra falada e ao modo de ser guarani. Decorre daí que a redução dos espaços de interação entre os guaranis operou como uma redução temporal e linguística: as narrativas orais deixariam de ser compartilhadas espacialmente, cortando os elos com uma tradição mitológica ancestral. Nesse contexto temporal, a redução seria uma forma de inscrever outros sentidos nessa tradição guarani: “los indios ‘reducidos’ son inducidos a pensar del mismo modo sobre sus antiguas usanzas, su proceder antiguo, en fin, su tradición” (MELIÀ, 1997, p. 109). Desse modo, a redução inscrevia, em torno da catequese, um modo de vida e de ocupação do espaço, de organização do tempo, de uso da palavra, além de realização de trabalho e pagamento de dízimo.

Sobre a distribuição do tempo e a construção de uma rotina nos aldeamentos, Leite (1938, tomo II) apresenta a seguinte organização destinada aos meninos e, em alguns casos, às meninas: pela manhã, uma campainha ou sino chamava todos para a missa onde, antes da missa ouvida em silêncio, se entonavam um hino e o rosário; após a missa, os meninos iriam para a catequese onde aprendiam a doutrina cristã em língua brasílica, diferente da catequese e da rotina de adultos. Após o almoço, era o momento da escola, voltada para “ler, escrever, cantar e tocar alguns instrumentos, conforme o jeito de cada um” (LEITE, 1938, tomo II, p. 27). À noite, cantava-se coletivamente a Ave Maria na língua brasílica e, de joelhos, encomendava-se as almas do purgatório. No retorno para casa, alguns meninos ensinavam a doutrina aos pais. O papel de catequista era ocupado tanto por jesuítas, como por indígenas sob a orientação dos padres. Note-se, sobre a ordenação de indígenas, que no contexto das reduções guaraníticas, a ordenação “não foi dada a nenhum guarani durante os 158 anos de vida cristã” (LUGON, 2010, p. 168). Um dos motivos para a não ordenação seria as suas “taras morais e intelectuais” (LUGON, 2010, p. 168).

O processo de fixação territorial e agrupamento dos indígenas reforçava diferenciações identitárias entre os índios cristãos, os gentios e os “maus colonos”. Além disso, o agrupamento de indígenas pelos jesuítas impedia que aqueles fossem tornados escravos pelos colonos, gerando tensões entre os colonos e os jesuítas. O processo de agrupamento de diferentes etnias (“nações”) usava a língua guarani como um elo linguístico de homogeneização, tal como afirma Montoya (1640, p. 215) a respeito da experiência da redução de Nossa Senhora dos Reis: “Esta reduccion forjó la Compañia de varias naciones de índios de diversas lenguas, si bien se entienden por la comum que es la Guarani.” A língua estava, portanto, a serviço da construção de um modo de vida, ajudando a definir modos de circulação, hierarquias, acessos, privilégios e resistências nos aldeamentos.

A escravização indígena tornou-se uma questão amplamente debatida pela Igreja. Destaque-se que o documento que considerava o indígena como sendo racional foi a Bula *Sublimis Deus* (1537), pelo Papa Paulo III, que atribuía ao indígena o direito de ser respeitado e evangelizado, em contraposição à defesa da escravidão indígena, sendo que caberia aos missionários a gestão da missão. Ocorre que após a Bula, de irracionais os indígenas foram transformados em antropófagos (MAGALHÃES; SAMPAIO, 1897). Observe-se que a Bula papal foi influenciada pelas ideias do jesuíta Bartolomeu de Las Casas (1474-1566), defensor da liberdade indígena (NASCIMENTO FILHO, 2005). Embora legislasse a favor dos indígenas, o documento também foi atravessado por contradições e controvérsias, especialmente por lidar com duas categorias de índios, os aldeados e os inimigos (MELLO, 2009).

As tensões acerca da questão da escravidão indígena tiveram seu ápice político na controvérsia pública envolvendo o jurista Juan Ginés de Sepúlvida e o frade dominicano Bartolomeu de Las Casas, em 1550-1551, acontecimento conhecido como o debate de Valladolid (HANKE, 1959). Enquanto Sepúlvida justificava a escravidão indígena pelo pensamento aristotélico da escravidão natural, Bartolomeu de Las Casas fundamentava sua crítica à escravidão em uma perspectiva cristã, defendendo que a adaptabilidade da religião permitiria que ela fosse ajustada em qualquer canto do mundo: “Nem é possível aceitar que em alguma parte da terra, toda uma raça ou nação, ou todo um povo de determinada região, província ou reino, seja tão estúpido, ingênuo ou incapaz que não possa ser evangelizado” (LAS CASAS, 2005, p. 57). Os indígenas seriam, portanto, capazes de aprendizagem e de cristianização, daí o papel das escolas em conjunto com a doutrinação. Las Casas, diferente de outros religiosos, era também contra o “batismo fácil” e o

uso da força como estratégia para impor a conversão. A defesa da racionalidade indígena como argumento contra a escravidão natural foi também sustentada pela ideia de que os indígenas teriam uma língua tão sistematizada como a língua espanhola:

Domingos de Santo Tomás anunciou, por exemplo, no prólogo de sua **Gramática, a arte de la lengua general de los indios del Perú** que a sua principal intenção era demonstrar, pelo relato das belezas e sutilezas da linguagem, a falsidade de considerar os indígenas peruanos bárbaros (HANKE, 1959, p. 40; grifo do autor).

O processo de aldeamento implicava a redução da pessoa guarani a uma pessoa “humana”, o que colocava em questão, além da língua, a prática da nudez, a poligamia, os ritos considerados supersticiosos e a antropofagia. Tais práticas eram comparáveis a uma língua igualmente faltosa, em que a inscrição do letramento – uma língua gramatizada – seria “homóloga, no caso, ao combate à nudez e à poligamia” (HANSEN, 2005, p. 29). Ademais, o processo de redução produzia efeitos de silenciamento e/ou reconfiguração da religiosidade guarani – pela substituição dos rituais guarani pelos rituais cristãos – e também da língua, uma vez que “el máximo valor cultural de los Guaraníes es su religión, una religión de la palabra inspirada, ‘soñada’, por los chamanes y ‘rezada’ en prolongadas danzas rituales” (MELIÀ, 1997, p. 126).

Embora a historiografia tradicional confira pouco espaço para a perspectiva indígena da história colonial, ou para seus atos de resistência e subversão, é possível depreendermos alguns dados: entre 1537 e 1616 foram registradas pelo menos 25 rebeliões, de estrutura profética, dos guaranis contra a opressão e escravização pelos espanhóis. Essas resistências se davam, entre outras formas, pela rejeição do nome cristão conferido aos indígenas guaranis: “la rebelión contra la servidumbre y la encomienda vaya unida con la apostasía, que de hecho no es sino rechazar el nombre español que se les había impuesto para tomar de nuevo un nombre guaraní” (MELIÀ, 1997, p. 39). Veremos mais adiante a maneira como a rejeição do nome de batismo opera como uma forma de resistência linguística que coloca em tela o próprio conceito de língua. Isso significa que a fixação e fascinação que os jesuítas tiveram pelas línguas indígenas – a exemplo das línguas tupi e guarani – não implicou uma apreensão e compreensão dos modos de produção de sentido locais, mas uma tradução e interpretação a partir de um modelo linguístico europeu, especialmente

pela inscrição do letramento no modo oral de vida: “Hacer pasar una lengua sin grafia a lengua ‘letrada’ (o literaria) es una tarea que supone necesariamente una serie de ‘reducciones’” (MELIÀ, 1997, p. 253).

Por outro lado, a apreensão pelos indígenas do modelo europeu de sistematização da língua – pela relação entre fonema e grafema latino e priorização da morfologia e gramática na definição de língua – e do letramento possibilitou a produção de formas de comunicação e de legitimação indígena através da língua, como se pode perceber na escrita de atas documentais e de cartas pelos guaranis destinadas ao rei espanhol no contexto da guerra guaraníca: “Con motivo de la llamada guerra guaraníca los cabildos de siete pueblos enviaron cartas al rey, que quedan como monumento único de literatura indígena aculturada” (MELIÀ, 1997, p. 203).

Pode-se dizer que as políticas linguísticas missionárias operaram como uma forma de redução linguístico-religiosa seguindo o modelo da redução político-religiosa-cultural e produzindo, com isso, uma outra língua, por meio de alguns processos:

- (i) redução da língua a um sistema de escrita seguindo uma ordem latina e relação biunívoca entre fonema-grafema;
- (ii) redução da métrica e ritmo tupi à sonoridade e respiração europeia (HANSEN, 2005);
- (iii) redução da língua a um sistema gramatical e a uma metalinguagem clássica; tratava-se de “encajar y modelar la lengua guaraní en el aristotélico proyecto gramatical de las ocho partes de la oración” (MELIÀ, 1997, p. 254);
- (iv) redução da língua a um sistema semântico centrado na palavra e na relação enxuta entre forma-função, amortecendo a polissemia local: “En muchos casos, los neologismos que se introducían en la lengua guaraní de las Reducciones obedecía más bien al esquema conceptual grecolatino que a la mentalidad guaraní” (MELIÀ, 1997, p. 257);
- (v) redução do universo semântico local a um universo semântico jesuítico;
- (vi) redução das práticas linguísticas indígenas a práticas linguísticas jesuíticas;
- (vii) redução da “literatura indígena clássica” a uma literatura religiosa traduzida para a língua local, mesmo quando produzida pelos próprios indígenas, a exemplo da *Explicacion de el catechismo en lengua guarani* (1724), pelo indígena Nicolas Yapuguay;

- (viii) redução da oralidade à escrita, configurando uma memória escrita, de forma correlata à ocultação da nudez indígena com a roupa da culpa (HANSEN, 2005);
- (ix) redução espacial e temporal, fazendo com que as práticas de compartilhamento de uma mitologia local e ancestral fossem reduzidas a aprendizagens escolarizadas e evangelizadas, sem um passado comum, apagando uma memória oralmente compartilhada.

Por outro lado, também pode-se afirmar que, em face do universo linguístico ibérico, a priorização feita pelos jesuítas de uso da língua indígena nas reduções legitimou-a como “língua” em um contexto em que as línguas portuguesa e espanhola eram tidas como as línguas civilizadas, pois eram derivadas do latim. Houve, por parte dos jesuítas, o “convencimiento de que la lengua guaraní se basta a sí misma, tanto para la vida social como para la vida religiosa” (MELIÁ, 1997, p. 128), o que foi reforçado, entre outras decisões oficiais, pelo Concílio de Lima de 1583, que propunha o uso da língua indígena para evangelização. Percebe-se, assim, como o papel simbólico das políticas linguísticas varia conforme os agentes, os interesses e os contextos envolvidos. Além disso, não apenas a língua indígena foi legitimada diante do poder ibérico, mas também a forma de organização política e cultural moldada pelas reduções, que tencionavam interesses econômicos locais, a exemplo da resistência ao sistema de encomenda nas missões guaraníticas. Ademais, há que se considerar que os jesuítas também não ficaram imunes à fascinação que tinham pelas línguas indígenas e seus sistemas simbólicos e que eles, embora obedientes a um sistema religioso com suas orientações e obrigações, também estavam sujeitos ao modo como suas subjetividades respondiam às contingências locais, o que nem sempre era narrado fielmente em suas cartas e relatos institucionais. Supõe-se, daí, que os jesuítas também, de alguma maneira, foram afetados pelas políticas de redução.

3.6 A LÍNGUA ALÉM DA LÍNGUA: DAS HERESIAS LINGUÍSTICAS

Ruiz de Montoya, na obra *Tesoro de la lengua guarani* (1639, Advertência) – finalizada em Madrid entre 1637 e 1639 – revela a sua avaliação sobre a língua guarani a partir de seus trinta anos de contato linguístico e cultural:

Dio finalmente fin a este trabajo el tempo de treinta anos que he gastado entre gentiles y com eficaz estúdio rastreado lengua tan copiosa y elegante, que com razon puede competir com las de fama. Tan propia en sus significados que le podemos aplicar lo del Gen. 2 *Omne quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius*. Tan universal que domina ambos mares, el del Sur por todo el Brasil y ciñendo todo el Peru com los dos mas grandiosos rios del Orbe, que son el de la Plata [...] y el gran Marañon [...] La dificultad que he tenido en templar la armonia de voces desta lengua, veràlo el que en vna fola particula viere fentidos vários.

Ruiz de Montoya empregou o termo *tesoro* para caracterizar seu dicionário bilíngue, que continha termos e exemplos do guarani falado, seguido de explicação em espanhol (CHAMORRO, 2015). *Tesoro* era um termo usado para designar a “riqueza” dos dicionários monolíngues renascentistas, como o *Thesaurus Linguae Latinae*. O papel político do *Tesoro de la lengua guarani* foi de legitimar diante dos olhos alheios a civilidade dos vassallos do rei da Espanha (CHAMORRO, 2015), que tinham uma língua que poderia *competir com las de fama*. Trata-se de uma associação entre uma dada representação de língua – com dicionário e gramática – e a ideia de civilização e de humanidade. O conhecimento da língua escrita caracterizaria, juntamente com o acesso ao conhecimento filosófico, as sociedades “polidas”, conforme posto por Nóbrega (1556-1557, p. 158): “Mas como são os outros todos mais polidos, sabem ler, escrever, tratão-se limpamente, souberão a filosofia, inventarão as sientias que agora há, e estes nunca souberão mais que andarem nus e fazerem huma frecha?”

Por outro lado, ao aproximar o guarani do grego e do latim, Montoya, assim como outros jesuítas, eximem a língua indígena de uma dimensão “selvagem”, embora a submetam, juntamente com seus falantes, a um processo de redução linguística – retalhando a língua em elementos fragmentáveis (fonologia, morfologia, léxico) – e a um sistema latino de representação gráfica, além de inscrever novos sentidos em termos indígenas existentes.

A ideia de humanidade é ratificada pela avaliação que Montoya faz da língua guarani – *Tan propia en sus significados* e tão cheia de sentidos que justificaria, para ele, a aplicação do texto bíblico Gêneses 2, 19: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as

aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse” (GÊNESIS 2:19). Na continuação desse texto bíblico, o homem não foi capaz de encontrar um nome que correspondesse a ele próprio e, então, Deus o fez dormir, retirou uma de suas costelas e com ela modelou uma mulher. Diante dela, o homem anunciou: “Ela será chamada ‘mulher’” (GÊNESIS 2:23). Trata-se, neste excerto, de ilustrar o papel que o ato linguístico de nomeação – por uma palavra-nome (o tesouro) – opera na construção simbólica da cultura cristã e da diferença de gênero. Esse ato de nomeação é desempenhado pelo homem, e não por Deus.

A relação da palavra com a religiosidade também parece ter marcado a cosmologia guarani: “La lengua es lo más ‘divino’ que está todavía latente en lo guaraní” (MELIÁ, 1997, p. 252). Os termos *ñe’ẽ*, *ayvu* e *ã* significam “voz, fala, linguagem, idioma, alma, nome, vida, personalidade” (CHAMORRO, 2008, p. 56). Essa pluralidade semântica para os termos em guarani sinaliza para a polissemia que caracteriza a língua, tal qual indicado por Montoya, fazendo com que o trabalho de tradução seja, necessariamente, um trabalho de interpretação e, no contexto jesuítico, de redução. Exemplo dessa pluralidade semântica é apontada por Nimuendaju (1987, p. 17) acerca dos termos em guarani *ava-ñeé*, *ñandé* e *ayvú* para designar língua: “*ñeé* em guarani antigo significa ‘língua’, enquanto no Apapocúva [grupo guarani] designa exclusivamente a voz animal [...] a palavra Apapocúva para ‘língua’, *ayvú*, em guarani antigo significa ‘ruído’”.

Na visão guarani, a palavra é o que confere vida às coisas, em uma espécie de relação entre palavra, ser animado e verticalidade, o que se verifica, por exemplo, nas cerimônias de nomeação das crianças, em que o nome, como palavra sagrada, é atribuído por um xamã que possui um poder sobre o indivíduo. Nesse contexto, a palavra é a própria alma assoprada no ouvido do xamã pela fumaça dos deuses. Assim, no ato de nomeação de uma criança guarani, “[s]eu verdadeiro nome é o que é revelado pelo sacerdote após o nascimento. Comunicar esse nome seria literalmente, para eles, dividir-se em dois, separar o corpo da Palavra [...] seria sem dúvida expor-se à doença e talvez à morte” (CLASTRES, 1990, p. 115). Por isso, muitas vezes, o uso de um nome não-guarani funciona como uma proteção do nome original e, portanto, da alma guarani; esse nome original é mantido em segredo no batismo e na conversão. Um caso ilustrativo do uso do nome como forma de resistência foi apontado por Hans Staden (in VAINFAS, 1995): segundo ele, os indígenas tinham muitos nomes, que eram seguidamente misturados e alterados. No contexto africano, relato semelhante é feito por João Lupi quanto atuou

como jesuíta em Moçambique: “falando com as autoridades portuguesas (1963) no interior de Moçambique, quando fui renovar minha carteira de identidade, eles se queixaram de como os indígenas mudam de nome por qualquer circunstância da vida, o que perturbava os serviços de identificação portugueses.”⁴⁴ Destaca-se que os conceitos de indígena no Brasil e em Moçambique não são os mesmos, embora pareçam compartilhar semelhanças em termos de significados locais atribuídos aos nomes.

Um caso de resistência religiosa ao sacramento católico do batismo usado pelos jesuítas nos processos de conversão indígena no Brasil foi o *rebatismo*, um procedimento inventado por algumas lideranças religiosas tupi-guarani, a exemplo do movimento chamado de *Santidade*, que ocorreu em Jaguaripe entre 1580 e 1585 e fundou uma espécie de Igreja ameríndia (VAINFAS, 1995). Ressalta-se que a prática do batismo foi rechaçada por muitos indígenas, especialmente pelas doenças produzidas pelo contato com a água contaminada. No contexto da fazenda de Jaguaripe, o rebatismo era feito por uma mulher indígena, chamada de Mãe de Deus, que fazia uso de água benta ou de fumo. No rebatismo, os indígenas tinham seus nomes alterados conforme duas regras: aqueles com papel de destaque recebiam nome de santos ou termos como “santinhos e santíssimos”, e os demais indígenas recebiam nomes tupis ou misturas entre tupi e português, simbolizando uma espécie de expurgação da identidade católica. Nesse contexto de hibridização religiosa, “[é] compreensível que chamassem de santos aos caraíbas da seita – os homens-deuses da cultura tupinambá” (VAINFAS, 1995, p.125).

No que concerne ao nomadismo guarani, a “espantosa capacidade de desterritorialização” de povos guarani é correlata ao papel desempenhado pela “língua como *locus* da ‘preservação do ser’ Guarani” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. xxviii), em que o plano religioso opera como eixo produtor de sentidos nesta sociedade indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 1987; CLASTRES, 1990). Assim, palavra e religião estão intrinsecamente associadas no universo guarani: “As Belas Palavras: assim os índios guarani denominam as palavras que lhes servem para se dirigir a seus deuses” (CLASTRES, 1990, p. 9). Devido a esse papel religioso que a palavra desempenha, o uso da língua guarani passa a ser um elemento fundamental na definição da identidade guarani, de forma que “só quem fala exatamente o mesmo dialeto é considerado pelos Guarani como membro da tribo” (NIMUENDAJU, 1987, p. 7).

⁴⁴ Informação fornecida pelo prof. João Lupi através de e-mail, em 26 de outubro de 2018.

Identidade, religiosidade e língua estão ligadas de forma material na palavra:

Não é exagerado dizer que o Guaraní é uma palavra sonhada em sua concepção, e feita carne e história em sua vida; o Guaraní é a história de sua palavra. Os grandes etnógrafos dos Guaraní, Montoya (1639), Nimuendajú (1914) e Cadogan (1959), são etnógrafos da palavra guarani [...] Simplesmente, para fazer etnografia guarani, é necessário escutar a palavra (MELIÀ, 2013, p. 191).

Nesse contexto guarani, a palavra não se restringe a uma função comunicativa ou representacional, e, tampouco, é definida a partir da sua estrutura gramatical ou lexical; trata-se, antes, de “[p]alavra-dança, mais do que dicção, é movimento, paradigma ritual” (CHAMORRO, 2008, p. 59). A palavra se materializa na forma de mito e canto cuja compreensão evolui uma articulação entre ouvir, entoar e ver a palavra, em uma conjunção entre o humano e o sagrado. A palavra torna-se visível porque ela funda a divindade. O canto, a dança, os ritos, a reza e os mitos desempenham papel relevante na relação com o sagrado: “Ñembo’ê é pronunciar palavras sagradas, é tornar-se parecido com elas. Comumente esse termo é traduzido por ‘reza’” (CHAMORRO, 2008, p. 243). A dança ritual é fortemente vinculada à linguagem e ao ritual religioso, pois ela é onde “los hombres se dicen y se vuelven dioses, donde se cantan las palabras inspiradas [...]” (MELIÀ, 1997, p. 190).

Há uma relação entre o canto e a alma guarani, a exemplo do mito de criação Mbya *Ñengarete*, entendido seja como um poema épico (CADOGAN, 1971), seja como a boa palavra, verdadeira oração (CHAMORRO, 2008). Segundo Cadogan (1971, p. 35), esse mito reforça a hipótese de que “Ñande Ru Tenonde, nuestro primer Padre surge a la actividad, crea cuatro dioses que tendrán a su cargo el universo, y ellos crean a sus futuras consortes; hecho esto, Ñande Ru les inspira el canto sagrado del hombre y de la mujer, respectivamente.” Evidencia-se, aqui, uma relação entre a criação do homem e da mulher como fruto do canto sagrado. Podemos, nesse contexto, aventar uma paródia do texto bíblico: no universo simbólico guarani, “no início era o canto”.

Além disso, Cadogan (1971), em sua pesquisa sobre a cosmovisão Guaraní Mbya, apresenta uma associação entre árvore e palavra: a palavra flui da árvore, configurado uma outra concepção de língua que coloca em relação ontológica de horizontalidade e de intercomunicação o humano,

o animal, a natureza e o sagrado. Inclusive, a madeira de algumas árvores sagradas é usada para se fazer o tambor e outros instrumentos musicais que possibilitam a comunicação com o extra-humano. Nas palavras de Cadogan (1971, p. 26): “El nombre Ywyrã Ñe’ery admite de dos interpretaciones: a) árbol palabra-alma fluir o fluido; b) árbol (de) palabra-alma ejemplar (columna mástil) = planta que es el árbol de la palabra-alma”.

Ainda sobre uma aproximação entre canto e língua no universo simbólico tupi-guarani, Viveiros de Castro (1986, p. 542-543) aborda a relação entre os Araweté e os cantos, sendo que os xamãs desempenham papel central – e são avaliados – pelos cantos xamanísticos que entoam, conhecidos como música dos deuses e que compartilham uma estrutura polifônica e dialógica. Os xamãs não são autores dos cantos, mas uma espécie de intermediários que relatam, cantando, aquilo que lhes foi passado pelos deuses nos sonhos:

Normalmente, a geração de um canto segue esta sequência: um homem dorme, sonha, acorda, fuma, e começa a cantar, narrando o que viu e ouviu no sonho; quando os deuses e mortos querem vir a terra, então o canto se desdobra em uma narração da descida destes seres [...] ‘O xamã é como um rádio’, dizem. Com isto querem dizer que ele é um veículo, e que o corpo-sujeito da voz está alhures, que não está dentro do xamã. O xamã não incorpora as divindades e os mortos, ele conta-canta o que vê e ouve [...].

Essas canções podem ser repetidas e usadas cotidianamente, por mulheres e crianças, embora não sejam reproduzidas pelos xamãs para fins religiosos. Diferentemente dos cantos xamanísticos, que operam como um acontecimento único e singular, os cantos de inimigos ou de dança podem ser reproduzidos conforme os rituais (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Embora diferentes etnias apresentem diferentes concepções de língua, bem como diferentes práticas linguísticas, entendemos, em relação ao universo simbólico tupi-guarani, que os vários grupos compartilham, por um lado, uma “homogeneidade igualmente surpreendente quanto ao discurso cosmológico, os temas míticos e a vida religiosa, que atravessa séculos de história e milhares de quilômetros de distância” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 90). Por outro lado, a proximidade linguística-estrutural entre as línguas tupi-guarani não

espelha homogeneidade social e, tampouco, uma identidade semântica entre os termos, mas sim uma estrutura social variada, plástica e uma polissemia discursiva, submetidas às metafísicas nativas dos diferentes grupos (VIVEIROS DE CASTRO, 1986).

Além da relação entre a palavra e uma dada concepção de sagrado, a concepção de língua em alguns grupos indígenas desestabiliza os limites entre humano *vs.* não- humano ou entre cultura *vs.* natureza. Exemplificando, grupos indígenas da Amazônia equatoriana, como Achuar e Runa, compartilham práticas comunicativas complexas que integram humanos e não-humanos, fazendo uso de recursos linguísticos específicos. Em outros contextos, como o dos indígenas norte-americanos, a terra também se comunica com os indígenas Apache (HAUCK; HEURICH, 2018). Na Amazônia brasileira, menciona-se os indígenas Marubo e a sua relação com a iconografia e a representação visual na construção da significação, especialmente dos xamãs, em que “estruturas narrativas e cosmográficas se encontram transpostas para o papel, a partir de sua articulação com o arcabouço de fórmulas poéticas e com a disposição geral da memória envolvida nos processos de transmissão dos conhecimentos xamanísticos” (CESARINO, 2013, p. 437). Tais xamãs têm legitimidade para desenhar os chamados *yochĩ*, que compreendem mapas da aldeia, remédios oriundos do mato, árvores ou composições que constituem a estrutura dos cantos sagrados e ritualísticos utilizados no xamanismo Marubo, cujos objetivos incluem a pluralização da pessoa em duplos-irmãos, integrando em uma cosmologia complexa o atual e o virtual (CESARINO, 2013).

Assim, a sistematização da língua na forma de vocabulários e gramáticas não implica o seu conhecimento ou apreensão. As políticas linguísticas missionárias operaram a favor dos jesuítas, cujo conhecimento de língua foi tomado como modelo de compreensão e de redução da língua do outro. Já no contexto guarani, trata-se não apenas de ser capaz de ouvir a palavra, mas de enxergá-la. Com isso, julgo delicado afirmar que as sistematizações feitas pelos jesuítas contribuíram com a “preservação” das línguas indígenas (guarani e tupi), como afirmam linguistas e etnolinguistas contemporâneos. Diante disso, coloca-se em questão o próprio conceito de língua, a partir de uma concepção mais ampla que considere os vários significados sociais, culturais, religiosos e políticos que ajudam a definir o que conta como língua. Assumo, portanto, uma concepção plural de língua, em que “[a] língua é um sistema de signos, uma forma de ação, uma prática social e um recurso cultural, mas também é algo mais do que isso, algo para o qual talvez

ainda não tenhamos o vocabulário correto para descrever”⁴⁵ (HAUCK; HEURICH, 2018, p. 2).

Levada a cabo a proposta de exposição e discussão em torno da relação entre jesuítas, indígenas e as línguas no contexto colonial brasileiro – atentando para um modelo de políticas linguísticas jesuíticas orientado segundo a estrutura político-econômica e social dos aldeamentos e reduções –, passo a seguir a tratar da relação dos jesuítas com as línguas africanas no contexto da África ocidental (Angola e Congo) e do Brasil. Proponho que a abordagem jesuítica não opera da mesma forma nos casos indígenas e africanos, nem segue a mesma lógica e justificação religiosa.

⁴⁵ “Language is a sign system, a form of action, a social practice, and a cultural resource, but it is also something more than that, something that we might not yet have the right vocabulary to describe.”

4 JESUÍTAS E LÍNGUAS AFRICANAS NO CONGO, ANGOLA E BRASIL COLONIAIS

Considero que o processo de cristianização dos africanos – em regiões africanas e no Brasil – não foi linear, mas apresentou especificidades próprias, o que se refletiu na existência de diferentes versões do Cristianismo nessas regiões, bem como na influência que os jesuítas sofreram a partir de suas experiências locais. Além disso, cristianização e comércio estiveram fortemente imbricados no contexto colonial português, o que se evidenciava pelo sistema de trocas entre Portugal e Guiné, que ocorria por intermédio de intérpretes africanos, os chamados “línguas”. Entendo que a relação entre a cristianização jesuítica e as línguas africanas não se limita a recortes geográficos, mas se move e se modifica conjuntamente com os deslocamentos – forçados, necessitados ou contingentes – dos africanos. Por isso, uma perspectiva que considere a conexão entre Brasil, Angola e Congo pode ajudar a compreender as singularidades da experiência africana no Brasil, bem como a relação estabelecida pelos jesuítas e africanos com as línguas.

O vínculo entre o Cristianismo e a África central – notadamente Congo e Angola – remonta ao final do século XV. A relação do Congo com o cristianismo a partir da conversão de reis congoleses tem sido descrita e discutida pela historiografia (BRÁSIO, 1952-1988; THORNTON 1984; 2014; VAINFAS E MELLO E SOUZA, 1998; MELLO E SOUZA 2005; 2006; 2014; SWEET, 2003; BIRMINGHAM, 2003). Os relatos sobre a história colonial de Angola são em grande medida produzidos por sujeitos não-africanos, especialmente missionários e viajantes. A existência de relatos e documentos coloniais sobre o Congo é mais extensa do que sobre o reino de Ndongo (antiga Angola), o que se deve, em grande medida, ao tipo de relação estabelecida com os portugueses, sendo o reino do Congo mais “amigável”, diferente de Ndongo, que foi atravessado por desconfianças e relações tensas, culminando com uma ruptura com Portugal em 1579/1580 (HEINTZE, 2007).

No que diz respeito a fontes historiográficas, o papel das tradições orais na pesquisa sobre Ndongo nos séculos XVI e XVII é relevante, sendo que, segundo Heintze (2007), grande parte das narrativas orais têm como fonte os Mbundus orientais, da região de Cassanje, fundada em 1630, com poucos relatos sobre Ndongo ocidental. A despeito dessa escassez de dados históricos, acredito que as práticas orais culturalmente estabilizadas na forma de “tradição oral” – provérbios, máximas, ditos,

cantigas, anedotas, peças culturais – podem contribuir para a (re)construção de narrativas históricas. Embora reconheça que a “tradição oral é muitas vezes difusa, traduzindo conhecimentos individuais e sendo, por conseguinte, mais pessoais do que sociais” (SIUDIFONYA, 2015, p.52), assumo que essa nebulosidade em relação à “veracidade” das informações não é um problema, pois ela sinaliza para uma dimensão própria da esfera da significação, que é a indeterminação semântico-discursiva. Em termos foucaultianos (1987), sabemos que o sentido sempre pode ser outro, a depender das condições de produção, circulação e recepção dos enunciados.

Não obstante o enfoque da tese ser a presença jesuítica, vale destacar que o papel dos padres capuchinhos na região do Congo e Angola foi relevante para a disseminação do cristianismo e a produção de relatos historiográficos, muitos deles localizados no Arquivo dos Capuchinhos. Alguns personagens católicos incluem os freis Antonio de Teruel, Girolamo Merolla, Antonio Cavazzi de Montecúcolo e Luca de Caltanissetta⁴⁶, além dos jesuítas Pedro Tavares e Manuel Ribeiro (MELLO; SOUZA, 2014; BIRMINGHAM, 2003). Antonio de Teruel teria escrito algumas obras em quicongo durante sua missão no Congo, como catecismos, sermões, orações e uma gramática (Gonçalves, 2008).

Sobre a ortografia dos termos africanos, opto pelo seguinte registro, conforme identificado em muitos documentos históricos: Congo ao invés de Kongo; quicongo e quimbundo, ao invés de kikongo e kimbundu; rainha Jinga ao invés de Nzinga; umbundo ao invés de mbundu; Imbangala ao invés de Mbangala. Mantenho a grafia Ndongo ao invés de Dongo para evitar a confusão com a cidade angolana de Dongo, localizada atualmente na província de Huíla. Ndongo é o termo usado para designar a região colonial referente à Angola. Reconheço, contudo, que a flutuação ortográfica, especialmente da antroponímia (SERROTE, 2015), revela um embate político-linguístico relevante. Por falta de conhecimento suficiente sobre as línguas africanas envolvidas nesta pesquisa, opto pela grafia portuguesa.

Nas seções a seguir abordo: uma contextualização sócio-histórica do Congo e Ndongo; relatos de conversão nesta região; a presença dos jesuítas em Congo e Ndongo; os discursos missionários e as línguas africanas; os africanos no Brasil colonial; políticas linguísticas das línguas africanas no Brasil; a escravização africana no Brasil; e reflexões

⁴⁶ Maiores detalhes sobre a presença dos capuchinhos no Congo podem ser consultadas em Gonçalves (2008), que analisou os relatos feitos por esses missionários após sua estadia na região, com destaque para os trabalhos de Antonio Cavazzi.

sobre os conceitos africanos de língua. Este capítulo busca uma aproximação entre o contexto centro-africano e o Brasil, sinalizando para as diferentes políticas coloniais aplicadas nesses contextos.

4.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICO-POLÍTICA: NDONGO E CONGO

A chegada da expedição portuguesa de Diogo Cão na foz do rio do Congo em 1482 marca simbolicamente o início de um processo de cristianização que ocorreu fortemente no Congo e, posteriormente, nos reinos de Ndongo, Matamba e Cassanje, conhecidos como reinos Ngolas. Ngola, que originou Angola, era termo usado para designar os reis de Ndongo. As navegações portuguesas foram movidas, segundo Mello e Souza (2005), não apenas por interesses comerciais, mas por uma lenda e um messianismo: encontrar Preste João, um rei cristão que, no imaginário de alguns, habitava a região da Etiópia e poderia ser um aliado nas lutas contra os muçulmanos. Essa relação simbólica com a Etiópia foi mencionada por Antônio Vieira, em seu sermão XX do Rosário (capítulo VI), para justificar a cristianização dos negros africanos, processo em que etíopes teriam sido os primeiros gentios cristianizados em suas próprias línguas:

[...] a Etiópia e os etíopes seriam os primeiros, entre todos os gentios, que receberiam a fé do verdadeiro Deus [...] Quando os apóstolos repartiram entre si o mundo, coube a S. Mateus a Etiópia; mas, quando lá chegou S. Mateus, que foi no ano quarenta e quatro do nascimento de Cristo, já havia nove anos que o eunuco da rainha Candaces, guarda-mor do seu erário, convertido e batizado por S. Filipe, lhe tinha levado e mostrado os tesouros do Evangelho, sendo ele o primeiro apóstolo da sua pátria, da mesma nação, da mesma língua e da mesma cor que os outros etíopes.

Essa motivação messiânica e religiosa nos interessa, na medida em que ela embalou não apenas os projetos missionários, mas também os projetos políticos expansionistas, além dos comerciais e intelectuais.

Ndongo, cujo povo era chamado de Umbundo (plural de Ambundo), tornou-se “reino português d’Angola” em 1671 – período em que a sede da diocese foi transferida para Luanda e os bispos passaram a ser designados como sendo de ‘Angola e do Congo’, ao invés de bispos

do ‘Congo e de Angola’ (SILVA, 2014). Em Cassanje estavam os Imbangala/Jagas. Os Ovimbundu residiam na parte sul de Ndongo e a língua comum era o Quimbundo. Tratou-se de um período em que “as fronteiras políticas, culturais e linguística não eram coincidentes” (HEINTZE, 2007, p. 171). A respeito das fronteiras flutuantes nesse contexto, António Brásio (1952-1988, vol III, p. 231) afirma: “E como os reinos dos negros sejam tantos e as linguagens tão várias como os costumes diversos, porque em cada espaço em menos de vinte léguas há duas e três nações, todas misturadas, e os reinos uns pequenos, e outros grandes, sujeitos uns aos outros [...]”.

Considero que o processo colonial influenciou fortemente a delimitação de tais fronteiras, inclusive as fronteiras que ajudaram a definir o que conta como língua, incluindo suas ramificações terminológicas, como as ideias de dialeto, variedade, entre outras. A unidade política do reino de Ndongo não se dava pela extensão territorial, mas pelo domínio de uma autoridade sobre as pessoas. Esse reino teria sido fundado pelo rei Angola Inene; outras fontes remetem esse mito fundacional a Angola Bumbambula, um ferreiro. Note-se que essa relação entre rei e ferreiro está presente na tradição simbólica da África ocidental (HEINTZE, 2007), a exemplo do rei Samba Ngola Mussuri, que teria usado seu conhecimento sobre o ferro para tornar Matamba, aliada de Ndongo contra os portugueses, independente do Congo. Em termos políticos, Ndongo era constituído por um domínio sobre as sub-regiões de Quissama, Musseque, Lumbo e Ilamba.

A presença portuguesa em Ndongo data de 1520, sendo que a segunda missão, em 1560, culminou com a conquista portuguesa nos anos 1580, motivada, em parte, pela resistência do *ngola* (rei) à cristianização. A presença portuguesa foi intensa entre 1580 e 1607, forçando os chefes angolanos a se tornarem vassallos do rei de Portugal, tendo sido o primeiro vassallo o chefe angolano Quitangonge, de Quissama (HEINTZE, 2007). Em 1617, Luiz Mendes de Vasconcelos estabeleceu guerra contra Ndongo, enfraquecendo a autonomia política da região; um processo de resistência foi levado a cabo por Jinga Mbandi. Observe-se que a presença portuguesa em Ndongo não foi homogênea e unificada: os diferentes interesses – como os dos portugueses escravagistas de São Tomé, dos missionários jesuítas e do exército de Paulo Dias de Novais – fragmentavam as atuações e intervenções portuguesas. Ademais, a dominação portuguesa também não significou um controle político e cultural ostensivo, uma vez que a presença portuguesa e jesuítica não abarcava o tamanho territorial e a complexidade sócio-política da região de Ndongo.

A relação do Congo com Ndongo na conquista portuguesa de Ndongo foi ambivalente: O Congo tanto apoiou a os portugueses, como forneceu informações sobre invasão aos governantes de Ndongo. O auge do Congo como estado organizado foi entre 1506 e 1665, a partir do período de conversão do rei local ao cristianismo (MATTOSO, 2003), conforme veremos na seção seguinte. A relação tensa entre Ndongo e Congo teve como ápice a batalha de Ambuíla (batalha de Mbwila), em 1665, tendo sido ambos os exércitos liderados por “lusó-africanos”: Luís Lopes de Sequeira, do lado do Ndongo; e Pedro Dias de Cabra, do lado do Congo (BIRMINGHAM, 2003). Nessa batalha, Luanda saiu vitoriosa, com a morte do Manicongo (rei bacongo do Congo) Antonio I, instaurando-se um período de descentralização política no Congo (GONÇALVES, 2008). Ressalte-se que Luís Lopes de Sequeira era natural de Luanda, conhecedor da língua local e filho de Domingos Lopes de Sequeira, “homem nacido em Angolla, criado naquellas conquistas, de muita experiência da terra, grande lingua, mui destro e intelligente nas guerras dos negros” (BRÁSIO, 1952-1988, vol. 12-15, p. 336). A partir deste período, entre 1670 e 1750, o tráfico de escravizados enriqueceu os reinos de Angola e de Benguela, estando este localizado a 400 km ao sul daquele; em Benguela foi construído o porto de São Felipe de Benguela, em 1685.

A estrutura política de Ndongo era constituída por três grupos: o primeiro, formado por conselheiros do rei ou dos chefes locais, que eram a pessoa mais velha de uma linhagem, designado como *makota*; o segundo era composto por pessoas livres, adultos e crianças, denominados *murinda* (em quimbundo, “aquele que pode dispor de si” [HEINTZE, 2007, p. 485]); o terceiro grupo era formado por escravos – *ijiku* (escravos “autóctones”), *mobicas* (escravos de guerra ou comprados) e *mukama* (escravos domésticos, geralmente mulheres). A categoria de escravo era internamente hierarquizada, incluindo, entre outros fatores, o papel social e a integração política do escravo em sua sociedade. Nesse contexto, a ascensão social do escravo implicava uma adequação ao modo de vida europeu, o que incluía o uso de determinadas vestimentas e a aquisição de conhecimento, principalmente da leitura e da escrita. Esses grupos eram submetidos aos *sobas* (chefes locais) que, por sua vez, se submetiam ao *ngola* (rei).

Além dessas categorias, havia os sacerdotes, chamados de *xinguila*, que se comunicavam com os antepassados. Outros papéis sociais incluem o *tandala*, escravo que ocupava o papel administrativo e de intérprete a serviço do rei; o *ngolambole*, chefe militar do exército; e o *mocunge*, negociante e comerciante de grande prestígio e poder.

Também havia o *pombeiro*, cujo trabalho era capturar e vender escravos ao rei ou chefias locais. Embora a categoria de escravo existisse, a organização de um sistema comercial robusto foi “introduzida pelos portugueses, tendo atingido uma tal proporção, mesmo antes do início da conquista, que não pode ter deixado de influenciar a sociedade local” (HEINTZE, 2007, p. 206). O comércio de escravos com São Tomé, principal posto escravagista e produtor de cana-de-açúcar no século XVI, se intensificou com a presença portuguesa em Ndongo. Esses escravos eram identificados por uma marca de ferro em brasa em seu peito, procedimento usado pelos portugueses e posteriormente adotado em Ndongo (HEINTZE, 2007).

Quanto à presença jesuítica em Angola, Paulo Dias de Novais, neto de Bartolomeu Dias, tanto se beneficiou como favoreceu a presença missionária portuguesa, tendo investido mais na conquista militar de Angola do que na sua cristianização, o que levou Angola a se tornar um posto central do comércio de africanos (MATTOSO, 2003). Os jesuítas em Ndongo, diferente do Congo, se beneficiaram da conquista militar. Sobre a relação entre os jesuítas e o poder português, a Companhia de Jesus recebeu a doação de terras em Angola, que serviriam para a construção de colégios e igrejas: “as suas propriedades tinham frequentemente dimensões consideráveis; um dos chefados dos Jesuítas estendia-se, por exemplo, desde o rio Lukala até o Zenza [...]” (HEINTZE, 2007, p. 254). O contrato de domínio sobre as terras permitia, no contexto colonial, que os novos proprietários exercessem o controle sobre os africanos habitantes daquelas terras, através da instituição dos *amos*, instalada por Paulo Dias, na qual os sobas eram feitos vassallos do rei de Portugal, sob administração dos jesuítas (HEINTZE, 2007).

Os jesuítas de Ndongo também se beneficiaram do comércio de escravizados, a despeito da proibição feita pela Companhia de Jesus de Portugal. Tratava-se de uma “participação activa e constante dos padres angolanos nas expedições militares e noutros negócios estranhos à instituição” (HEINTZE, 2007, p. 261), a exemplo do fato de que os padres jesuítas recebiam escravos, que eram vendidos para o Brasil, como forma de tributo dos sobas. Após a morte de Paulo Dias, os governadores de Angola eram nomeados pela coroa portuguesa, o que durou até 1601, quando as lideranças locais passaram a prestar contas ao governante de Angola (GONÇALVES, 2008).

Os jesuítas, portanto, assumiram uma posição intermediária entre os conquistadores e os sobas: diziam-se protetores e defensores dos sobas, fazendo com que estes preferissem se submeter à ordem jesuítica, pelo sistema de *amos*, do que à ordem militar, embora ambas se reforçassem;

essa crença de proteção também teria sido compartilhada pelos jesuítas em relação aos indígenas no Brasil (HEINTZE, 2007), embora não tenha englobado os africanos escravizados. Percebe-se que, a despeito de um sistema rígido de obediência e de hierarquias, os jesuítas também se moldavam às práticas locais, reforçando assimetrias, em prol de seus interesses. As contradições no interior da missão jesuítica acerca do tratamento conferido à escravidão respingavam no sistema moral jesuítico e no processo de conversão desses escravos: De que maneira conciliar conversão, como um ato de “salvação”, com escravidão, como um ato de despersonalização e de monetarização? Alguns argumentos para justificar a escravidão pelos jesuítas incluem: os escravos eram fruto de um sistema prévio de escravidão local ou de uma “guerra justa”, e a escravidão seria um ato de libertação dos escravos de uma situação mais precária de condenação ao canibalismo (HEINTZE, 2007).

4.2 DOS RELATOS DE CONVERSÃO CRISTÃ NO CONGO E EM NDONGO

Compreendo que a conversão, em se tratando de uma experiência, não é uma via de mão única que seja passível de codificação e controle externo, a não ser que se trate de uma encenação para fins instrumentais e pragmáticos. A despeito das cisões ideológicas entre as diferentes ordens cristãs, um certo pragmatismo comercial parece ter aliviado as tensões entre as ordens em prol do comércio em Angola, que colocava em relação portugueses, holandeses, capuchinhos, jesuítas, judeus e brasileiros: “O pragmatismo, tal como o preconceito, era tanto uma característica da vida religiosa em Angola no séc. XVII como o foi no séc. XX” (BIRMINGHAM, 2002, p. 101). Assim, considerando que dificilmente temos acesso à perspectiva local sobre a experiência com o catolicismo, torna-se difícil avaliar em que medida e de que maneira a evangelização, como processo de conversão católica, ocorreu para além da prática performática do batismo e do uso de simbolismos católicos, como a cruz e o crucifixo.

Nosso enfoque nesta pesquisa, embora recaia sobre as línguas e a maneira como elas possibilitaram uma negociação de sentidos entre universos simbólicos diferentes, não se funda em uma visão essencialista, como se cada língua fosse o repositório de um sistema cultural. Defendemos que os sistemas de representação não estão “colados” na estrutura linguística – nos elementos morfossintáticos e lexicais –, mas são da ordem do discurso, o que implica, por vezes, uma compreensão mais alargada do que conta como língua ou, em outros termos, da maneira

como outras materialidades (corporal, sonora, gestual etc.) se tornam lugar de inscrição de significados, valores e crenças.

A primeira expedição do navegador português Diogo Cão ao Congo teria levado de volta para Portugal congoleses na condição de reféns, que teriam aprendido a língua e costumes portugueses, como o cristianismo. Em 1485, uma segunda expedição de Diogo Cão retornou para o Congo com seus tripulantes congoleses, tendo sido bem recebida em terras africanas. Uma terceira expedição ao Congo data de 1491 e foi liderada por Rui de Souza. Tais expedições teriam servido de inspiração para a produção das obras *Crônica d'El Rei D. João II* (1502) e *Relação do Reino do Congo* (1492) por Rui de Pina, as quais tratam, entre outras coisas, da conversão dos reis congoleses ao cristianismo. O tom celebratório marca o estilo de Pina, conforme se atesta nas primeiras palavras da Crônica: “O dia que os christãos entraram na corte foram de gente sem conto recebidos com estrondos e festas [...]”⁴⁷. Tomamos os relatos de conversão e batismo como marcos simbólicos de uma dada narrativa colonial portuguesa no Congo e em Angola.

Um primeiro relato fortemente propagado na literatura colonial portuguesa se baseia, conforme mencionado, nos escritos de Rui de Pina. Trata-se do batismo do manicongo Nzinga-a-Nkwu, ocorrido na terceira expedição ao Congo, em 1491; o manicongo foi renomeado como João I e seu filho Mvemba-a-Nzimba foi batizado como Afonso I (1509-1542), que, por sua vez, levou à cabo a construção de igrejas, a formação de cristãos e a promoção da educação e do letramento, especialmente das elites congolesas: “D. Afonso I é por vezes citado pelas fontes europeias, principalmente pelos missionários, como uma pessoa extremamente aplicada que, não só adotou o cristianismo, como rapidamente dominou a leitura e a escrita” (GONÇALVES, 2008, p. 22).

Outro exemplo de letramento inclui o uso da escrita em língua portuguesa como forma de comunicação epistolar entre os reis e elites do Dembo (norte de Angola) e os reis portugueses, tema documentado por Santos e Tavares (2002). Note-se, aqui, o papel do letramento e da burocracia na configuração de uma dada representação do que conta como “língua portuguesa” no contexto do Congo, o que é reforçado pelo fato de o papel, junto com a pólvora e a arma de fogo, integrar um dos itens mais demandados pelas cartas oriundas do Dembo (VIEIRA, 2011). Defendo

⁴⁷ Disponível em:

<<https://archive.org/stream/chronicadeelrei01peregoog#page/n10/search/lingua>>. Acesso em: 10 de setembro de 2018.

que os significados atribuídos às línguas devem ser compreendidos no interior das práticas discursivas, e não como categorias abstratas, universais e autônomas. Ademais, as narrativas em torno da conversão de D. Afonso vinculam a sua cristianização a uma dada formação letrada, reforçando a ideia de que letramento e cristianismo foram práticas fortemente interligadas no contexto africano (MAKONI; MEINHOFF, 2006; IRVINE, 1993).

A trajetória de Afonso I como rei fez com que o Congo fosse reconhecido como um “Christian country” (THORNTON, 2014, p. 247). O papel desempenhado pelos próprios congolezes na propagação do cristianismo no Congo foi ratificado pelo reconhecimento do filho de Afonso I, Henrique I, como bispo do Congo, título emitido por Roma, o que operou como um gesto político relevante. Sobre os responsáveis pelo primeiro batismo no Congo, três ordens reivindicam esse “privilegio” simbólico: evangelistas, franciscanos e dominicanos (SILVA, 2014; GONÇALVES, 2008). A primeira missão no Congo, a exemplo das demais, levou consigo especialistas em leitura, escrita e canto, que ajudaram na instrução escolar letrada dos nobres congolezes (SILVA, 2014). Diferentemente do ocorrido com Henrique I, a ordenação de africanos no Brasil era proibida, conforme atestam as *Constituições do Arcebispo da Bahia* (VIDE, 1707, p. 93), cujos itens que censuram a ordenação incluem: aquele que “tem parte de nação Hebreia, ou de qualquer outra infecta: Ou de Negro, ou Mulato”.

Essas conversões, contudo, não significavam uma submissão cega à fé cristã, mas simbolizavam um processo complexo de negociação, interesses e ressignificações de campos culturais diferentes, sendo que o cristianismo foi utilizado como um instrumento de consolidação do poder local (SILVA, 2014). Por parte dos congolezes, havia um sistema simbólico que, no processo tradutório do cristianismo para o quicongo, dialogava com o caráter mágico de uma dada versão do cristianismo. Nessa região, uma certa tensão com a coroa portuguesa se manteve, cabendo aos padres estrangeiros a administração dos sacramentos e aos padres congolezes a educação cristã (THORNTON, 2014).

Mais de um século após o relato de conversão do rei Nzinga do Congo, um segundo relato de conversão fortemente propagado na historiografia colonial oeste-africana diz respeito à rainha dos ambundo, Jinga Mbandi, que teria sido batizada em 1622 pelos capuchinhos, adotando o nome de Ana de Sousa, ato descrito por Padre Antonio da Gaeta (1669) em *La meravigliosa conversione alla santa fede di Cristo della regina Singa e del svo regno di Matamba nell'Africa meridionale*. Essa rainha foi perseguida pelos portugueses, tendo encontrado refúgio

junto ao Jaga João Cassanje, com quem se casou. Por volta dos anos 1630, Jinga teria conquistado a região de Matamba, se tornando uma liderança poderosa e levando a língua quimbundo para essa região. Matamba fez parte das possessões do Congo, tendo se tornado autônoma a partir de metade do século XVI. A data de 1630 remete também à criação do Estado de Kassanje, que passou a ter um papel importante na relação comercial travada com os portugueses, além do interesse de capuchinhos pela missionarização nessa região.

Jinga foi indicada a ser embaixadora do reino de Ndongo junto aos portugueses, assumindo um papel de liderança neste reino contra os portugueses, especialmente a partir de 1622. Diferentemente de uma suposta passividade de Jinga ao cristianismo, trata-se de considerá-la em um contexto de disputas pelo poder local, de construção de alianças – junto aos portugueses, Jagas, Imbangala e Matamba – e de busca por legitimidade (THORNTON, 1991). Suas alianças também incluíram os holandeses, oriundos de Recife no período de ocupação de Angola (1641-1648), contra os portugueses. Na fase de tensão com os holandeses em Angola, três tropas portuguesas em busca da reconquista de Angola partiram do Brasil: a primeira saiu da Baía em 1645, a segunda do Rio de Janeiro em 1645, e a terceira do Rio de Janeiro em 1648; nas duas últimas missões havia jesuítas conhecedores da língua de Angola, sendo que um dos jesuítas que residiu 35 anos em Angola, Gonçalo João, teria justificado a reconquista nestes termos: “sem Angola não há o Brasil” (apud LEITE, 1938, tomo VII, p. 273). Após sua morte, rainha Jinga foi substituída por Dona Barbara, que favoreceu a presença do cristianismo na região; os soldados da rainha Jinga foram enviados ao Brasil e o comércio com Portugal foi reaberto.

Pode-se dizer que a entrada do catolicismo na África ocidental não foi uniforme e linear. Se, no Congo, o catolicismo reforçou o poder das lideranças locais, em Matamba e Kassanje, o catolicismo foi usado como moeda de troca para as relações comerciais, uma vez que o poder local tinha sua legitimidade garantida por um sistema de ritual e crenças fortalecido. Já em Ndongo, as lideranças, chamadas de sobas, tornaram-se vassalos, pagavam os tributos ao rei de Portugal e passaram a incorporar esse sistema de trocas em suas práticas comerciais, incluindo a escravização, o que levou a uma suposta aceitação de rituais católicos como parte integrante desse sistema comercial (MELO E SOUZA, 2014). As primeiras igrejas em Ndongo foram em Luanda, Igreja de Nossa Senhora da Conceição, e em Massangano, Igreja de Nossa Senhora da Vitória (SILVA, 2014). A presença católica nessas regiões foi afetada por uma série de elementos e interesses locais, o que produziu diferentes faces

do catolicismo, incluindo a resistência. Não por acaso, a “evangelização em Angola fundamentou, entre os jesuítas, a tese, justificadora do tráfico negreiro, de que só se retirando o africano da África era possível convertê-lo” (COSTA E SILVA, 2003, p. 64). Ademais, o envio de missionários para essas regiões não era contínuo e regular, a exemplo do período de ocupação de Luanda pelos holandeses (1641-1648), que interrompeu o envio de missões jesuíticas para Ndongo (SILVA, 2014).

Além da presença de diferentes ordens católicas em Ndongo e Congo – a serviço do rei de Portugal ou da Igreja romana –, havia também a presença de mercadores holandeses, de base calvinista, que estabeleciam comércio com Portugal. No cenário de Contrarreforma, os padres católicos na região de Ndongo, Congo e arredores temiam a presença do protestantismo. Um recurso utilizado para minimizar sua influência foi o esforço “de padres católicos de espalhar o temor pela propaganda ‘herática’, por Bíblias em vernáculo proscritas e de códigos morais perniciosos” (BIRMINGHAM, 2002, p. 100). O termo “vernáculo” foi usado para designar a língua do herege. Nesse contexto africano de tensões cristãs envolvendo as ordens e orientações religiosas, a língua desempenhou um papel central, se configurando como uma arena político-religiosa que ajudou a definir um processo de filiações e “conversões”.

4.3 JESUÍTAS NO CONGO E NDONGO

Mais especificamente em relação à presença dos jesuítas no Congo, ela se intensificou após a morte de Afonso I, quando o novo rei do Congo, Diogo I (1541-1961) teria enviado a Portugal um emissário, Diogo Gomes, para recrutar missionários. Em 1548 teria ocorrido o primeiro encontro dos jesuítas com o Congo. Entre os jesuítas enviados encontravam-se Jorge Vaz, Cristóvão Ribeiro, Jacome Dias, além do próprio Diogo Gomes, que teria se convertido para essa ordem religiosa, assumindo o nome de Cornélio Gomes, a quem é creditado o conteúdo linguístico do primeiro catecismo em quicongo, publicado em 1556, a *Doutrina cristã na língoa do Congo* (THORNTON, 2014). Houve também a produção de um outro catecismo português-quicongo, redigido pelo jesuíta Mateus Cardoso, com a ajuda de intérprete, e publicado em 1624. Cardoso teria sinalizado para uma mudança da terminologia local usada no catecismo, alterando-a (THORNTON, 1987). Assim, a primeira missão jesuítica no Congo (1548-1555) teria sido afetada pelo fato de o sucessor de D. Afonso I, apoiado pela coroa portuguesa, não ter se efetivado no poder, que foi assumido por D. Diogo, neto de D. Afonso,

indicando uma tensão entre os interesses portugueses e os interesses locais. Esse incidente teria motivado os jesuítas a intensificar a perseguição à poligamia, prática comum no reino do Congo (GONÇALVES, 2008).

Foi a partir desse contexto, com apoio do rei Álvaro I (1568-1587), sucessor de Diogo I, que os jesuítas entraram em contato com o reino de Ndongo, em missão composta por Paulo Dias de Novais e Francisco de Gouveia (1575), ratificando uma aliança religiosa e militar dos jesuítas com o Congo. Dentre os interesses comerciais de Novais estava a escravização: entre 1571 e 1591 teriam sido exportados mais de 52.000 pessoas escravizadas, sem contabilizar os casos de contrabando (HEINTZE, 2007). Ocorre que, a despeito da influência desses jesuítas sobre a comunidade e da conversão de governantes locais, o que ocorreu com a ajuda de nobres congolezes, a conversão do rei de Ndongo não se efetivara (THORNTON, 2014), o que poderia ter sido um problema para os portugueses, uma vez que a conversão era tida como um primeiro passo para transformar os sujeitos locais em vassallos do rei do Portugal. Um dos primeiros governantes da região de Ndongo convertido ao cristianismo teria sido Songa, o que se deu por meio de celebrações e cerimônias, caracterizando a conversão como um ritual pomposo, acompanhada da queima de símbolos locais (THORNTON, 2014).

Paulo Dias de Novais, em 1580, teria se tornado um governante na região de Ndongo e, com isso, teria doado terras para a missão jesuítica construir sua igreja e colégios. Paulo Dias foi acompanhado de Baltazar Barreira, superior da missão em Angola, apoiador da escravidão e do uso militar para a conversão, além de responsável pela construção da igreja de São Paulo de Luanda (ALENCASTRO, 2000). A igreja de Luanda totalizava em torno de 8.000 cristãos em 1593 (MKENDA, 2016). Os primeiros colégios construídos e administrados por jesuítas datam de 1619, em São Salvador (Congo), e de 1605, em Luanda (Ndongo), ambos responsáveis pela formação de um clero local; em 1669 o colégio de São Salvador foi fechado pela Companhia (SILVA, 2014; ALENCASTRO, 2000).

No que concerne o uso de línguas locais, no contexto de Ndongo, “alunos do colégio ajudaram a dar instruções catequéticas na língua quimbundo” (MKENDA, 2016, p. 6). O uso das línguas africanas para fins de ensino e catequização pelos jesuítas também caracterizou as práticas escolares no Congo. A atuação jesuítica incluiu, ainda, a instauração de irmandades: em Ndongo, o jesuíta Pedro Tavares desempenhou papel importante na construção de irmandades, de acordo com o perfil dos sujeitos a serem cristianizados. Pedro Tavares, por

exemplo, instaurou o *Corpo de Deus*, para aqueles com uma formação maior, *As Onze Mil Virgens*, para os estudantes, e o *Senhor do Rosário* para as pessoas mais velhas e para os escravizados (MKENDA, 2016). Em Luanda existiram duas irmandades dedicadas à Nossa Senhora do Rosário, datadas de 1628 (ROSA, 2013).

A presença dos jesuítas no Congo e Ndongo não produziu efeitos uniformes. Segundo Thornton (2014), duas interpretações possíveis surgiram: uma mais “aberta”, no Congo, e outra mais “restrita”, em Ndongo. Essa diferença de interpretação do cristianismo no Congo e em Angola foi reforçada por Birmingham (2003, p. 87), que afirma que “os jesuítas estavam convencidos de que a Igreja só podia progredir sob a autoridade colonial e não na cultura híbrida crioulezada que se tinha desenvolvido no Congo”. A diferença de interpretação, em que os jesuítas exigiam uma visão mais “restrita”, teria sido motivada, também, pelo ofuscamento dos jesuítas por outras ordens religiosas no Congo, como os capuchinhos. Assim, duas concepções teológicas estariam em questão: uma inclusiva, em que elementos culturais locais seriam apropriados, desde que não operassem como uma contradição ao cristianismo; outra exclusiva, em que a auto-identificação e o reconhecimento da unicidade da Igreja definiriam um cristão, o que se daria por uma confissão de fé e de exclusividade (THORNTON, 1984). Essas duas orientações seriam correlatas ao modo como o cristianismo entrou nas sociedades: enquanto no Congo, na Índia e na China a relação de “amizade” favoreceu um sincretismo do cristianismo com as crenças locais, na América espanhola a dominação levou a uma tentativa de apagamento das crenças locais (THORNTON, 1984). No Brasil parece ter havido uma mescla dessas duas orientações. A existência de diferentes ordens cristãs e ordens religiosas militares nas regiões do Congo e Ndongo não foi sempre harmoniosa, o que espelhava, também, a relação da Igreja romana com as missões no Congo e em Angola e com o padroado português e seus interesses missionários e civilizatórios (BIRMINGHAM, 2003).

Ressalte-se que a relação de Portugal com a Igreja romana foi estremecida em 1640, quando Portugal teria entrado em conflito com os mais fortes apoiadores da Igreja, os Habsburgos. Essa cisão teria afetado o posicionamento da Igreja romana em relação à Igreja portuguesa e, também, em relação às missões em Ndongo (BIRMINGHAM, 2003). Note-se que o poder de Portugal de enviar missões, construir igrejas e atribuir benefícios eclesiásticos remonta à Bula *Romanus Pontifex* do papa Nicolau V (1455), que concedeu “Ao rei d. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal seus sucessores, todas as conquistas de África com as ilhas nos mares a ela adjacentes, desde os

cabos bojador e toda a Costa da Guiné, e que nelas possam mandar edificar igrejas cujos padroados lhe ficarão pertencendo”⁴⁸. D. Henrique era o grão-mestre da Ordem do Cristo, que teria substituído a extinta Ordem dos Templários, herdando suas posses.

Na lógica do padroado português, os jesuítas teriam sido privilegiados em relação às demais ordens, como a os capuchinhos e dos carmelitas, em sintonia com uma militarização religiosa para fins políticos: “A velha tradição de ‘partir em cruzada’ das ordens militares foi, no entanto, largamente substituída nos anos da Contrarreforma pela Nova Companhia de Jesus” (BIRMINGHAM, 2003, P. 97). A priorização dada aos jesuítas se evidenciava no pagamento e nos subsídios oferecidos por Portugal a esta ordem, em detrimento das demais, especialmente em termos de terras e escravos: os jesuítas teriam possuído 50 extensas plantações e 10.000 escravos (BIRMINGHAM, 2003). Outro exemplo dessa priorização é a existência de um acervo documental vasto composto de cartas de doação, alvarás de concessão, entre outros, “que demonstram a generosidade da Coroa para com os Jesuítas” (FRANZEN, 2003, p. 70).

A Igreja romana reagiu a esse conflito com Portugal instaurando, em 1622, a *Congregação de Propaganda Fide*, voltada para a cristianização dos infieis. Essa congregação enviou missionários capuchinhos italianos para a região do Congo em 1645, ajudando na formação de um clero local. Os capuchinhos também foram para Luanda e interior de Angola, em 1649. Dentre algumas determinações da Fide estavam a proibição de se comprar escravos batizados, a construção de seminários para a formação de clero local e a proibição de embarcar escravos que não fossem batizados e iniciados na fé cristã (SILVA, 2014). Os conflitos gerados entre capuchinhos no Congo e jesuítas em Angola ressoaram, de certa forma, as tensões entre a Igreja romana e o padroado português ou, em outros termos, o desagrado da Igreja romana em relação ao exercício do poder temporal de Portugal sobre a missionarização. Esse desagrado culminou, por exemplo, na ausência de um bispo na diocese de Angola e do Congo entre 1642 e 1671 (SILVA, 2014) e no tardio reconhecimento da independência de Portugal pela Igreja romana, o que ocorreu apenas em 1669.

Conforme já visto, as relações de Portugal com o Congo se estremeceram a partir de 1622, quando houve um fracasso da invasão portuguesa na região africana. Tal estremecimento também afetou as alianças do Congo com a Igreja portuguesa e do Congo com Ndongo, de

⁴⁸ Disponível em <<https://digitarq.arquivos.pt/viewer?id=3907997>>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

forma que a educação religiosa – levada intensamente a cabo pelos congolese em Ndongo – ficou a cargo dos jesuítas, tornando o ensino mais pontual e menos dispendioso. Assim, com a mudança da sede da diocese de São Salvador para Luanda e os conflitos envolvendo os governadores do Congo e de Angola em torno do tráfico de escravos, as relações do Congo com a Igreja portuguesa foram enfraquecendo, o que possibilitou uma intensificação dos laços entre o Congo e a Igreja romana, favorecendo a presença dos capuchinhos nessa região através da *Congregação de Propaganda Fide* (SILVA, 2014).

A presença jesuítica em Ndongo teria também sido enfraquecida pela presença dos missionários capuchinhos a partir de 1645 que, diferentemente dos jesuítas, não tinham uma relação de dependência com o rei de Portugal, mas com a Igreja católica, especialmente após o conflito envolvendo a Igreja portuguesa e a Igreja romana entre 1640 e 1668: “Durante esta ‘excomunhão’ de Portugal e do seu império, o Vaticano permitiu à Ordem dos Capuchinhos obter o controle de Angola. Eles conseguiram manter a sua posição dominante ao longo dos 200 anos seguintes [...]” (BIRMINGHAM, 2003, p. 98-99).

Resumindo, a maior ou menor aderência ao catolicismo, no Congo e em Ndongo, se remete aos interesses comerciais das lideranças, ao sistema político local e às redes de contatos e alianças, que instauraram uma nova dinâmica no modo de funcionamento e de organização social local: “Diferentemente do Congo, onde o catolicismo serviu para fortalecer a centralização do poder nas mãos de uma facção por oposição a outras, em Angola o catolicismo fazia parte do conjunto de relações introduzidas pelos portugueses, dentre as quais as relações comerciais e alianças políticas [...]” (MELO E SOUZA, 2014, p. 268). Ocorre que a relação dos jesuítas de Ndongo com o Congo não parece ter sido muito amigável, especialmente após o reconhecimento da cidade de São Salvador (Mbanza Congo), sede do reino do Congo, como sede do bispado responsável por Angola, em 1596, o que levou a uma relação de subserviência deste em relação àquele e de ambos em relação a Lisboa, e não mais a São Tomé. Os jesuítas na região de Angola consideravam a igreja no Congo como fraca, uma vez que “padres tolos foram responsáveis pelo batismo dado sem instrução, mesmo para crianças mais velhas e para adultos”⁴⁹ (THORNTON, 2014, p. 250).

De forma geral, a capacidade de inserção dos jesuítas na cultura local se vinculava a algumas características dessa ordem religiosa em

⁴⁹ “‘idiot priest’ were responsible for baptisms given without instruction even to older children and adults”

sintonia com a empreitada colonial: acatavam o uso da força para o domínio territorial; propunham o uso da diplomacia com os reis africanos; buscavam instruir as elites em seu sistema educacional-religioso; e eram bem-sucedidos no acúmulo e uso das riquezas em terras, escravos e construções, a exemplo do bom pagamento que recebiam do rei de Portugal (BIRMINGHAM, 2003). Além disso, havia um certo espaço de manobra para a negociação simbólica dos jesuítas com as tradições locais – em termos de maior ou menos aceitação, ou de ressignificação. Em Ndongo, por exemplo, essa negociação foi influenciada pela relação que a Igreja estabeleceu com os valores e crenças locais: “Os jesuítas começaram a decidir o que era lícito e o que não era, e como elementos da religião tradicional podiam ser reconciliados com a teologia cristã”⁵⁰ (THORNTON, 2014, p. 251). Apesar da insistente presença jesuítica em Ndongo, o padre Baltazar Barreira, defensor da escravidão e do sistema de amos, “vivera o bastante para medir quão pouco se avançara em um século de catequese na Guiné e na África Central” (ALENCASTRO, 2000, p. 180).

4.4 OS DISCURSOS MISSIONÁRIOS E AS LÍNGUAS AFRICANAS

[...] os nossos padres lhes fizeram, aqui muitos gasalhados e mimos, de que eles foram sumamente contentes, e confiamos muito em Nosso Senhor que por êste meio das minas de prata de Angola, que os homens vão buscar, descubra êle por sua misericórdia as minas de inumeráveis almas, que para êle mesmo os padres vão buscar àquele reino, que conforme ao que escrevem, é uma das mais dispostas gentes que há em Africa e Guiné, para receberem nossa santa fé, porque são de muito bons entendimentos, pôsto-que para os que não entendam sua língua sejam tidos por boçais, como êles nos teem também a nós por não entenderem a nossa, e assim trabalham os padres muito por aprender sua língua, porque sabendo-a e entendendo-se com êles, nenhuma dificuldade haverá em os fazerem todos cristãos, e não somente aos do reino de Angola, mas os de outros reinos vizinhos e comarcões, cujos reis por vezes mandaram já pedir ao governador que êles quieriam

⁵⁰ “The Jesuits began deciding what was licit and what was not, and how elements of traditional religion could be reconciled with Christian theology”

ser cristãos com toda sua gente, que lhes mandassem padres para os ensinarem e baptizarem, mas que fôsem daqueles que não teem mulheres em casa. Donde se pode ver quão disposta esteja esta gente para receber nossa santa fé, se houver ministros de Deus que lha preguem (GUERREIRO, 1930-1942, vol. 1, p. 398).

Nesta seção, trago uma visão geral sobre o papel desempenhado pelas línguas no processo de evangelização, e a maneira como os jesuítas lidaram com duas línguas amplamente faladas em Ndongo e Congo: quimbundo e quicongo. O comerciante judeu Duarte Lopes sugeria que falantes dessas línguas conseguiam se comunicar entre si, tal qual falantes de espanhol e português (THORNTON, 2014; BIRMINGHAM, 2003). Além de semelhanças entre as línguas, esses dois reinos africanos compartilhavam aproximações religiosas, em relação ao papel dos deuses e dos ancestrais (HEYWOOD; THORNTON, 2007). Contudo, o contexto político de Ndongo era diferente do reino do Congo, onde a centralização tendia a ser maior.

O quimbundo seria falado pelo povo umbundo, que se distribuía entre 736 territórios independentes chamados de *murindas* e cujos líderes eram chamados de sobas; a aliança política entre os sobas constituía as *kandas*, uma espécie de província (HEYWOOD; THORNTON, 2007). O quimbundo se tornou uma espécie de língua geral de comunicação em Angola, onde uma série de línguas e etnias compartilhavam e disputavam espaço: no século XVII, “[t]odos os membros do clero, incluindo missionários estrangeiros, aprenderam a língua”⁵¹ (VANSINA, 2001, 272). O uso dessa língua local não impedia que lideranças africanas aprendessem a modalidade escrita do português para produzir documentos variados, como contratos de vassalagem, textos jurídicos e burocráticos etc. Tais documentos constituem hoje um acervo conhecido como *Arquivo Endógeno dos Ndembu* (HEINTZE, 2005).

No século XVIII, o quimbundo se expandiu na região de Luanda de tal forma que se tornou a língua materna dos luso-africanos, mesmo daqueles que dominavam a língua portuguesa; nesse período também houve uma intensificação do recrutamento de padres que conheciam o quimbundo (VANSINA, 2001) para a cristianização dos escravizados no Brasil. No século XVIII, após a expulsão dos jesuítas pela política pombalina, constatou-se, no Brasil e em Angola, o amplo uso das línguas

⁵¹ “Every members of the clergy, including foreign missionaries, learned the language”

da terra (indígena e africana); no caso de Angola, o governador português António Álvares da Cunha teria sinalizado para a pouca presença do português, avaliando o quimbundo como uma “língua bárbara” (1754 apud HEINTZE, 2005, p. 181):

Cauza sim admiração grande ver que esta cidade cheya de Menistros de Deos, Templos, Pregadores, e homens europeus se esquecem os seus abitantes da relegião, da lingoa e dos costumes da nossa nação; porque nada disto exziste, neste miseravel Povo, os seus costumes são barbaros, a lingoa hé a Inbunda, e a ley a gentilica

Sobre as traduções religiosas para as línguas africanas, o primeiro documento religioso com tradução para o quicongo, língua do Congo, foi a versão bilingue português-quicongo da *Doutrina Christã - De nouo traduzida na lingoa do Reyno de Congo*, redigida por Marcos Jorge (1524–1571) e Inácio Martins (1531–1598), e traduzida por Mateus Cardoso (1584–1625). A publicação da versão traduzida data de 1624. Há quem afirme que essa seria a primeira tradução e inscrição de textos missionários no contexto linguístico centro-africano, utilizando-se de uma grafia latina (MACEDO, 2013), embora haja menção a uma cartilha previamente produzida em 1556 pelo frei Gaspar da Conceição, chamada de *Cartilha da Doutrina Christã em lingoa do Congo* (FERNANDES, 2015). Posteriormente, um novo catecismo teria sido traduzido para o quicongo, no Congo, em 1624, chamado de *Cartilla de la Sagrada Doctrina* (MKENDA, 2016). Há, também, registro de um vocabulário produzido sobre a língua do Congo, em 1648, pelo capuchinho Boaventura da Sardegnna em parceria com o padre congolês Manuel Roboredo, cuja obra foi intitulada *Vocabularium Latinum, Hispanicum et Congense, ad Usum Missionariorum transmittendorum ad Regni Congi Missiones* (LIMA, 2017).

No que concerne o quimbundo, data de 1581 o relato feito por Baltasar Afonso sobre o uso dessa língua para fins de evangelização em Ndongo (THORNTON, 2014). Nessa evangelização, atuaram em parceria o jesuíta português Pacconio (1589–1641) e um padre local falante do quimbundo, chamado Dionisio de Faria Baretto. Pacconio permaneceu na região de Angola entre 1623 e 1639, tendo catequizado e batizado o rei de Ndongo entre 1626 e 1628 (LIMA, 2017). O primeiro catecismo em quimbundo foi produzido em 1620, tendo sido nomeado como *Gentio de Angola sufficientemente instruido nos mysterios de nossa*

sancta Fé, obra posthuma composta pello Padre Francisco Pacconio da Companhia de Jesu redusida ... pello Antonio de Couto. Antonio Couto (1614–1666) nasceu no Congo, onde se tornou jesuíta e operou na intermediação entre Portugal e os poderes locais, usando a escrita como um instrumento de diálogo e de poder (LIMA, 2017). Ressalte-se que o uso de “falantes nativos” das línguas locais na produção das traduções, como o caso de Antonio de Couto, era comum e conferia uma certa autenticidade ao texto religioso, além de apresentar concepções sincréticas com crenças locais:

O facto de a versão final do texto ter sido posteriormente editada e preparada para publicação em 1642 por António do Couto, um jesuíta nascido e criado no Congo, pode também explicar a abertura do texto às concepções sincréticas do cristianismo⁵² (THORNTON, 2014, p. 252)

Esse catecismo de Pacconio trazia algumas observações fonológicas e gráficas sobre a língua quimbundo, se tratando “na mais antiga tentativa – publicada – de descrição de uma língua banta” (COLE, 1971 apud ROSA, 2013, p. 71). Destaco a observação feita por Pacconio sobre a sonoridade do quimbundo, em que a entonação interferiria diretamente na significação, a exemplo dos termos grafados como *múcuá* e *mucuà*:

Finalmente se aduirta que he muito necessario pronunciar o nome, ou verbo com accento no fim, quando o tem: & tambem nam se pronunciar quando o nam tem, porque muitas vezes se achão nomes, & verbos, que tem diuersa significaçam daquelles que tẽ, ou nam tem acento no fim. Exemplo. *Múcuá*, & *Mucuà*. *Múcuá*, he hũa certa fruta, & *Mucuà* quer dizer natural de tal parte, acressentandolhe a terra de dôde he natural (PACCONIO; COUTO 1642: [XVIII] – [XIX] apud FERNANDES, 2015, p. 49).

A inscrição da sonoridade na produção da significação caracteriza as línguas africanas e indígenas, de uma forma geral, diferentemente das

⁵² “The fact that the final version of the text was later edited and prepared for publication in 1642 by António do Couto, a Jesuit who was born and raised in Congo, may also explain the openness in the text toward syncretic conceptions of Christianity.”

línguas latinas. Tal aspecto certamente teria ficado alheio aos ouvidos acostumados com uma sonoridade latina. Esse é um pequeno exemplo de como as chaves de descrição das línguas não-latinas pelos jesuitas codificaram e recortaram as línguas, desconsiderando uma série de outros elementos produtores de sentido. Um segundo catecismo na língua quimbundo data de 1715, escrito pelo padre umbundo José de Gouveia de Almeida.

Os catecismos produzidos no século XVII em Angola e Congo produziram novos significados e usos simbólicos das línguas quimbundo e quicongo: o letramento – de textos religiosos – foi inscrito nessas línguas, ajudando a associar o texto escrito às ideias de prestígio e de civilização. O letramento ajudou a padronizar o quimbundo e o quicongo, fazendo com que essas línguas se espalhassem pelas regiões onde línguas semelhantes eram faladas; além disso, a escrita dessas línguas produziu um efeito reverso na pronúncia, já que os catecismos “eram aprendidos de cor e suas palavras se entrincheiraram nos padrões da fala”⁵³ (VANSINA, 2001, p. 273).

Esses catecismos compartilham semelhanças de simbologia local, como o uso da palavra *Nzambi* para definir Deus, o que, evidentemente, não significava que os significados locais de *Nzambi* fossem equivalentes ao significado eurocristão de Deus (THORNTON, 2014). Trata-se de termos que sinalizam para orientações discursivas diferenciadas e que, de alguma maneira, foram utilizados a serviço de aproximações sociais, econômicas e políticas, muito embora a compreensão do termo *Nzambi* – por cristãos africanos ou europeus – revele diferenças e singularidades.

Um outro elemento simbólico que favoreceu as aproximações entre o universo eurocristão e o bantu foi a relação dos vivos com os mortos, como uma relação de dependência e de comunicação com os ancestrais. A relação entre o mundo material do presente e o imaterial dos antepassados, bem como entre a natureza, a vida não humana e a vida humana, caracterizava um modo de interpretação do mundo no Congo, que estava vinculado com a legitimação do poder dos reis. Essa legitimação se dava pelo suporte da interpretação feita pelos *kitome*, “sacerdotes dos espíritos da natureza”, que tinham como função tanto fazer chover, como receber os missionários (MELO E SOUZA, 2014, p.261).

Em Ndongo, os *xinguila* eram sacerdotes que se comunicavam com os espíritos dos antepassados. Nesse contexto, o poder místico e o

⁵³ “were learned by heart and their wording thus became entrenched into the patterns of speech”

poder político se sobrepunham, como era o caso do *ngola* que reinou em 1575, afirmando ser “o senhor do sol e da chuva” (HEINTZE, 2014, p. 211); essa compreensão se manteve anos depois, como foi o caso do rei *ngola* a Are Filipe (1626-1664), empossado e batizado pelos portugueses (HEINTZE, 2014). Supõe-se, aqui, uma concepção de linguagem e de comunicação que não se define por uma materialidade linguística, mas que expande o conceito de língua para um sistema simbólico não-verbal, incluindo comunicação com os antepassados e elementos da natureza – por uma memória discursiva que ecoa nos ouvidos daqueles que são legitimados para ouvi-la e interpretá-la.

A relação dos vivos com os ancestrais mortos existente na cultura bantu teria sido ressignificada pelo cristianismo ao se atribuir uma qualidade de ancestralidade aos santos e a Deus. As práticas e os discursos locais que foram chamados de “feitiçaria” ou adoração de ídolos foram interpretadas de duas maneiras: de um lado, tinha-se uma concepção politeísta e, de outro, deixava-se nebulosa a fronteira entre uma concepção transcendental da divindade e uma visão materialista. Um exemplo da tensão entre as interpretações conferidas aos “fetiches” foi a Revolta da Casa dos Ídolos (1514), um movimento local de resistência contra a forma como os padres capuchinhos e seus aliados da elite manicongo lidavam com as imagens e os ídolos. Esse episódio foi retomado artisticamente pelo escritor angolano Pepetela, que em 1979 publicou a obra *Revolta da Casa dos Ídolos*.

A relação local com os ídolos e a feitiçaria foi diretamente condenada pelo catecismo em quimbundo, tema que não foi explicitamente mencionado no catecismo em quicongo (THORNTON, 2014). Segundo Thornton (2014), essas diferenças entre os catecismos sinalizam para duas orientações: enquanto no Congo a cristianização já estava em processo avançado, em Angola se tratava de uma “conquista”, o que incluía a ideia de conversão forçada: os angolanos “só teriam fé quando tivessem medo dos mosquetes portugueses”⁵⁴ (Anônimo, *Informação sobre as missões q[ue] se podem fazer em Angola e outros Reinos vizinhos* apud THORNTON, 2014, p. 257).

No contexto afro-brasileiro, podemos mencionar a produção de uma gramática sobre o quimbundo, pelo Padre Pedro Dias, intitulada *Arte da Língua de Angola* (1697) e dedicada à “Virgem Senhora Nossa do Rosário, Mãe, & Senhora dos mesmos pretos”, em consonância com o posicionamento de Antônio Vieira de tornar os escravizados devotos do

⁵⁴ “would only come to the faith when they had fear of the Portuguese muskets”

Rosário. Pedro Dias faz menção ao catecismo de Pacconio e Antonio de Couto, que continha algumas informações prévias sobre o quimbundo. Outras obras produzidas no Brasil incluem: *Obra nova da língua geral de mina*, por Antônio da Costa Peixoto (1731/1741); e o *Catecismo na Língua de Ardas* (1708), pelo Padre Manuel Lima.

Ainda no contexto afro-brasileiro, a gramática a *Arte da Língua de Angola*, de Pedro Dias, inspirava-se na tradição medieval de Manuel Álvares e seguia o modelo das demais gramáticas produzidas no Brasil sobre as línguas indígenas (como a de Anchieta), sendo voltada para o ensino da língua de Angola a não-nativos. Pedro Dias era brasileiro, ficou conhecido como o Apóstolo dos Escravos Negros (LEITE, 1938, tomo VII), foi reitor dos colégios de Porto Seguro, Olinda, Bahia e Espírito Santo e aprendeu a língua africana no Brasil na sua convivência com os escravos, tendo falecido em 1700 (ROSA, 2013). A sua gramática do quimbundo foi publicada em Lisboa em 1697, embora haja quem afirme que ela tratou de um “subdialeto Kahenda do dialeto Mbaka do quimbundo” (FERNANDES, 2012). Apesar do amplo uso do quimbundo em Ndongo e região, a gramatização dessa língua ocorreu apenas no final do século XVII no Brasil e não nos colégios jesuíticos de Angola. A obra de Pedro Dias foi analisada por uma série de linguistas, que tendem a reconhecer a descrição e exemplos da língua como adequados, mostrando “claramente que se trata de uma língua em sua integralidade, próxima da que é falada atualmente em Angola” (BONVINI, 2008, p. 38). Por outro lado, há controvérsias a respeito de onde Pedro Dias teria escrito sua gramática – no Rio de Janeiro ou na Bahia –, o que poderia implicar variedades diferentes do quimbundo (ROSA, 2013).

A gramática de Pedro Dias centra-se na relação letra-som e na sequência sílaba-palavra-sintaxe, seguindo os modelos clássicos, orientados pelas classes de palavras. A preocupação com a palavra como centro organizador do conhecimento linguístico é evidente na observação que Dias faz sobre o sistema de declinação na língua de Angola: “Não tem esta língua declinações nem casos, mas tem singular e plural” (2013 [1697], p. 4). A preocupação inicial da gramática era a leitura e escrita da língua, em que se buscou aproximar a relação entre a grafia e a pronúncia, seguindo o alfabeto latino. A gramática de Pedro Dias também aborda os verbos, encaixando a língua africana nos modelos latinos de descrição dos tempos verbais – presente, passado e futuro. Pedro Dias adota uma visão universalista de língua, que propõe a existência de regras gerais, “que pertencem a todas as línguas, e que se podem acomodar à dos Ambundu [...]” (2013 [1697], p. 33).

Uma outra obra emblemática de registro das línguas africanas no Brasil pelo viés reilioso foi produzida pelo jesuíta Manuel Lima (1667-1718), intitulada *Catecismo na Língua de Ardas* (1708). O reino de Ardas esteve sob jurisdição de Portugal e era submetido à diocese de São Tomé. Manuel Lima era falante de quimbundo como língua materna e produziu um catecismo na Bahia destinado à cristianização de escravizados oriundos da Baía do Benim e do Golfo da Guiné. Um segundo catecismo, bilíngue, em espanhol e língua de Ardas, foi produzido pelo capuchinho José de Nájera (1621-1684), com ajuda de Felipe Zapata, intitulado *Doctrina Christiana, y explicacion de sus misterios, en nuestro idioma Español, y en lengua Arda* (FERNANDES, 2012).

Um terceiro exemplo de sistematização de uma língua africana foi o trabalho de Antônio da Costa Peixoto (1703–1763) que, embora não tenha sido padre, redigiu duas obras linguísticas que se complementam: *Alguns apontamentos da lingoa Mina com as palavras portuguezas correspondentes* (1731) e *Obra nova da língua geral de mina* (1741), voltadas, em grande medida, à busca de uma compreensão prática dessa língua pelos senhores de escravos, evitando-se, assim, “imsultos, ruínas, estragos, roubos, mortes e, finalmente muitos cazos atrozes [...]” (PEIXOTO, 1741, p. 13). Esses trabalhos ajudaram a criar uma outra referência de língua africana sistematizada no Brasil, diferente do quimbundo. A língua de mina era uma língua falada pelos escravizados em Minas Gerais, oriundos, de forma geral, do entreposto do comércio de escravos do Forte de São Jorge da Mina, localizado na Baía do Benim e Golfo da Guiné (FERNANDES, 2012). Essa língua descrita por Peixoto, segundo Castro (1983), seria uma língua de base ewe, sendo que grande parte do vocabulário caracterizaria a língua fon. O manual produzido por Peixoto apresenta um pequeno dicionário de palavras, expressões e diálogos curtos, envolvendo um campo semântico vinculado ao universo da escravização. Diferentemente das obras jesuíticas, este manual, que era destinado à venda local, apresenta excertos usados na prática escravocrata local, como ordens e perguntas/respostas, conforme ilustrado abaixo (PEIXOTO, 1741, p. 21):

Sógamnáme – daqué a corrente // sócamnáme – dá
 qua hûa corda // name alõ – á quá as mãos //
 alòhéhunihé – aqui estão as mãos // blame abõ –
 amarreme devagar // tum camnnáme – tireme as
 cordas fora // men cru hauhé – quem é o teu senhor
 // methómereu ame – eu sou forro // snor fuão

cruáme – eu sou do s. fuão // hihàbouce de cruáme
 – eu sou escravo de hua molher //

Fernandes (2012) registra que Peixoto provavelmente tinha pouca escolarização, diferente dos jesuítas, o que se evidencia tanto pelo caráter pragmático de seu estudo, como pela variedade coloquial do português usado, com, por exemplo, a substituição de por <v>. A falta de conhecimento sobre a tradição gramatical fez com que o levantamento feito por Fernandes ilustrasse, através dos exemplos selecionados, a esfera semântica dos usos linguísticos locais – referentes a comida, escravização, relação com os senhores, doença, fauna e flora, divindade, sexo, entre outros –, sem maior interferência do interesse missionário. Ademais, sobre a circulação das línguas africanas na região da mineração, Castro (1983, p. 97) informa:

Presumivelmente o dialeto das minas veio ao encontro dos dialetos de base banto já estabelecidos nas senzalas e nas zonas rurais, enquanto, por sua vez, o padrão português colonial brasileiro também recebia novas ondas linguísticas de Portugal devido ao afluxo de aventureiros portugueses recém-chegados em busca de fortuna imediata na mineração.

Trata-se, efetivamente, de um contexto em que definir os limites do que conta como língua – português, quimbundo, quicongo etc. – é bastante delicado, especialmente quando muitas dessas práticas orais não foram estabilizadas por um dado grafismo.

4.5 AFRICANOS, JESUÍTAS E AS LÍNGUAS NO BRASIL COLONIAL

Nesta tese, defendo que o processo de cristianização no contexto africano (Congo e Ndongo) não ressoou de forma semelhante no Brasil, uma vez que neste contexto havia algumas especificidades que afetaram as regras do jogo jesuítico: a presença dos indígenas, a escravização africana e a relação entre indígenas, africanos e jesuítas.

A presença portuguesa no Brasil e em regiões africanas não foi uniforme, mas envolveu diferentes atuações e intervenções, a partir, também, das especificidades locais e internacionais. Os interesses, as ambições, os agentes políticos e religiosos envolvidos no processo

colonial português em ambas as regiões, embora compartilhem singularidades, são marcados por acontecimentos locais que produziram efeitos diferenciados. Além disso, a relação dos jesuítas com o reino português – e espanhol, entre 1580 e 1640 – não foi sempre amigável. Felipe II, rei da Espanha no período de junção das coroas, por exemplo, buscou maior controle sobre os jesuítas, o que gerou conflito com esses missionários em Angola, culminando com a exoneração de Baltasar Barreira, superior dos jesuítas, e o enfraquecimento do sistema jesuítico de amos (HEINTZE, 2007). Há que se ressaltar, também, o papel que os missionários desempenharam no tráfico de escravizados, se beneficiando economicamente e politicamente: “seria excessivo julgar que a legitimação do tráfico decorre exclusivamente da política colonial da Coroa e das atividades dos negociantes negreiros. Boa parte dos missionários, e singularmente os jesuítas da África e da América portuguesa, tiveram um papel decisivo nesse processo” (ALENCASTRO, 2000, p. 168).

Diante dessa complexidade, a presença dos africanos no Brasil, como fruto de um processo de escravização, não pode ser vista como continuação da política colonial brasileira, e, tampouco, como continuação de uma política colonial praticada em Angola ou outras regiões. Isso não significa, evidentemente, que semelhanças não possam ser atestadas nas práticas coloniais, como no caso do interesse compartilhado pelos jesuítas pelas línguas locais. O modelo escravocrata dos engenhos brasileiros dos séculos XVI e XVII alimentou o tráfico, de sorte que a mão de obra africana foi constituída, em grande medida, por escravizados vindos da Guiné e do Congo e, posteriormente, de Angola: “Angola tornara-se assim irreversivelmente uma reserva de escravos [...] e que em pouco tempo conduziu a sua total dependência do Brasil” (HEINTZE, 2007, p. 279).

Para uma contextualização estatística, podemos mencionar as seguintes informações referentes ao tráfico de escravizados africanos, nos séculos XVI, XVII e XVIII (*slavevoyage.org*): Da África Centro-Occidental e Santa Helena – que engloba Ndongo e Congo –, entre 1501 e 1800, foram embarcados 3.617.889 de africanos, número que foi se intensificando a partir da primeira metade do século XVIII. No Brasil desembarcaram, neste mesmo período de tempo, 2.802.748 africanos escravizados, dos quais 1.135.024 foram destinados ao porto da Bahia, e 594.429 para o porto de Pernambuco. Apesar de nosso enfoque na África serem as regiões de Angola e do Congo, registre-se que os ciclos de escravização englobam também os africanos sudaneses – conhecido como ciclo da Guiné no século XVI; e, posteriormente, os africanos bantus –

conhecido como ciclo de Angola e do Congo; outros dois ciclos incluem o ciclo da Costa de Mina e o da baía de Benin (MATTOSO, 2003). Embora tais ciclos possam ser histórica e geograficamente demarcados, atente-se para uma política de mistura de grupos étnicos e linguísticos no Brasil colonial, como estratégia de dispersão e silenciamento. No que diz respeito aos ciclos econômicos brasileiros, enfocaremos o período da cana-de-açúcar, centrado no modelo político, social e econômico doengenho.

Os africanos escravizados trazidos para o Brasil se inscreviam em uma outra dinâmica social, que implicava relações de violência, exploração e subalternação, como fruto de uma objetificação e mercantilização do africano escravizado; havia, também, relações de camaradagem com seus iguais e novos agrupamentos e ressignificações sociais, culturais e linguísticos. Exemplificando, o termo “malembo” designava relações de solidariedade e de confiança entre parcerias dos primeiros momentos de cativo (MATTOSO, 2003). Em quimbundo, “malembo” significa dedos: *ma* é prefixo plural e *lembo* é dedo; o significado metafórico remete à solidariedade e agrupamento dos pares, no formato de uma mão. Esse é um exemplo de como as relações entre os africanos não podem ser restritas à interpretação econômica e escravocrata.

Thornton (2014, p. 259) menciona uma aproximação do processo jesuítico em Angola e Congo com o Brasil: “os jesuítas assumiram a liderança não só na conversão dos indígenas brasileiros, mas também dos escravos africanos que vieram entre eles”⁵⁵ Além disso, Thornton (2014) considera que as línguas dos catecismos em quicongo e quimbundo teriam sido usadas no Brasil pelos jesuítas, como o caso de padres em Pernambuco, que teriam usado o quimbundo no século XVI. O autor também sugere que o cristianismo congo e angolano teria sido levado para o Brasil pelos escravizados, ajudando a caracterizar o cristianismo brasileiro. Diferentemente, Sweet (2003) afirma que os africanos chegados no Brasil desconheciam os preceitos mais básicos do cristianismo, mantendo-se nesta condição de desconhecimento ainda por muito tempo, especialmente por conta da língua, que seria um obstáculo para o processo de cristianização. Sobre esse obstáculo, um depoimento do padre Cristóvão Gouveia, de 1583, ilustra o desconhecimento por parte dos jesuítas das línguas de Guiné (in SWEET, 2003), situação que teria se mantido no século XVII em relação às línguas de Angola. Ademais, é

⁵⁵ “the Jesuits took the lead not only in converting the indigenous Brazilians but also the African slaves who came among them”

preciso considerar que o crescente número de escravizados que eram trazidos pelo Brasil não era absorvido pelo número restrito de jesuítas.

A despeito da cristianização em língua portuguesa, houve esforços de sistematização de línguas africanas, conforme já mencionado: Pedro Dias e a *Arte da Língua de Angola* (1697); Antônio da Costa Peixoto e *Obra nova da língua geral de mina* (1731/1741); e o Padre Manuel Lima com *Catecismo na Língua de Ardas*. Há registros de alguns poucos padres que no século XVII pregavam e confessavam no Brasil usando a “língua de Angola”, como os padres Pedro da Mota, Mateus de Aguiar, Tomas de Souza, Antonio Cardoso e Francisco Álvares, que teriam aprendido a “língua de Angola” de forma empírica, sendo Tomas de Souza conhecido como “Apóstolo e Pai dos Negros” (Leite, 1938, tomo VII, p. 276). Outros dois padres conhecedores da língua de Angola no Brasil eram provenientes de Luanda, com formação no colégio de Luanda: Luiz de Siqueira, que foi reitor dos colégios jesuíticos em Espírito Santo (1657) e Pernambuco (1669); e Francisco Banha, que chegou ao Brasil em 1620; um terceiro padre angolano, Jerônimo da Corte Real, teria falecido, fato que foi lamentado por Antônio Vieira, pois “[...] ao diante se esperava copioso fruto, porque era excelente na língua latina e na de Angola, tão necessária como proveitosa nestas partes” (VIEIRA apud LEITE, 1938, tomo VII, p. 271).

A relação entre os jesuítas e os colégios em Angola e Brasil se manteve no decorrer do século XVII, especialmente após a reconquista de Angola em 1648: Padre Mateus Dias, por exemplo, que atuava no Brasil, foi enviado para Angola como Visitador; e Felipe Franco, que foi superior de Angola e responsável pelo colégio de Luanda por 5 anos, retornou ao Brasil e ficou a cargo dos Engenhos de Igreja de S. Antão de Lisboa, Sergipe do Conde e S’Ana por vinte anos (LEITE, 1938, tomo VII). Nesses engenhos, aos domingos a cristianização pelo ensino da doutrina se dava em língua portuguesa e língua de Angola (LEITE, 1938, tomo V). Angola e Brasil passaram a intensificar as relações jesuítas, o que aumentou a entrada de “dedicados catequistas de escravos negros” (LEITE, 1938, tomo VII, p. 274), entre os quais: Antônio de Passos, João de Araújo, Miguel Cardoso, Francisco de Lima, Manuel de Lima e João da Cunha.

4.6 POLÍTICAS LINGUÍSTICAS: DAS LÍNGUAS AFRICANAS E PORTUGUESA NO BRASIL

Conforme já mencionado, os africanos oriundos de diferentes espaços geográficos e culturais eram agrupados no Brasil de forma que a

comunicação ficasse comprometida. Diante do plurilinguismo vivenciado pelos escravizados, uma dada língua portuguesa emergia como uma possível língua comum de comunicação. De forma semelhante, a prática religiosa passou a compartilhar elementos simbólicos e culturais de crenças variadas, como bantu, iorubá, fon e católica (MATTOSO, 2003). Ressaltamos que essa língua portuguesa utilizada como uma “língua comum” é fruto de um processo de ajustes, adaptações, misturas e apropriações, sendo afetada por elementos das línguas bantu e iorubá. Não é nosso objetivo abordar as heranças africanas na língua portuguesa, tema explorado contemporaneamente, por exemplo, pela etnolinguista Yeda Pessoa de Castro (2012; 2016), em releitura e expansão dos trabalhos de Jacques Raymundo (1933) e Renato Mendonça (1933). Buscamos enfocar as políticas linguísticas explícitas e implícitas voltadas para os africanos, o que implica considerar as condições sociais e culturais às quais estavam submetidos, bem como as formas de discursivização de suas identidades e práticas culturais. Um exemplo de discursivização identitária que utiliza a língua como critério diferenciador são os termos “boçal”, “ladino” e “crioulo”.

O boçal designava o africano que desconhecia a língua portuguesa e que, junto a isso, não tinha instrução, sendo reduzido a um estado de criança que precisaria ser educada e tutelada: “[...] o africano boçal, isto é, nascido bem longe, falando mal a língua do branco, é normalmente considerado uma criança ignorante que necessita ser criada, ensinada” (MATTOSO, 2003, p. 106). Outra definição de escravo boçal foi dada pelo arcebispo da Bahia Sebastião Monteiro da Vide, em suas *Constituições* (1707), como sendo alguém sem entendimento e sem uso da razão. Trata-se de usar uma dada representação de língua portuguesa como critério para definir e justificar uma suposta minoridade moral e intelectual, legitimando uma concepção direta entre língua (portuguesa) e pensamento. Por outro lado, os ladinos eram aqueles que conheciam a língua portuguesa e já eram introduzidos ao cristianismo, habilidades que os qualificavam para serem “caldeiros, carapinas, calafates, tacheiros, barqueiros e marinheiros, porque estas ocupações querem maior advertência” (ANTONIL, 1982 [1711], p. 36). Ser ladino também aumentava o valor econômico do escravizado, conforme registrado pelo jesuíta João Antonil (1982 [1711], p. 80):

Por um negro bem feito, valente e ladino, trezentas oitavas.

Por um molecão, duzentas e cinqüenta oitavas.

Por um moleque, cento e vinte oitavas.

Por um crioulo bom oficial, quinhentas oitavas.
 Por um mulato de partes, ou oficial, quinhentas oitavas.
 Por um bom trombeteiro, quinhentas oitavas.
 Por uma mulata de partes, seiscentas e mais oitavas.
 Por uma negra ladina cozinheira, trezentas e cinqüenta oitavas.
 Por um cavalo sendeiro, cem oitavas.
 Por um cavalo andador, duas libras de ouro.

E o crioulo, conhecido como “escravo feito no país” (MATTOSO, 2003, p. 123), designava os escravizados nascidos no Brasil, “adaptados”, que conheciam a língua portuguesa e, por isso mesmo, representavam maior ameaça aos senhores brancos, diferentemente dos boçais, que seriam “selvagens” aos olhos europeus. Por outro lado, ser designado como “boçal” poderia operar como um recurso de sobrevivência, como se pode perceber na lei de 1850 que proibia o tráfico de escravos: não saber a língua portuguesa poderia ser um indício de tráfico ilegal e, portanto, de liberdade (ALMEIDA, 2012).

Para ilustrar o tratamento diferenciado conferido aos indígenas e africanos no Brasil colonial, podemos retomar o já mencionado *Diretório dos Índios* (1755), um documento simbólico que mostra um processo de fortalecimento do poder régio em detrimento do poder espiritual, com influências das ideias iluministas que submetem a interpretação sobre as línguas a um outro modelo político e teórico. O *Diretório* é tomado como símbolo fundante de uma política linguística em prol da língua portuguesa no Brasil colonial. Esse documento operou no interior de uma política focada no indígena e, entre outras coisas: estabeleceu o uso da língua portuguesa – em substituição às línguas gerais – nas Povoações e escolas; instaurou diferenciações entre os ditos *índios* e *negros*; alterou o nome indígena de cidades no Amazonas; instaurou a adoção de sobrenomes portugueses; proibiu a gestão das aldeias pelos jesuítas; e estipulou um modelo educacional laico que contrapôs à tradição pedagógica da Companhia de Jesus. Nesse documento, percebe-se que a política linguística não opera isoladamente, mas integrada com outras políticas: identitárias (civilizar os índios), educacionais (ensinar os meninos e meninas) e governamental (governo dos indígenas). O documento sinaliza para um processo de racionalização das políticas linguísticas com o início de uma laicização do poder português. Evidentemente, o documento não foi suficiente para instaurar uma política ostensiva de uso do português na região do Grão-Pará e Amazônia, o que se nota pela

“desobediência” dos jesuítas de ensinar português na aldeia, conforme atestou Mendonça Furtado, governador da região, em carta (1757) destinada ao seu irmão Marquês de Pombal: “A este estabelecimento [abrir escolas para ensinar a ler e escrever em português] se opuseram sempre estes religiosos [...]” (apud FARACO, 2016, p. 106).

A aprendizagem da língua portuguesa – ou de uma língua de uso comum – pelos africanos se dava de maneira informal e pragmática. Essa aprendizagem ocorria por influência do feitor, do capelão e de outros parceiros (MATTOSO, 2003). Os capelães eram figuras intermediárias, submetidos aos padres e aos senhores, e atuaram nos engenhos cristianizando os escravizados e auxiliando os senhores na prática de escravização: “[...] os capelães das casas-grandes, sobre assistirem a família patriarcal, destinavam-se ainda a cristianizar as senzalas e a secundar os senhores na política de assimilação dos escravos” (AZEVEDO, 1963, p. 252). Ao capelão também cabia ouvir a confissão dos escravos (ANTONIL, 1982 [1711]).

A aprendizagem da língua portuguesa era também afetada pela forma de relação que os escravizados tinham com os falantes dessa língua, a exemplo da aprendizagem indireta da língua pelos escravizados que trabalhavam na casa grande, especialmente as mulheres que eram escravas domésticas. Raros eram os casos de aprendizagem do português pela via da escolarização, o que fazia com que a língua portuguesa fosse, necessariamente, uma língua oral. Ocorre que o conhecimento linguístico exigido dos escravizados era pragmático, o que incluía basicamente a compreensão de ordens dadas pelos senhores. Por parte dos escravizados, outras motivações os levavam ao conhecimento da língua portuguesa, como língua de comunicação comum e como a língua simbólica do poder, sendo que o conhecimento do português poderia abrir alguma chance para a libertação ou ascensão hierárquica, assumindo o escravizado outras tarefas (MATTOSO, 2003). Ademais, em muitos casos, a aprendizagem da língua portuguesa e a cristianização dos escravizados a serem transportados para o Brasil aumentavam o seu valor econômico (NEWITT, 2010).

A presença dos padres – e dos jesuítas – nos engenhos não era constante e ostensiva, diferentemente do que ocorria nos aldeamentos indígenas. A partir do século XVIII, segundo Mattoso (2013), os jesuítas que conheciam alguma língua africana, especialmente o quimbundo, e se encarregavam de evangelizar os “negros pagões” (p. 112) se tornaram cada vez mais raros. Os senhores permitiam a realização apenas da catequese, proibindo a instrução dos escravizados negros (FRANZEN, 2003). Os capelães nos engenhos, nos séculos XVI e XVII, estavam

submetidos ao poder do senhor, sendo responsáveis pela educação e cristianização da família do senhor de engenho, embora, “na prática, os escravos [tivessem] raros contatos pessoais com os curas ou capelães” (MATTOSO, 2013, p. 115). Assim, a cristianização dos escravos seguia um ritual pragmático e simplificado, ficando, por vezes, a cargo dos anciãos e dos senhores de engenho, que ensinavam alguns gestos, como o sinal da cruz, o credo e algumas orações dos santos. De acordo com as *Constituições do Arcebispo da Bahia de 1707*, escritas por D. Sebastião Monteiro da Vide, a cristianização se daria em língua portuguesa mediante o uso de estruturas linguísticas simplificadas que veiculassem, de forma resumida e mecânica, a catequese, conforme o excerto abaixo sugere (p. 219-220):

BREVE INSTRUCÇÃO DOS MYSTERIOS DA
FÉ, ACCOMMODADA AO MODO DE FALLAR
DOS ESCRAVOS DO BRASIL, PARA SEREM
CATHEQUISADOS POR ELLA

Quem fez este mundo? *Deos*

Quem nos fez a nós? *Deos*

Deos onde está? *No Ceo, na terra, e em lodo o mundo*

Temos um só Deos, ou muitos? *Temos um só Deos*

Quantas pessoas? *Tres*

Dize os seus nomes? *Padre, Filho, e Espirito Santo*

Qual destas Pessoas tomou a nossa carne? *O filho*

Qual destas Pessoas morreo por nós? *O filho*

Como se chama este Filho? *Jesus Christo [...]*

Neste documento, Monteiro da Vide delega aos senhores de engenho o poder para cristianizar os escravizados em relação a alguns aspectos básicos, que seriam passíveis de apreensão pela “rudeza” africana. Dentre tais aspectos estariam o ensino de elementos gerais da Doutrina Cristã, a realização do batismo, o ensino da língua portuguesa, da leitura e da escrita, entre outros. Mais especificamente sobre o batismo dos escravizados, as *Constituições de 1707* orientam que os senhores de engenho façam algumas perguntas gerais, atentando-se para a ideia de que os escravos, oriundos das regiões da Mina e de Angola, seriam “brutos e boçais”, desconhecedores da língua portuguesa:

E para maior segurança dos Baptismos dos escravos brutos e buçaes, e de lingoa não sabida, como são os que vem da Mina, e muitos tambem de Angola, se fará o seguinte. Depois de terem alguma luz da nossa liogoa, ou havendo interpretes, servirá a instrucção dos mysterios [...] E só se farão de mais aos sobreditos buçaes as perguntas que se seguem:

Queres lavar a tua alma com agoa santa?

Queres comer o sal de Deos?

Botas fóra de tua alma todos os teus peccados?

Não has de fazer mais peccados?

Queres ser filho de Deos?

Botas fóra da tua alma o demonio?

O batismo envolvia, muitas vezes, a mudança de nomes dos africanos escravizados no Brasil. Três tipos de nomeação podem ser mencionados: o uso de um nome cristão, geralmente de origem portuguesa; o uso de um nome mitológico, geralmente para o escravizado considerado boçal; e o uso de um nome cristão acompanhado de um segundo nome que indique uma etnia genérica, que geralmente representa o nome do porto de embarque, a exemplo do termo “Mina” (BASTIDE, 1974). Podemos, também, mencionar um quarto tipo de nomeação, que surgiu como produto das relações entre as amas-de-leite e a casa grande. Gilberto Freyre (1933, p. 461) propõe que, na boca das mães negras de leite, os nomes próprios eram amaciados:

As Antônias ficaram Dondons, Toninhas, Totonhas; as Teresas, Tetés; os Manuéis, Nezinhas, Mandus, Manes; os Franciscos, Chico, Chiquinho, Chico; os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos. Isto sem falarmos das laias, dos Ioiôs, das Sinhás, dos Manus, Calus, Bembens, Dedés, Marocas, Nocas, Nonocas, Gegês.

De forma geral, as Constituições de 1707 estabelecem regras destinadas aos escravos referentes a sete sacramentos: batismo, confirmação, comunhão, penitência, extrema-unção, ordenação e matrimônio. Por exemplo, a ordenação é proibida, mas o matrimônio é permitido com pessoas livres ou cativas, desde que os escravizados demonstrem que conhecem a “Doutrina Christã, ao menos o Padre nosso, Ave Maria, Creio em Deos Padre, Mandamentos da Lei de Deos, e da Santa Madre Igreja, e se entendem a obrigação do Santo Matrimonio” (p.

125). Já a confissão dos escravizados segue um modelo simplificado de perguntas e respostas, constituindo fórmulas linguísticas cristalizadas, usadas para fins de ritual:

Para que é a Confissão? *Para lavar a alma dos peccados*
 Quem faz a confissão esconde peccados? *Não*
 Quem esconde peccados para onde vai? *Inferno*
 Quem faz peccados, hade tornar a fazer mais? *Não*
 Que faz o peccado? *Mata a alma*
 A alma depois da Confissão torna a viver? *Sim*
 O teu coração hade tornar a fazer peccados? *Não*
 Por amor de quem? *Por amor de Deos*

O modelo de configuração espacial e temporal do engenho segue uma organização disciplinar que agrupa os sujeitos conforme tarefas distribuídas. Trata-se de um modelo patriarcal, em que o controle e os privilégios eram centralizados nas mãos dos senhores de engenho. Isso não significa, contudo, que uma rede de relações de poder e de assimetrias e boicotes não ocorressem. Além do engenho, outros modelos econômicos de exploração e escravização – como os modelos da mineração, dos centros urbanos, do gado e do café – agregavam uma dinâmica que também reproduzia a violência que atravessou a experiência da escravidão, embora apresentassem singularidades em termos dos modos de agrupamento e de compartilhamento da vida comum entre os escravizados.

A relação entre a vida no engenho e a condição de escravo dos africanos foi naturalizada pelo discurso cristão. Antônio Vieira, por exemplo, no sermão XIV do Rosário (1633, parágrafo VII) tece uma apreciação sobre a relação entre a vida árdua dos escravizados nos engenhos e o sacrifício de Cristo, que reproduzimos abaixo:

Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado [...] porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua paixão. A sua cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um engenho é de três. [...] A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despídos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós mal-

tratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que, se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio [...] Em todas as invenções e instrumentos de trabalho parece que não achou o Senhor outro que mais parecido fosse com o seu que o vosso. A propriedade e energia desta comparação é porque no instrumento da cruz, e na oficina de toda a Paixão, assim como nas outras em que se espreme o sumo dos frutos, assim foi espremido todo o sangue da humanidade sagrada [...] E se então se queixava o Senhor de padecer só: *Torcular calcovi solus* - e de não haver nenhum dos gentios que o acompanhasse em suas penas[...] vede vós quanto estimará agora que os que ontem foram gentios, conformando-se com a vontade de Deus na sua sorte, lhe façam por imitação tão boa companhia!

Acerca da relação entre os senhores de engenho e os escravos, o jesuíta Jorge Benci, na *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1700), menciona quatro obrigações dos senhores em relação aos escravos: o sustento, o alimento espiritual, o castigo e o trabalho. Em termos de *sustento*, devem ser oferecidos pão, vestimenta e medicamentos, semelhante à obrigação do pai com seu filho. Já o *alimento espiritual* deve ser provido na forma da doutrina cristã, dos sacramentos e do bom exemplo, embora se reconheça uma natureza rude e ignorante dos escravos: “bem se colhe, que ainda têm maior obrigação de doutrinar aos escravos, pela maior necessidade que há neles de doutrina, por causa de sua natural rudeza e ignorância.” Conforme mencionado, o ensino da doutrina cristã aos escravos pelos senhores foi previsto nas Constituições do Arcebispo da Bahia (1707), D. Sebastião Monteiro da Vide. Para o arcebispo, o ensino aos escravos deveria ser simplificado, em virtude do pouco conhecimento que eles teriam do português, e da “rudeza” intelectual e linguística deles:

E não ha outro meio mais proveitoso, que o de uma instrução accommodada à sua rudeza de entender, e barbaridade do fallar. Portanto serão obrigados os Parochos a mandar fazer copias, (se não bastarem as que mandamos imprimir) da breve fórmula do Cathecismo [...] em ordem a elles instruirem aos

seus escrayos nos mysterios da Fé, e Doutrina
Christã (p. 4)

A terceira obrigação dos senhores em relação aos escravos, segundo Jorge Benci, se refere ao *castigo*, que deveria ser aplicado sem excesso, e sempre que “necessário”, com fins de corrigir os comportamentos através da disciplina, em que o castigo e a pena pressupunham a culpa. Observe-se que a ideia de castigo vinculada à África também recai sobre os próprios padres que cometem erros; por exemplo, se um padre rezasse mais de uma missa por dia seria condenado a ser enviado para Angola ou para a ilha de São Tomé, para expiar a sua culpa (CONSTITUIÇÕES, 1707). A última obrigação proposta por Benci seria dar aos servos o *trabalho*. O jesuíta naturaliza a diferença entre escravos e senhores ao advertir que a vigilância do trabalho escravo deve ser constante, pois “como os Pretos são sem comparação mais hábeis para todo o gênero de maldades, que os Brancos, por isso, eles com menos tempo de estudo saem grandes licenciados do vício na classe do ócio” (205).

A escravidão, no imaginário cristão aqui descrito, é vista a partir de um viés jurídico e teológico, sendo legitimada pela noção de pecado. Na concepção cristã, os negros africanos foram associados aos descendentes de Canaã, filho de Cam que, ao ver seu pai Noé nu e embriagado, teria sido amaldiçoado por ele. A maldição lançada implicava que os filhos de Cam se tornariam “servos dos servos”. Nessa chave interpretativa, a escravidão/servidão foi vista como castigo e o batismo e a cristianização foram vistos como caminhos para a salvação. Jorge Benci na obra *Economia Cristã* (1700) retoma essa visão para justificar a obrigação do senhor de prover vestimenta a seus escravos:

[...] a servidão e cativoiro teve sua primeira origem do ludíbrio, que fez Cam, da desnudez de Noé seu Pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca corre menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta desnudez a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoado do Pai toda a sua descendência, que no sentir de muitos, a mesma geração dos pretos que nos servem [...] (ECONOMIA CRISTÃ, 31).

Similarmente, Antônio Vieira no sermão XX do Rosário (1686-1688, capítulo V) retoma a tese bíblica de dispersão das linhagens de Noé

pelo mundo, associando o castigo de Cam e de seus descendentes à cor da pele dos etíopes: “Por espaço de dois mil anos foram da mesma cor todos os homens, até que, habitando as duas Etiópias os descendentes do segundo filho de Noé, começaram muitos deles a ser pretos.” Os filhos de Cam, segundo o Gênesis (10), estariam localizados no sul: Egito, Etiópias e Arábia; o texto bíblico associa as linhagens às línguas: “Esses foram os filhos de Cam [Cuch, Mesraim, Fut, Canaã], segundo seus clãs e suas línguas, segundo suas terras e nações.”

Nessa lógica, a escravidão surgiria como consequência do pecado: “O pecado, pois, foi o que abriu as portas por onde entrou o cativo no mundo” (ECONOMIA CRISTÃ, 4). A interpretação bíblica para as linhagens que se espalharam pelo mundo a partir de Noé foi também ratificada por uma interpretação linguística, a exemplo do norte-americano William Jones que, em 1792, pronunciou um discurso sobre a origem das nações e famílias linguísticas no encontro da Sociedade Asiática de Bengala. Segue abaixo um excerto desse discurso, em que as linhagens bíblicas são apropriadas para se explicar as famílias linguísticas, reiterando uma interpretação cristã da genealogia das línguas. Embora, aparentemente, William Jones não articule às línguas qualquer ideia de pecado, assumimos que essa concepção está subentendida:

Nos foi dito que três filhos do homem justo e virtuoso, cuja linhagem foi preservada da inundação geral, viajaram conforme se multiplicavam em três grandes divisões subdivididas: parece que os filhos de YAFET, a partir dos traços dos nomes sclavonianos e da menção de terem se expandido, se espalharam por toda a parte e produziram a raça, que, por falta de uma denominação correta, chamamos de Tartarianos. As colônias, formadas pelos filhos de HAM e SHEM, parecem ter sido quase simultâneas; e, dentre estes, encontramos tantos nomes incontestavelmente preservados na Arábia, que não podemos hesitar em pronunciar-los às mesmas pessoas, que até então denominamos de árabes. Já os primeiros, os mais poderosos e aventureiros e dos quais eram descendentes CUCH, MESRAIM e RAMA (nomes que permanecem inalterados em sânscrito e altamente reverenciados pelos hindus), eram, com toda a probabilidade, a raça que eu chamo de índio e à

qual podemos agora dar qualquer outro nome, que possa parecer mais apropriado e abrangente [...] as tribos de MESRAIM, CUCH e RAMA se estabeleceram na África e na Índia.⁵⁶

A lógica linguístico-teológica de William Jones é que os filhos de Jafé não dominavam as artes liberais e nem a escrita, embora compartilhassem uma série de dialetos. Os filhos de Cam, no Irã, inventaram as letras, conheciam o calendário indiano e mantinham sistemas mitológicos de adoração, tendo se espalhado pela Índia e pela África através das filiações de Cam – Cuch, Mesraim e Rama. Note-se que William Jones não menciona os nomes de Fut e Canaã, filhos de Cam na tradição bíblica, substituindo-os por Rama. Na tradição hindu, Cuch é filho do deus Brahma, um dos três principais deuses hindus, pai de Rama e irmão de Mesraim. William Jones propõe que o Cuch de Moisés e o Cuch de Valmik (autor do épico hindu Ramayana, escrito no século I) seriam o mesmo, aproximando a tradição hindu, o oriente médio e uma vertente africana (FABER, 1816). A tese defendida por Jones é de que a origem das civilizações estaria no Irã, sendo que toda a humanidade ali residente teria se envolvido com a construção da torre de Babel e que todos, igualmente, teriam sido penalizados pela confusão das línguas (FABER, 1816). Subentende-se que essa perspectiva de linhagem linguística baseada na linhagem teológica submeteria as línguas africanas à ideia de uma condenação e punição, tal qual a filiação de Cam. Um exemplo é a expressão “língua de cão” amplamente usada no contexto colonial africano para designar as línguas nativas (MINGAS, 2000; MATEUS, 2006; CHIMBUTANE, 2013).

Uma outra forma de agrupamento identitário que redefine a relação entre cultura, etnia e língua no Brasil colonial foi a categoria “nação”,

⁵⁶ “Three sons of the just and virtuous man, whose lineage was preserved from the general inundation, travelled, we are told, as they began to multiply, in three large divisions variously subdivided: the children of YAFET seem, from the traces of Sklavonian names, and the mention of their being enlarged, to have spread themselves far and wide, and to have produced the race, which, for want of a correct appellation, we call Tartarian. The colonies, formed by the sons of HAM and SHEM, appear to have been nearly simultaneous; and, among those of the latter branch, we find so many names incontestably preserved at this hour in Arabia, that we cannot hesitate in pronouncing them the same people, whom hitherto we have denominated Arabs; while the former branch, the most powerful and adventurous of whom were the progeny of CUSH, MISR, and RAMA (names remaining unchanged in Sanscrit, and highly revered by the Hindus), were, in all probability, the race, which I call Indian, and to which we may now give any other name, that may seem more proper and comprehensive [...] the tribes of MISR, CUSH, and RAMA settled in Africk and India [...]”

usada para aproximar africanos em torno de laços de solidariedade, independente da “miscigenação” ocorrida entre diferentes origens étnicas, como das nações localizadas no Rio da Prata: Conga, Mandinga, Ardra e Congo se subdividiam em províncias e se reuniam sob o pretexto de celebrarem festas católicas. Tal divisão também ocorria no interior de instituições, como o exército, onde os africanos integravam quatro agrupamentos – Minas, Ardras, Angola e Crioulos. Nesse universo identitário, “cada nação tem a sua ideologia de raça” (BASTIDE, 1974, p. 19). Igualmente, defendo que cada nação tem a “sua ideologia de língua”, de forma que as línguas africanas faladas no Brasil passaram por um processo de reorganização e de invenção estrutural e simbólica. Outro contexto de agrupamento inclui os candomblés, as confrarias e irmandades, como os Candomblés Nagô, Queto, Gêge, Angola, Congo; e da irmandade de Nossa Senhora do Rosário, que foi inserida no Congo pelos missionários e atualizada no contexto brasileiro, formada pelos Angolas (BASTIDE, 1974). As comemorações da Senhora do Rosário foram legitimadas em 1681 por uma bula pontifícia, separando o primeiro domingo de outubro como sua data de celebração (MATTOSO, 2003).

No que diz respeito a um sistema classificatório imposto pelos jesuítas no interior das irmandades, Antonio Vieira, no seu sermão XX do Rosário (1686-1688), postula a existência de duas irmandades, uma dos brancos e senhores, e outra dos negros e escravos, usando como critério diferenciador três elementos: nome, cor e fortuna. Sobre a cor da pele, Vieira, mencionando Santo Agostinho, estabelece uma relação entre as quatro letras do nome *Adão* e as quatro partes do mundo, em que climas diferentes teriam influenciado as cores da pele. Sobre uma irmandade para os pretos, Vieira justifica:

Como se dissera [Nossa Senhora do Rosário]: Já que vós - ó brancos - tanto desprezais o nome de escravos, tendo-me eu chamado escrava, e tanto abateis a cor preta, tendo-me eu honrado da mesma cor, e tão pouco vos compadeceis da fortuna dos miseráveis, sendo eu sua protetora, venham os miseráveis, venham os escravos, venham os pretos para o jardim do meu Rosário, e separem-se dele os brancos.

O ritual da festa – com reis, rainhas, cantos, danças africanas – foi legitimado pelos padres e senhores de engenho, favorecendo um lugar simbólico de reatualização de uma memória africana perpassada por

interpretações e traduções culturais e religiosas. Outras confrarias religiosas dos africanos escravizados incluíram: Nossa Senhora da Baixa dos Sapateiros e Nossa Senhora do Rosário, para os angolanos; Irmandade do Senhor Bom Jesus das Necessidades e Redenção, para os gejes; Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte, aos nagôs-iorubás; (MATTOSO, 2003; REIS, 1996) Essa repartição identitária em confrarias ilustra um processo de construção identitária feita no Brasil, conforme afirma Costa e Silva (2003, p. 111): “Aqui, ficavam os nagôs; ali, os jejes; lá, os cabindas; acolá, os angolas; mais adiante, os moçambiques – identidades que os africanos criaram no Brasil. E entre os seus aparentados e semelhantes ajustavam fidelidades e renovavam os contatos com a África de cada um”. Assumimos que tanto as identidades como as línguas foram reinventadas no contexto colonial, por uma política seja de repartição, seja de agrupamento e homogeneização. Em termos linguísticos, essa invenção se evidencia nas práticas linguísticas rotuladas de africanas: as línguas ditas de matriz iorubá, usadas em casas religiosas africanas, por exemplo, são muito mais representações simbólicas do que, efetivamente, reproduções fiéis das línguas trazidas pelos escravizados (CASTRO, 2016).

Defendo que a política linguística jesuítica no Brasil colonial não operou da mesma forma em relação às línguas africanas e indígenas e, tampouco, em relação às línguas africanas no contexto africano. No Brasil, estando a escravização aliada à ideia de pecado, a cristianização – através dos sacramentos da comunhão, confissão e batismo – seriam os caminhos para a salvação. Tem-se, aqui, uma política linguística que operou a serviço dessa cristianização. Assim, se a questão indígena envolvia os debates em torno da liberdade, a questão africana girou em torno do resgate, do pecado original e da transmigração (HOORNAERT et al., 1977). Também podemos considerar a maneira como os jesuítas foram afetados pelas políticas linguísticas: no caso dos indígenas, os missionários eram reféns da sua necessidade/desejo/obrigação de aprender a língua indígena, o que os submetia a uma posição de aprendiz do indígena, que detinha o saber sobre a própria língua. A política linguística indígena seguiu um modelo dos aldeamentos, que tanto definia uma forma de redução da língua indígena a uma dada representação simbólica e uso local para fins de cristianização, como definia uma forma de aprendizagem intensiva e empírica para os jesuítas: “a aprendizagem nas aldeias tinha a vantagem do duplo emprego do tempo. Enquanto se aprendia a língua, podia-se fazer a catequese. A partir de 1574, o curso do Colégio transferiu-se para as aldeias” (LEITE, 1938, tomo II, p. 562).

Do lado africano, o empenho dos jesuítas pelo conhecimento das línguas africanas no Brasil não operou da mesma forma que para os indígenas; tratava-se, antes, da aposta de uma suposta conversão dos africanos através de “rudimentos” da língua portuguesa: “Convinha, observa o Visitador Cristóvão de Gouveia, em 31 de dezembro de 1583, que os negros estivessem primeiro alguns anos na terra, antes de começar a catequese” (LEITE, 1928, tomo II, p. 353). Contudo, foram tais rudimentos que desembocaram na constituição do que tem sido chamado de português brasileiro. Por outro lado, há relatos de alguns poucos padres que conheciam a língua de Angola, o quimbundo, devido a laços estabelecidos com o colégio de Luanda ou devido à experiência empírica com os escravizados. Considero que esse número reduzido de padres não é suficiente para se afirmar um processo de cristianização em quimbundo no Brasil, seja pela existência de uma diversidade de línguas africanas, seja pela impossibilidade dos padres ou capelães manterem uma relação sistemática e ostensiva com os escravizados nos engenhos. A presença dos jesuítas nas capelas dos engenhos muitas vezes se restringia aos domingos, seguindo um modelo de “pregação das missões” que, geralmente, ocorria em língua portuguesa: “Mesmo quando havia capelão, raro era o que sabia a língua tupi ou africana” (LEITE, 1938, tomo II, p. 304).

Por fim, defendo que a suposição de que o quimbundo teria operado como uma “língua geral” em Angola e no Brasil a partir do século XVI (LIMA, 2017) deve ser considerada com cautela, pois essa generalização em torno de uma dada língua tende a ocultar a diversidade e as negociações linguísticas entre os diferentes falantes, similarmente ao que ocorreu com o tupi tomado como uma “língua geral”. Além disso, a expressão “língua geral” dificilmente é usada para definir as línguas europeias, servindo, muitas vezes, como um termo genérico que agrupa e qualifica os diferentes sob um mesmo rótulo colonial. Assumo, portanto, que o quimbundo e o tupi foram, também, invenções coloniais – ratificadas pelas gramáticas e catecismos produzidos nessas línguas que inscreveram novos significados sociais e religiosos através do letramento e da representação gráfica –, assim com as ideias de indígena, de negro e de escravo, que contribuíram com a naturalização de relações de poder e do uso da violência.

4.7 O PARADIGMA TEOLÓGICO-ECONÔMICO, A ESCRAVIZAÇÃO E OS JESUÍTAS

Esta seção visa refletir sucintamente sobre a relação entre escravidão, língua e cristianismo no Brasil colonial, e a justificação conferida pela Igreja para legitimar a escravização dos africanos. Tomo como apoio para a reflexão os sentidos associados à esfera da economia na obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, redigida pelo jesuíta italiano Jorge Benci e publicada em 1700; bem como os *Sermões do Rosário* (1686-1688), de Antônio Vieira, especialmente os sermões XIV e XX. Interessa, em relação às línguas, analisar os significados atribuídos a elas na empreitada colonial e missionária a partir dessa ótica teológica, política e econômica.

O jesuíta Jorge Benci viveu em terras coloniais brasileiras por vinte e quatro anos, experiência que interferiu na construção de sua proposta política e religiosa de gestão dos escravos pelos senhores coloniais a partir de regras de convivência validadas pelo cristianismo. Benci se filiou à ordem jesuítica em 1665 e em 1861 viajou para o Brasil em missão, juntamente com os padres Antônio Vieira e João Antônio Andreoni. Foi na Bahia que Benci proferiu um dos sermões que deu origem à *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1700), obra que agrupa quatro sermões seus que visavam ratificar a proposta moral jesuítica. Esse documento influenciou a escritura de outros textos, como a *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas* (1711), escrita por João Antônio Andreoni, e *O Etíope Resgatado Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado* (1756), redigido por Manoel Ribeiro Rocha (CASIMIRO, 2001; DIAS, 2012).

Jorge Benci estava ligado à Companhia de Jesus. Muitos trabalhos salientam que a Companhia de Jesus teria validado a escravidão em contextos missionários do Novo Mundo (BINGEMER et al., 2007; DIAS, 2012), especialmente em um período regido pela regra do padroado, um acordo de administração mútua entre Reino e Igreja. Observe-se o sermão XIV do Rosário (1633, parágrafo VII), proferido por Antônio Vieira no contexto da irmandade dos escravos, no dia de celebração de São João Evangelista. Vieira se refere aos pretos como filhos de Coré, que significa calvário:

Não se pudera nem melhor nem mais altamente descrever que coisa é ser escravo em um engenho do Brasil. Não há trabalho nem gênero de vida no mundo mais parecido à Cruz e Paixão de Cristo que

o vosso em um destes engenhos [...] Bem-aventurados vós, se soubéreis conhecer a fortuna do vosso estado, e, com a conformidade e imitação de tão alta e divina semelhança, aproveitar e santificar o trabalho!

Para problematizar a ideia de escravidão no interior de uma Economia Cristã, recorro aos escritos de Agamben (2011) sobre o Reino e a Glória, em que a secularização de conceitos teológicos – a exemplo da economia como uma concepção metafísica de governo do mundo – teria desembocado em modos modernos de gestão dos sujeitos: “O Reino representa o poder soberano enquanto domínio extensivo, um poder que se exerce sobre o território e tudo aquilo que lhe é constitutivo. O governo materializa a gestão do território, de suas riquezas, otimizando a vida e a morte dos seres (recursos) humanos” (BAZZANELLA, 2015, s.p.).

Considero que a construção retórica da escravidão como consequência do pecado, presente nos discursos de Vieira e Benci, ajudou a construir uma imagem moderna do negro africano como homem-moeda. Assumo, portanto, que tais textos possibilitam uma aproximação entre a concepção cristã de economia e uma certa monetarização dos corpos. Sugiro que a gestão da vida e morte dos seres – legitimada por uma ideia de pecado atrelada à objetificação da vida pela escravização africana – foi apropriada pelo modelo econômico teológico-capitalista: os escravos “eram a moeda corrente no país [Angola], assim como o ouro e a prata o são na Europa e o açúcar no Brasil” (SARAIVA [1305] apud HOORNAERT, 1983, p. 260). Em outros termos, o substantivo ‘Negro’ é depois o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africana são transformadas em mineral vivo” (MBEMBE, 2014, p. 78). Os textos de Vieira e Benci podem ser ilustrativos da maneira como o dispositivo metafísico econômico-providencial do cristianismo teria sido “transmitido como herança direta à política moderna” (AGAMBEN, 2011, p. 298).

Conforme visto, o cristianismo operaria a partir de dois paradigmas interligados (AGAMBEN, 2011): a teologia política, baseada em um Deus soberano, transcendente e único; e a teologia econômica (a *oikonomia*), de natureza imanente, doméstica e gerencial. A tese defendida pelo filósofo italiano é que o fundamento cristão se vincula mais a uma questão econômica, de gestão e de governo dos homens, do que política. Ressalta-se que a *oikonomia*, entendida aristotelicamente como “administração da casa”, diferencia três tipos de relações: as

relações senhores-escravos, as relações pais-filhos e as relações marido-mulher, instaurando um “paradigma gerencial” (AGAMBEN, 2011).

Segundo Agamben, é a partir dessa base aristotélica que o termo *oikonomia*, bem como outros termos correlacionados – como escravos, criados e administrador – são apropriados pela teologia cristã. Agamben verificou essa dimensão lexical fortemente presente nos escritos de Paulo: “o léxico da *ekklésia* paulina é econômico e não político; e os cristãos são, nesse sentido, os primeiros homens integralmente ‘econômicos’” (Agamben, 2011, p. 38). Identificamos a forte presença de um léxico econômico na obra *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (1700): 374 ocorrências de “escravo”, 659 de “senhor”, 404 de “servo”, 18 de “necessidade”, 7 de “governo”, o que aponta para a natureza econômica do documento, já enfatizada no título, em sintonia com a ideia de uma teologia econômica, regulamentando de forma pragmática a gestão dos comportamentos e relações no contexto colonial cristão.

Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos se estrutura em quatro partes dedicadas a quatro obrigações dos senhores em relação aos escravos: o sustento (pão), o alimento espiritual, o castigo (a disciplina) e o trabalho. A expressão *economia Cristã*, cunhada por Jorge Benci, designa “regra, norma e modelo, por onde se devem governar os senhores Cristãos para satisfazerem às obrigações de verdadeiros senhores” (6). Percebe-se uma relação entre economia e uma dada forma de gestão e governo das pessoas, em conformidade com a avaliação feita por Agamben sobre o significado doméstico do termo “economia”. Trata-se, com isso, de localizar a escravidão no interior de uma prática de gestão das almas, sem relação com aspectos ontológicos e metafísicos do cristianismo.

Supomos que o uso de vocabulário econômico por Jorge Benci para normatizar a forma de relação senhor-escravo no contexto colonial, no século XVIII, pode ser visto como um exemplo da maneira como a apropriação monetária, na forma de uma *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*, se manteve no contexto do cristianismo moderno, especialmente aquele atrelado à história colonial. Desse modo, as ideias de pecado, culpa e graça funcionaram no interior de um dispositivo econômico que visava regulamentar as condutas e as relações humanas. Tal dispositivo, no contexto colonial, foi conveniente para o sistema mercantil e capitalista que alimentava a empresa escravista. Por outro lado, Benci, ao abordar a relação senhor-escravo, considera uma dimensão mútua, em que os senhores também tornam-se servos de seus

servos, pois estariam sujeitos a “obrigações de justiça e equidade” (7). Atenta-se, aqui, para dois conceitos: de serviço (espiritual) e de servidão.

Sobre a relação moderna entre economia e política, Arendt (2007, p. 327) pontua que a atividade política “baixou ao nível de atividade sujeita a vicissitudes, destinada a remediar, de um lado, as consequências da natureza pecaminosa do homem e, de outro, a atender às necessidades e interesses legítimos da vida terrena”. Assim, as preocupações com a vida individual passaram a ocupar o lugar da política e da preocupação com o mundo, e o labor emergiu como a forma privilegiada de conservar a vida da espécie. Uma análise mais estreita da relação entre economia, política e uma perspectiva teológico-cristã (AGAMBEN, 2011) possibilita compreender a maneira como a ideia de economia – entendida como gestão das condutas e dos comportamentos – foi articulada teologicamente no início do cristianismo, como uma forma de lidar com a relação entre soberania e governo, ontologia e práxis.

Destarte, segundo Agamben (2011, p. 299), “o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a política – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento.” Nesse contexto, a economia da salvação, ou economia da revelação, operaria pelo logos encarnado: a palavra, portanto, seria do âmbito de uma economia e não de uma política, por isso a diversidade linguística não seria um problema, pois estaria a serviço da revelação e da salvação, preservando a verdade soberana como potência.

Considero, pois, que parte das políticas linguísticas destinadas aos africanos escravizados no Brasil colonial operou inscrita em um paradigma teológico-econômico, em que a língua portuguesa inscrevia, economicamente, uma utilidade pragmática, simplificada e reduzida a usos genéricos e cristalizados no âmbito de uma cristianização de escravizados africanos, em que a escravidão era um caminho para a salvação. Para os senhores, interessavam os sinais linguísticos que indicassem trabalho, humildade e obediência, como se observa no uso submisso da língua portuguesa, em construções como: “Sua bênção, meu Senhor” (MATTOSO, 2013, p. 115); para os jesuítas, tratava-se de um conhecimento pragmático que permitisse a realização de práticas básicas para fins do batismo, como entoar o Pai Nosso, a Ave Maria, o credo, os mandamentos da lei de Deus e da Madre Igreja (VIDE, 1853 [1707]). Tais ensinamentos poderiam ser providos pelo próprio senhor de engenho ou por encarregados. Evidentemente, tais registros são apenas um recorte, a partir da ótica jesuítica, da experiência linguística africana no Brasil.

4.8 A LÍNGUA ALÉM DA LÍNGUA

As línguas africanas faladas no Brasil colonial têm sido tradicionalmente representadas a partir de dois grandes agrupamentos – línguas sudanesas e línguas bantu. O critério clássico usado para definir as línguas é morfossintático, seguindo uma orientação de famílias genealógicas. Segundo Nina Rodrigues (1932) e Renato Mendonça (1933), duas línguas gerais teriam surgido no contexto brasileiro, uma de origem sudanesa e outra de origem bantu: o iroubá ou nagô, na Bahia e região; e a língua quimbunda ou congoleza, no norte e sul do país, respectivamente. Dentre tais línguas, o quimbundo teria influenciado amplamente o português brasileiro. Nesta seção buscamos outras representações de línguas africanas, diferente do enquadramento oferecido pelos modelos centrados na descrição de línguas europeias. Evidentemente, essas outras representações não ocupam o mesmo lugar de destaque dos modelos europeus. De forma semelhante ao ocorrido com as línguas indígenas, reconhecemos que “o legado das línguas africanas como modelos europeus ainda existe na tendência geral de considerar as representações de línguas como sinônimo das próprias línguas”⁵⁷ (MAKONI; PENNYCOOK, 2006, p. 13).

Compreendo, na esteira de Franz Fanon (2008 [1963], p. 33), que “[f]alar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” A língua é história em movimento, em transmissão, constituindo uma memória viva. Enfoco, portanto, não as línguas como estruturas passíveis de codificação, descrição e classificação, mas as práticas linguísticas ou os modos de produção de sentidos que extrapolam a dimensão verbo-estrutural e que se articulam fortemente à pessoa, à palavra proferida e à relação entre o material e o transcendental: “Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 168).

Assim, considero que a palavra não se resume a uma construção dicionarizada cujos sentidos são passíveis de estabilização. Trata-se, antes, de uma palavra corporificada que extrapola os limites de uma descrição racionalizada: “O bantu sabe que, pela palavra, se exterioriza o

⁵⁷ “The legacy of African languages as European scripts is still felt in the general tendency to regard the representations of languages as synonymous with the languages themselves.”

coração tanto ou mais que o pensamento” (ALTUNA, 2006, p. 90). No contexto bantu, a palavra enunciada compartilha tanto funções e usos religiosos e sagrados, como políticos e jurídicos, ajudando a regular e construir uma vida compartilhada e conectada. A palavra, portanto, está a serviço da construção de elos e conexões: “A aldeia, aconchegada junto à fogueira, fala; os homens reunidos falam e as mulheres falam [...]” (ALTUNA, 2006, p. 90). A palavra em uso no universo banto pode ser exemplificada pelos cantos, saudações, bênçãos, maldições, provérbios, além de incluir a relação entre o corpo e a língua, e entre linguagem e religiosidade. Trata-se daquilo que tem sido chamado, muitas vezes, de “tradição oral”, que, evidentemente, não engloba apenas a especificidade das práticas linguísticas africanas. A despeito do estereótipo que muitas vezes identifica a cultura africana como sinônimo de tradição oral, sabemos que, em muitos casos, formas de representação gráfica coexistiram com práticas orais.

Ressalto a relação entre oralidade, sujeitos, história e ancestralidade: “A palavra da tradição, legada pelos antepassados, é mais poderosa que dos vivos e, entre estes, a de um chefe, um ancião ou um especialista de magia é mais eficaz que a de um homem normal” (ALTUNA, 2006, p. 88). Trata-se de um elo de comunicação oral que é passada por uma memória continuamente atualizada através de narrativas, contos, histórias, cantos etc. A língua, nesse contexto, abarca uma relação intrínseca não apenas com a história, mas com os modos materiais e espirituais de vida e de compartilhamento. Na cultura bantu, “a lei dos ancestrais é aquela que a criança aprende à época de sua iniciação, um conjunto de máximas, de provérbios e de axiomas cujo simbolismo lhe é explicado pelos mais velhos” (SAENGER, 2006, p. 54-55). Nesse caso, a lei é validada pela fala.

A tradição oral, portanto, não se refere a uma simples performance verbal da palavra pensada, mas engloba um dado modo de ser, estar, pensar e sentir no e com o mundo e as pessoas, sendo perpassada por rituais e regras que definem as condições de legitimação, produção, transmissão, circulação e recepção dos sentidos, o que pode variar entre culturas e grupos étnicos. O conceito de tradição oral inclui as seguintes ideias: as palavras criam coisas ou as palavras são as próprias coisas (VANSINA, 2010); a oralidade é a historicidade de uma voz em uso (ZUMTHOR, 1993); o testemunho é transmitido oralmente (VANSINA, 2010); e a palavra oral opera como um clamor, um apelo (ONG, 1998). Altuna (2006, p. 38) define a tradição oral como uma cultura que fixa no tempo as respostas para a vida do homem, compreendendo “a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado, o código, a antologia poética

e proverbial, o romanceiro, o tratado teológico e a filosofia”, além de danças, músicas e escultura. As práticas orais envolvem alguns elementos constitutivos, como: a presença de ritmo vocal, a existência de uma estrutura dialógica, a relação entre o vivido e o proferido, a manutenção de uma memória coletiva, formas e rituais de transmissão, a relação com o público, o uso de provérbios, contos, máximas, adivinhas, histórias de dilema, cantos etc. (BONVINI, 2006 [1985]; SCHIPPER, 2006 [1989]; FINNEGAN, 2006 [1988]).

Um exemplo de uso compartilhado da palavra para a resolução de questões comuns, como prática ritualizada, é a *árvore da palavra* – o baobá, embondeiro, mogno africano ou mafumeira –, um lugar considerado sagrado, onde o uso da palavra segue um ritual iniciado por saudações, seguido de invocações e recitação, sendo acompanhado de canto, oferendas e práticas de purificação, com papéis enunciativos distribuídos: “A árvore da Palavra é uma árvore sagrada e uma força misteriosa habita esse espaço” (Sanger, 2006, p. 62). Essa árvore é escolhida através do sonho de um sábio e é em torno dela que a comunidade se constitui. A concepção de *palabre* como uma prática coletiva de resolução dos conflitos mediante o uso compartilhado da linguagem foi também apontada por Fanon (2008 [1963], p. 41) em relação a diversos grupos da África Ocidental: “é utilizado [...] para se referir ao costume de reunir para parlamentar, toda vez que surge um problema de convivência, qualquer que seja ele. Ou seja, dissolver, pelo entendimento, as tensões surgidas na vida cotidiana.”

Outro caso de uso ritual da palavra pode ser ilustrado pela tradição bambara do Komo, localizada na savana ao sul do Saara, onde a palavra – *kuma* – “é uma força fundamental que emana do próprio Ser Supremo” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 170). *Maa Ngala*, Deus na tradição Komo, teria criado o homem e o nomeado como *Maa*, concedendo a ele “o dom da Mente e da Palavra” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 171), o que permitiu a *Maa* travar um diálogo com Deus. Esse diálogo seria a palavra original a partir da qual se desenrolou uma tradição de transmissão da palavra, sendo que a palavra divina, pronunciada por Deus, não se refere a um conjunto de sons decodificáveis na forma de um texto, pois “[q]uando *Maa Ngala* fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172). Nessa concepção, a relação com a palavra é sensorial, corporal, concreta e extrapola uma relação intelectual ou puramente racional. Decorre daí a inclusão do corpo e do movimento na tradição oral. E se a fala carrega o poder de iniciar, de criação, ela também pode conservar e destruir, desempenhando um papel importante na magia africana.

Evidencia-se também uma relação entre a palavra e a pessoa. Na tradição Komo, por exemplo, a mentira não opera apenas como um uso retórico esvaziado em busca de convencimento e adesão, mas ela é o próprio enfraquecimento da palavra e, portanto, do sujeito. A mentira produz uma desconexão da pessoa consigo mesma e com o seu entorno: “O sangue simboliza aqui a força vital interior, cuja harmonia é perturbada pela mentira” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 174). A mentira opera, portanto, desequilibrando a harmonia das forças espirituais e materiais; o reequilíbrio seria resgatado por intermédio dos “detentores das palavras”, aqueles sábios que desempenham papel central na manutenção da cadeia discursiva – transmissão oral – que remonta à Palavra inicial pronunciada por *Maa Ngala*. Os sábios, conhecidos como *doma*, seriam diferentes dos *griots*, narradores, pois carregam consigo a disciplina e a obrigação da verdade. No contexto colonial, diante das especulações sobre os conhecimentos tradicionais, como uma estratégia de auto-preservação e de preservação da verdade Komo, inventou-se a prática de enganar a pessoa com alguma estória improvisada, que significa “colocar o curioso em palha” (HAMPATÉ BÂ, 2010).

Sobre o papel do sábio como elo de transmissão oral da verdade, reproduzo abaixo o trecho do discurso de um sábio, um *Doma* na tradição Komo, que clama aos ancestrais pela integridade de suas palavras, antes de iniciar seus trabalhos (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 180):

Oh, Alma de meu Mestre Tiemablem Samaké!
 Oh, Almas dos velhos ferreiros e dos velhos
 tecelões,
 Primeiros ancestrais iniciadores vindos do Leste!
 Oh, Jigi, grande carneiro que por primeiro soprou
 Na trombeta do Komo,
 Vindo sobre o Jeliba (Níger)!
 Acercai-vos e escutai-me.
 Em concordância com vossos dizeres
 Vou contar aos meus ouvintes
 Como as coisas aconteceram,
 Desde vós, no passado, até nós, no presente,
 Para que as palavras sejam preciosamente
 guardadas
 E fielmente transmitidas
 Aos homens de amanhã
 Que serão nossos filhos
 E os filhos de nossos filhos.

Segurai firme, ó ancestrais, as rédeas de minha
língua!
Guiai o brotar das minhas palavras
A fim de que possam seguir e respeitar
Sua ordem natural.

Um outro caso ilustrativo de articulação entre a palavra falada, tradição e verdade é o papel desempenhado pelo *griot* – conhecido também com Jelli, Diali, Djeliba, Yali, Dyali ou Dyeli –, na África Ocidental, especialmente nas regiões de Senegâmbia, Guiné, Níger e Mali. O *griot* opera como um testemunho vivo e oral de uma tradição, se diferenciando de um *doma*, pois não teria o compromisso com a disciplina da verdade (Hampaté Bâ, 2010). Algumas definições de *griot* incluem: comentador, observador e conselheiro sobre situações passadas ou presentes (JONES; PALMER; JONES, 1988) ou como trovadores ou menestrelis dotados de liberdade para falar (HAMPATÉ BÂ, 2010). Os *griots* podem ser classificados de acordo com as suas finalidades discursivas: como músicos – que tocam, cantam e/ou compõem – transmitindo e conservando as músicas antigas; como diplomatas, que fazem intermediação para resolver conflitos entre famílias; como poetas ou historiadores, que contam histórias, ajudando a conservar uma memória tradicional (HAMPATÉ BÂ, 2010).

No contexto brasileiro, embora os dados históricos sobre as práticas linguísticas dos africanos sejam restritos, podemos aventar algumas relações entre as práticas de se contar histórias pelas mulheres negras nos engenhos e o papel dos griots. Segundo Gilberto Freyre (1933, p. 460):

Há o *akpalô* fazedor de *alô* ou conto; e há o *arokin*, que é o narrador das crônicas do passado. O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa de negras velhas que só faziam contar histórias. Negras que andavam de engenho em engenho contando histórias às outras pretas, amas dos meninos brancos [...] Por intermédio dessas negras velhas e das amas de menino, histórias africanas, principalmente de bichos - bichos confraternizando com as pessoas, falando como gente, casando-se, banquetecendo-se - acrescentaram-se às portuguesas, de Trancoso, contadas aos netinhos pelos avós coloniais [...].

Os termos *akpalô* e *arokin* são de origem linguística nagô e usados na região da Nigéria para designar os contadores de história. Câmara Cascudo (1984, p. 152) estabelece uma aproximação semântica entre *griot*, *akpalô*, *kpatita* e *ologbo*, sendo todos eles definidos como “escritores verbais, oradores de crônicas antigas, cantores das glórias guerreiras e sociais [...] proclamadores das genealogias ilustres”.

Atribuir às mulheres negras, amas-de-leite, o papel discursivo de *akpalô* não significa torná-las simples contadoras de histórias; trata-se de inscrevê-las em uma memória discursiva que dialoga com o universo cultural africano. Freyre (1933, p. 461) afirma que as crianças embaladas pela musicalidade e as narrativas dessas mulheres aprendiam o seu português amolecido: “A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles”. Algumas dessas crianças embaladas pelas amas aprenderam a língua de Angola com elas, tendo, posteriormente, se tornado também padres e jesuítas (LEITE, 1938, tomo VII). Essa língua portuguesa, fruto da oralidade, teria se distanciado da língua jesuítica, inscrevendo uma polarização entre a língua falada, de influência dos escravos, e o português “de estufa”, próximo dos padrões escritos dos jesuítas. A língua portuguesa brasileira seria, dessa forma, filha da oralidade das mães-de-leite, senhoras negras que eram feitas escravas na casa grande, seguindo o modelo social dos engenhos. Podemos, a partir disso, vincular o nosso conceito de “língua materna” a essas vozes femininas africanas e afro-brasileiras que ressoam, de alguma forma, algo de uma memória por vezes esquecida.

Na tradição bantu, a língua não é uma abstração estrutural, mas se articula, entre outros elementos, com o corpo. Podemos exemplificar essa articulação pelo registro feito por Henrique de Carvalho em sua obra *Método prático para falar a língua da Lunda contendo narrações históricas dos diversos povos* (1890, p. 14) sobre o conceito de *interpolações*, que seriam “interjeições adequadas, gestos e movimentos das diversas partes do corpo. É por meio d’ellas que conseguem obter a emphase e o exagero que teem como indispensável, para melhor effeito de seus discursos”. Essa relação entre o corpo e o discurso verbal na construção de sentidos na língua africana foi também salientada por Nina Rodrigues (2008 [1933]), embora este autor tenha atribuído o uso do “gestual” e da “mímica” ao que ele chama de “raças inferiores” (p. 140). A relação da palavra com o corpo também é pontuada por Altuna (2006, p. 91), quando afirma que “[o] negro fala com a voz e o corpo”, e por Câmara Cascudo (1984, p. 162), ao mencionar a influência africana na

forma de se narrar as estórias populares: “solidariedade ao narrador, seu interesse supremo pelo enredo, a gesticulação insuperada e a mobilidade fisionômica, encarnando, personalizando os sucessivos personagens, gente e bicho.”

Além das interpolações, outra forma de inscrever o corpo na produção de sentidos é a dança e sua relação com a música e o som dos tambores, relação que se evidencia pelo nome conferido a algumas danças: dança de tambor, maracatu, batuque, atucagé, entre outros (Rodrigues, 2008 [1933]), práticas que emergem em diferentes contextos, religiosos e de guerra, por exemplo. Há uma série de termos africanos usados no Brasil que fazem referência ao tambor, tais como: batuque, bambo, caxambu, ingome (tambor de Xangô), marimba, matungo, puíta, rumpi (MENDONÇA, 1933); trata-se de uma variedade lexical que sinaliza para uma pluralidade semântica e para a importância do tambor na cultura africana, de forma geral.

No Brasil colonial, conforme já mencionado, poucas são as referências históricas às práticas linguísticas dos africanos, embora alguma menção seja feita em relação à musicalidade e danças, especialmente pelos jesuítas, que utilizaram essas formas de linguagem como estratégia de cristianização voltada tanto para os grupos indígenas brasileiros, como para os africanos, embora a evangelização de ambos tenha seguido rotas diferenciadas. De maneira geral, concordo com a avaliação feita por Gilberto Freyre (1933, p. 115), ao abordar a estratégia linguístico-discursiva usada pelos jesuítas:

Na cristianização dos caboclos pela música, pelo canto, pela liturgia, pelas profissões, festas, danças religiosas, mistérios, comédias; pela distribuição de verônicas com agnus-dei, que os caboclos penduravam no pescoço, de cordões, de fitas e rosários; pela adoração de relíquias do Santo Lenho e de cabeças das Onze Mil Virgens. Elementos, muitos desses, embora a serviço da obra de europeização e de cristianização, impregnados de influência animística ou fetichista vinda talvez da África.

Não por acaso, há uma herança lexical forte – oriunda do quimbundu e do quicongo – que caracteriza o português brasileiro, incluindo termos referentes à dança e instrumentos musicais, além de uma série de cantos intensamente entoados em casas religiosas de matriz africana. Alguns exemplos do amplo campo lexical voltado para a dança

são: alujá, bambá, bambaquerê, bangulê, batucagé, batuque, bendenguê, cacumbu, candombe, caxambu, congada, jêguedê, jongo, lundu, maracatu, Moçambique, samba, xiba (MENDONÇA, 1933). A presença da musicalidade e da dança íntegra, também, as narrativas sobre as práticas africanas nas irmandades brasileiras, em que as celebrações de santos, as eleições e os encontros eram marcados por “bater de atabaques, danças, mascaradas e canções cantadas em línguas africanas” (REIS, 1996, p. 15); tratava-se de uma forma de linguagem que operava como resistência ao ressoar uma memória discursiva das tradições africanas atualizadas no novo modo de ser individual e coletivamente.

A língua além da língua nos contextos mencionados nos revela a maneira como uma memória discursiva enlaça os sujeitos pela palavra falada, cantada, entoada, corporificada, dançada e observada. Trata-se de uma compreensão que extrapola os limites estruturais, tornando a língua uma experiência.

Neste capítulo abordei a relação dos jesuítas com as línguas em Ndongo, Congo e no Brasil colonial. Os discursos jesuíticos envolvendo as línguas perpassam suas práticas religiosas, intelectuais, missionárias e econômicas, que variavam de acordo com os contextos. Defendi que os usos pragmáticos das línguas africanas e portuguesa para fins de “conversão” se inscrevem no paradigma econômico cristão, ocupado com a salvação das almas. Propus pensar as políticas linguísticas destinadas aos escravizados africanos no Brasil a partir do modelo sociopolítico do engenho, no qual o senhor de engenho e os capelães desempenhavam papel relevante na doutrinação “simplificada” dos escravizados. Além disso, busquei identificar outros sentidos possíveis de língua no contexto africano, atentando para o papel da oralidade, da memória, da ancestralidade e do corpo na construção do sentido de *palabre*, bem como para as contribuições africanas para a formação do português brasileiro, destacando o papel das mães-de-leite como elos de uma memória discursiva africana e/ou afro-diaspórica.

5 PALAVRAS FINAIS

Esta tese abordou, de forma geral, a relação dos jesuítas com as línguas no contexto colonial do Brasil, Congo e Angola. Foram enfocados os discursos envolvendo as línguas indígenas e africanas, atentando-se para as concepções de língua e para a relação religiosa que os jesuítas estabeleceram com essas línguas, seja para fins de catequização, seja para fins de formação espiritual. Assumo que para se compreender o conceito de língua no âmbito do cristianismo, mais especificamente jesuítico, deve-se considerar tanto as condições epistemológicas vinculadas ao universo greco-romano, como as contingências pragmáticas vivenciadas pela cristianização no contexto da missionarização pós-Concílio de Trento. Uma visão panorâmica sobre essa concepção de língua nos remete, também, à tensão entre o modelo universalista da Idade Média e as práticas jesuíticas de adaptação e apreensão da diversidade. Reconheço que essa tensão também ressoa os paradigmas político e econômico que constituem a teologia cristã.

Além disso, a relação entre universalidade e dispersão se inscreve no conceito de língua e nos instrumentos linguísticos produzidos, a exemplo do uso de modelos epistêmicos e metalinguagem centrados nos discursos clássicos sobre a língua, ocupada com a construção de representações gráficas centradas no alfabeto latino. Tratou-se, sobretudo, de línguas inventadas, línguas jesuíticas, que inscreveram, na ordem do discurso colonizador, representações sobre as línguas não-europeias e, na ordem do discurso colonizado, novas representações sobre o que conta como língua. Reconheço que essa relação entre colonizador e colonizado, contudo, é porosa, complexa e móvel, sendo atravessada por uma série de elementos que envolviam silenciamentos, subversões, transgressões e heresias linguísticas e discursivas.

As línguas podem ser tomadas como signos políticos e religiosos, que sinalizam para os diferentes modos de relação que os sujeitos estabelecem com os outros, consigo mesmos e com a esfera do sagrado ou do religioso. Além disso, não se tratou, aqui, de averiguar ou ratificar uma dada concepção de conversão, mas de rastrear, nos discursos e práticas coloniais, a maneira como a língua se tornou um espaço-tempo de experiência, como se observa nos modelos centrados no aldeamento e no engenho. Tais modelos configuraram modos específicos de espacialização dos corpos e de enquadramento do tempo, o que respingou em uma dada maneira de se recortar, retalhar e discursivizar as línguas. Os modelos do aldeamento e do engenho também inscreveram modos

específicos de resistência, permitindo, a partir da nossa perspectiva, releituras daquilo que conta como língua, a exemplo do papel das mães-de-leite como *griottes*, que ajudaram a inscrever lugares discursivos de testemunho, manutenção e passagem de uma memória outra, além/aquém-mar; ou de algumas referências indígenas que inscreveram a língua no corpo dançante, cantante, contemplador e sonhador, tensionando as relações entre a materialidade corpórea e a metafísica do pensamento. Trata-se, evidentemente, de uma tensão que atravessa aquilo que ajuda a constituir o que compreendemos por “nós”, ou por “tradição ocidental”.

Grande parte desta tese foi voltada aos discursos jesuíticos nos contextos brasileiro e africano, buscando compreender o que levava esses sujeitos a dedicarem seu tempo, corpo e mente à empreitada missionária, com atenção especial àqueles que se devotaram às questões linguísticas. Em parte, trata-se de uma vontade minha de saber sobre o interesse do outro pelas línguas, o que respinga em uma trajetória e questão pessoal. Se, por um lado, os jesuítas estiveram a serviço de um movimento mais amplo de colonização e conversão – em diálogo com o pano de fundo movimentado pela Contrarreforma e a expansão e constituição de Portugal e da Espanha –, por outro lado, há que se considerar a experiência individual, subjetiva e a maneira como os próprios jesuítas foram afetados pela missionarização, sendo eles, também, efeitos desse mecanismo político-econômico-religioso de governo e desgoverno das almas, dos corpos, das condutas e das línguas.

Indago em que medida, por exemplo, a conversão não seguiu uma via de mão-dupla, nos moldes da experiência jesuítica no Oriente e das polêmicas e receios envolvendo a ideia de adaptação e assimilação cultural. Se, por um lado, a conversão como elemento da expansão da Igreja nos remete à potência gerencial do cristianismo, ou àquilo que Agamben chama de uma *oikonomia* cristã, por outro lado, acredito que a vida religiosa levada a cabo pelos jesuítas não pode ser resumida a regras de obediência e uma hierarquia cristalizada e fundamentada. Evidentemente, não podemos esquecer que as relações envolvendo esses sujeitos eram assimétricas, estando os jesuítas em uma posição legitimada de governo e controle do outro. Algo a mais ocorre com os jesuítas, com os indígenas, com os africanos e entre eles. Esse algo a mais toma a língua como lugar de experiência.

Por fim, me interessa, de forma geral, a maneira como a língua ajuda a ressignificar ou chacoalhar as regras que definem o que conta como “eu” na relação com o “outro”, favorecendo processos de

modificação e de conversão. Concluo com um relato ficcional que complementa a epígrafe inicial da tese:

[...] Até dia 4 de janeiro, data do embarque em Goa, ele era branco, filhos e neto de portugueses. No dia 5 de janeiro, começara a ficar negro. Depois de apagar um pequeno incêndio no seu camarote, contemplou as suas mãos obscurecendo. Mas agora era a pele inteira que lhe escurecia, os seus cabelos se encrespavam. Não lhe restava dúvida: ele se convertia num negro.

– *Estou transitando de raça, D. Gonçalo. E o pior é que estou gostando mais dessa travessia do que de toda a restante viagem.* (Mia Couto, *O outro pé da sereia.*)

Padre Antunes era um jesuíta.

REFERÊNCIAS

ABDELHAY, Ashraf; ASFAHA, Yonas Mesfun; JUFFERMANS, Kasper. African Literacies: Ideologies, Scripts, Education/Chapter 1. In: _____ (orgs.). *African Literacies: Ideologies, Scripts, Education*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2014. p. 1-62.

AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes – formação do Brasil no Atlântico sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Marcos A. Leitão. Ladinos e boçais: O regime de línguas do contrabando de africanos (1831–c. 1850). *Dissertação* (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012. 200p. Disponível em http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/282067/1/Almeida_MarcosAbreuLeitaode_M.pdf. Acesso em 10 de out de 2018.

ALTMAN, Cristina. A descrição das línguas ‘exóticas’ e a tarefa de escrever a história da Linguística. *Revista da ABRALIN*, n. Especial, 1ª parte, p. 209-230, 2011.

_____. As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. In: J. R. B. Freire e M. C. Rosa (orgs.). *Línguas Gerais: Política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003. p. 57-84.

_____. *Para a História do português Brasileiro*. São Paulo: Humanitas, 2002.

ALTUNA, Pe. Raul Ruiz de Asúa. *Cultura tradicional Bantu*. São Paulo: Paulinas, 2006.

ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*: São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARNAUT, Cêzar; RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Estrutura e organização das Constituições dos jesuítas (1539-1540). *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 24, n. 1, 2002. p. 103-113.

ARISTÓTELES. *On interpretation* Traduzido por E. M. Edghill. Disponível em <http://www.archive.org/stream/AristotleOrganon/AristotleOrganoncollectedWorks#page/n45/mode/2up>. Acesso e 13 de agosto de 2018.

_____. *Rhetoric*. Traduzido por W. Rhys Roberts. Disponível em <https://archive.org/stream/AristotleOrganon/AristotleOrganoncollectedWorks#page/n3131>. Acesso e 13 de agosto de 2018.

AROUX, Silvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Campinas: editora da Unicamp, 2009.

ARZUBIALDE, Santiago; CORELLA, Jesus; GARCIA-LOMAS, João Maria. *Constituciones de la Compañía de Jesús*: Introducion e Notas para su lectura. Bilbao/Maliano: Mensajero e Sal terrae, 1997.

AYROSA, Plínio. *Apontamentos para a bibliografia da língua tupi-guarani*. Universidade de São Paulo: Boletim n. 169, Etnografia e Tupi-Guarani n. 28, 1954. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ayrosa-1954-apontamentos>. Acesso em 7 de nov. 2018.

AZEVEDO, Fernando de. *A cultura brasileira*. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1963.

BADIOU, Alain. *São Paulo*. São Paulo: Boitempo, 2009.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso (1952-53). In: _____. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BARBOSA, Maria de Fatima Medeiros. *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta*. Roma [Itália]: Pontificia Università Gregoriana, 2005.

BARBOSA LEMOS, A. Introdução. In: ARAÚJO, Antônio. *Catecismo da Língua Brasileira*. Rio de Janeiro: PUC, 1952.

BARROS, Maria Cândida; MONSERRAT, Ruth and MOTA, Jaqueline. Uma proposta de tradução do sexto mandamento de Deus em um confessionário Tupi da Amazônia de 1751. *Tempo*, vol.13, n.26, p.160-176, 2009. DOI: 10.1590/S1413-77042009000100009.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 1974.

BAZZANELLA, Sandro Luiz. A sacralização do dispositivo da economia e o esvaziamento da política. *Entrevista*. Edição 468, 29 junho 2015. Disponível em http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=6022&secao=468. Acesso em 29 out de 2018.

BETHENCOURT; Francisco; CURTO, Diogo Ramada (orgs.). *Portuguese oceanic expansion, 1400-1800*. New York: Cambridge University Press, 2007.

BINGEMER, Maria Clara L.; MAC DOWELL, João A., NEUTZLING, Inácio (orgs.). *Anais do Seminário Internacional A Globalização e os Jesuítas: origens, história e impactos*. São Leopoldo, RS, na Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, v 2. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

BIRMINGHAM, David. *Portugal e África*. Tradução e apresentação de Arlindo Barbeitos. Lisboa: Vega, 2003.

BONVINI, Emilio. Textos orais e textura oral. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006. p. 7-11.

_____. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: J.L. FIORIN; M. PETTER, (org.). *África no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 15-62.

BROCKEY, Liam Matthew. *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

BURSILL-HALL, Geoffrey; EBBESEN, Sten; KOERNER E.F.K. *De Ortu Grammaticae: Studies in medieval grammar and linguistic theory*. Amsterdã/Filadélfia: John Benjamins Publishing, 1990.

CADOGAN, León. *Ywyrã ñe'ery: fluye del árbol la palabra – sugestiones para el estudio de la cultura guaraní*. Paraguai/Assução: Centro de Estudios Antropologicos de La Universidad Catolica: 1971.

CÂMARA Jr, Mattoso. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1979.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas híbridas*. 4. ed. São Paulo: UDUSP, 2003.

CARLETTI, Anna. *Diplomacia e Religião: encontros e desencontros nas relações entre a Santa Sé e a República Popular da China de 1949 a 2005*. Brasília: FUNAG, 2008.

CARDOSO, Armando Padre. Introdução histórico-literária e notas. In: Anchieta, José de. *Diálogo da Fé*. São Paulo: Loyola, 1988.

CARVALHO, Henrique D. de. *Methodo Pratico para fallar a língua da Lunda*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1890. Disponível em: <https://library.si.edu/digital-library/book/descripodaviagem01carv>. Acesso em 10 de setembro de 2018.

CASCUDO, Câmara. *Literatura oral no Brasil*. 3ª ed. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/ São Paul: Ed. da USP, 1984.

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt Santos. Igreja, educação e escravidão no Brasil colonial. *Politeia: Hist. e Soc.*, v. 7 n. 1, p. 85-102, 2007.

_____. A Concepção Pedagógica de Jorge Benci para os Escravizados Coloniais. *Anais do Congresso Brasileiro de História da Educação*, julho/2001, s.p.. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/revis/revis03/art4_3.html. Acesso em 27 fev. de 2016.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português do Brasil: o legado negroafricano nas Américas. *Interdisciplinar*, ano XI, v. 24, p. 11-24, 2016.

_____. *Línguas africanas e o português do Brasil*. Biblioteca Entre Livros, v. Especial, p. 70-73, 2012.

_____. Das línguas africanas ao português brasileiro”. *Afro-Ásia*, n. 14, p. 81-106, 1983.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v30n1/v30n1a17.pdf>. Acesso em 05 de fev. 2017.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. *Mana*, v. 19, n. 3, p. 437-471, 2013. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000300002>>. Acesso em 05 out. 2018.

CHAMORRO, Graciela. Antonio Ruiz de Montoya: misionero etnógrafo del Paraguay. Barcelona: *Boletín Americanista*, año lxxv. 1, n. 70, p. 17-33, 2015.

_____. *Terra Madura Yvy Araguayje: Fundamento da Palavra Guarani*. Dourados/MS: Editora UFGD, 2008.

CHIMBUTANE, Feliciano. Can sociocultural gains sustain bilingual educational programs in postcolonial contexts? The case of Mozambique. In: SHOBA, J. A.; CHIMBUTANE, F. (orgs.). *Bilingual education and language policy in the global south*. New York: Routledge, 2013. p. 124-145.

CHINCHILLA, Perla; ROMANO, Antonella (orgs.). *Escrituras de la modernidad: los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México, Universidad Iberoamericana, 2008.

CÍCERO, Marco Túlio. De Optimo Genere Oratorum. Tradução de Brunno Vinicius Gonçalves Vieira & Pedro Colombaroli Zoppi. *Scientia Traductionis*, n.10, 2011. p. 4-15.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada, mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Campinas: Papirus, 1990.

COOPER, Frederick; STOLER, Ana Laura (orgs). *Tensions of empire: Colonial cultures in a bourgeois world*. Oakland: University of California Press, 1997.

COPELAND, Rita. *Rhetoric, hermeneutics, and translation in the Middle Ages – academic traditions and vernacular texts*, Cambridge, University Press, 1991.

COSTA, Celio Juvenal. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o catecismo do santo Concílio de Trento. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano II, n. 6, 2010. p. 85-103.

_____. A evangelização jesuítica e a adaptação. *Revista Educação em Questão*, v. 22, n. 8, 2005. p. 82-112.

COSTA E SILVA, Alberto da. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: ed. da UFRJ, 2003.

CUNHA, Manuela C. (Orgs). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992. Disp. em <<https://archive.org/details/histriadosnd00cunh>> Acesso em 05 de fev. 2017.

DAHER, Andréia. Escrita e conversão: a gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 8, 1998. p. 31-43.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

DELISLE, Jean; WOODSWORTH, Judith. *Os tradutores na histórica*. São Paulo: Ática, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

DEUMERT, Ana. Imbodela zamakhumsha – Reflections on Standardization and Destandardization. *Multilingua*, n. 29, 2010. p. 243-264.

DIAS, Mariza de Araújo. *Os jesuítas e a escravidão africana no Brasil colonial: um estudo sobre os escritos de Antonio Vieira, André João Antonil e Jorge Benci (sécs. XVII e XVIII)*. 2012. 100f. Dissertação (mestrado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis/Universidade Estadual Paulista, 2012.

ERRINGTON, Joseph. Colonial Linguistics. *Annual Review of Anthropology*, v. 30, 2001. p. 19-39.

ESPOSITO, Roberto. Por que Deus voltou à cena? IHU UNISINOS. 07 de abril de 2015. [Trad. Por Selvino Assmann].

FABER, George Stanley. *The Origin of Pagan Idolatry Ascertained from Historical Testimony and Circumstantial Evidence*. Londres: impresso por A.J. Valpy for F. e C. Rivingtons: 1816. Disponível em <https://archive.org/details/originpaganidol00fabegoog/page/n8>. Acesso em 10 de agosto de 2018.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia. *A 'Época Pombalina' no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV/FAPERJ, 2015.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 [1963].

FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006. p. 66-107.

FARACO, Carlos Alberto. *História sociopolítica da língua portuguesa*. São Paulo: Parábola, 2016.

FARDON, Richard; FURNISS, Graham. *African languages, development and the state*. London/New York: Routeledge, 1993.

FARIA, Marcos Roberto de. A arte da persuasão: retórica e modos corretos de falar e escrever na Companhia de Jesus no século XVI. *Educação e Filosofia Uberlândia*, v. 28, n. 56, p. 659-681, 2014.

FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

FERNANDES, Gonçalo. A Língua Geral de Mina (1731/1741), de António da Costa Peixoto. Rio de Janeiro: *Confluência - Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, n. 42, 2012. p. 23-46.

_____. Primeiras descrições das línguas africanas em língua portuguesa. *Confluência - Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, 49, 2015, p. 43-67.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Do manual de confessores ao guia dos penitentes. Orientações e caminhos da confissão no Portugal pós-Trento. *Via spiritus*, n. 2, 1995. p. 47-65.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* 7ª ed. Lisboa: Nova Vega, 2009.

_____. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France 1978-1979. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009 [1979]. p.365-395.

_____. Nietzsche, a Genealogia, a História. In: _____. *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento* (org. Manoel Barros da Motta). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005 [1971]. p. 260-281.

_____. *Os Anormais*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1974-1975].

_____. *A ordem do discurso*. 6ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Microfísica do Poder* (org. Roberto Machado). 4. ed. Rio De Janeiro: Graal, 1999.

_____. Sujeito e o poder. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Universitária, 1995.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *A Arqueologia do Saber*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FRANZEN, Breatriz Vasconcelos. *Jesuitas portugueses e espanhóis*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (Orgs.). *Línguas gerais: política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003. p. 195-207.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo, Brazil: Global, 1933.

FURLAN, Mauri. Brevíssima História da Teoria da Tradução no Ocidente - II. A Idade Média. *Cadernos de Tradução* (UFSC), Florianópolis/SC, v. XII, 2005. p. 09-28.

GALIMBERTI, Umberto. *Cristianesimo. La religione dal cielo vuoto*. Milano; Feltrinelli, 2012. [Trad. Por Selvino Assmann].

GIBSON, Charles. *The Aztecs under the Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press, 1964.

GILMOUR, Rachel. 'A Nice Derangement of Epitaphs': Missionary Language-Learning in Mid-Nineteenth Century Natal. *Journal of Southern African Studies*, v. 33, n. 3, 2007. p. 521-5238.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONÇALVES, Rosana Andréa. África indômita: missionários capuchinhos no reino do Congo (século XVII). *Dissertação de Mestrado*. Programa de Pós-Graduação em História Social. Universidade de São Paulo, 2008.

GUILLERMOU, A. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro: Livraria Agir, 1973.

HACKEROTT, Maria Mercedes S. Reflexões sobre a linguagem em sermões e cartas do Padre Antônio Vieira. In: LAGORIO, M. A. C. A. et al. (orgs). *Políticas de Línguas no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 2012.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11 ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2006.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: *História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África*. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010. p. 167-212.

HANKE, Lewis. Aristóteles e os índios americanos: um estudo de preconceito de raça no Mundo Moderno. *Revista de História*, São Paulo, v. 18, n. 37, 1959. p. 15-43. DOI 10.11606/issn.2316-9141.rh.1959.107266.

HANKS, William F. Alphabetic Literacy and Colonial Process in Yucatán. *Ethnohistory*, 62, 3, 2015, p. 651-674.

HANSEN, João Adolfo. Prefácio. In: Manoel da Nóbrega. Diálogo sobre a Conversão do Gentio. Recife: MEC/Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010.

_____. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, L. H. (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. da Unicamp. 2005.

_____. Padre Antônio Vieira: Sermões. In: MOTA, L. D. (org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete no trópico*. 4ª ed. São Paulo: Senac, 2004.

_____. O Nu e a Luz. Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega-1549/1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, v. 38, 1995, p. 87-119.

HAUCK, J.Daniel; HEURICH, Guilherme O. Language in the Amerindian imagination: An inquiry into linguistic natures. *Language and Communication*, 2018. Disponível em <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.005>. Acesso em 6 de out. de 2018.

HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII: Estudos sobre fontes, métodos e história*. Tradução de Marina Santos. Luanda: Kilombelombe, 2007.

_____. A lusofonia no interior da África Central na era pré-colonial. *Cadernos de Estudos Africanos*, 7, 8, 2005. p. 179-207. Doi: <https://doi.org/10.4000/cea.1361>

HEYWOOD, Linda; THORNTON, John. *Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660*. New York, Cambridge University Press, 2007.

HILL, Benjamin; LAGERLUND, Henrik. *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford: Oxford Scholarship Online, 2012. Disponível em [10.1093/acprof:oso/9780199583645.003.0001](https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199583645.003.0001).

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e evangelização*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Presença edições, 1986.

HOONAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; DER GRIJP, Klaus; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio e interpretação a partir do povo*. 3ª edição. Petrópolis: Edições paulina, 1983.

HUE, Sheila Moura. *As primeiras cartas do Brasil (1551-1555)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HURSKAINEN, Arvi. Early record on Bantu. *Studia Orientalia*, 97, 2003. p. 65-76.

IRVINE, Judith. Subjected words: African linguistics and the colonial encounter. *Language and Communication*, 28, 2008. p. 323-324.

_____. Mastering African languages: the politics of linguistics in nineteenth-century Senegal. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 33, 1993. p. 27-46.

JECUPÉ, Kaka Werá. *Tupã Tenondé: a criação do Universo, da Terra e do Homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Petrópolis, 2001.

JONES, Sir William. *A Discourse on the Origin and Families of Nations*, 1792. Disponível em testi/700/jones/Jones_Discourse_9.html.

JONES, Eldred; PALMER, Eustace; JONES, Marjorie. *Oral and Written Poetry in African Literature today*. London: James Currey and Trenton NJ: Africa World Press, 1988.

KARTTUNEN, Frances; LOCKHART, James. *Nahuatl in the Middle Years: Language Contact Phenomena in Texts of the Colonial Period*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1976.

LE GOFF, Jaques. *Os intelectuais na Idade Média*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LEITE, Yonne. A gramática de Anchieta: 500 anos de língua tupi. *Ciência Hoje*, agosto de 2000. Disponível em http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Aleite-2000/leite_2000_anchieta. Acesso em 10 de fev. de 2016.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo 1. Lisboa: Livraria Portugália/Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo 2. Lisboa: Livraria Portugália/Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *Novas páginas de história do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

_____. *Monumenta Brasiliae/Monumenta Historica Societatis Iesu*. Roma: Edição de Serafim Leite, sj, v. 3, 1956-1968. Disponível em: <https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *La visión de los vencidos*. UNAM, México D. F, 1959.

LIMA, Ivana Stolze. Escravidão e comunicação no mundo atlântico: em torno da “língua de Angola”, século XVII. *História Unisinos*, 21, 1, 2017. p. 109-121

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. O método de argumentação na Filosofia Escolástica. *Mirabilia*, 16, 2013. p. 170-177.

MAKONI, Sinfree B.; MEINHOF, Uriel. Linguística Aplicada na África: Desconstruindo a noção de língua. In: LOPES, M. (org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo: Párbola Editorial, 2006. p. 191-210.

MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair (orgs.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006.

MARIANI, Bethania S. C. Políticas de colonização lingüística. *Letras (UFMS)*, Santa maria, RGS, v. 1o sem, 2006. p. 73-82.

MARRAMAO, Giacomo. *Céu e terra: genealogia da secularização*. Trad. port de Guilherme A.G. de Andrade. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

MATEUS, Dalila Cabrita. *Memórias do colonialismo e da guerra*. Portugal/Alfragide: Edições ASA, 2006.

MATTOS E SILVA, Rosa. *Tradição gramatical e gramática tradicional*. São Paulo: Contexto, 1989.

MATTOSO, Katia M. de Queiroz. *Ser escravo no Brasil*. 3ª ed./2ª reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2003.

MBEMBE, Achile. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: Antígona, 2014.

_____. As formas africanas de auto-inscrição. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, 2001. p. 171-209. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2001000100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 24 de agosto de 2018.

MACEDO, José Rivair. Escrita e conversão na África Central do século XVII: o catecismo kikongo de 1624. *História Revista*, v. 18, n. 1, 2013. p. 69-90.

MELIÁ, Bartomeu. Palavras ditas e escutadas. *Mana*, v. 19, n. 1, 2013, p. 181-199. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132013000100007>. Access em 14 setembro de 2018.

_____. *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*. Asunción del Paraguay: CEADUC, 1997.

MELLO, Marcia Eliane A. de Souza. O regimento das missões: poder e negociação na amazônia portuguesa. *Clio - Série Revista de Pesquisa Histórica*, n. 27, 1, 2009. p. 46-75.

MELLO E SOUZA, Marina de. Evangelização e poder na região do Kongo e Angola: a incorporação dos crucifixos por alguns chefes centro-africanos, séculos XVI e XVII. *Actas do Congresso Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 2005.

MENDONÇA, Renato. *A influência africana no português do Brasil*. Apresentação de Alberto da Costa e Silva, prefácio de Yeda Pessoa de Castro. Brasília: FUNAG, 2012 [1933].

MIRANDA, Margarida. O Padre Manuel Álvares e a primeira gramática global. In: João Paulo Oliveira e Costa e José Eduardo Franco (orgs.). *Diocese do Funchal - A Primeira Diocese Global*. Funchal: Diocese da Funchal e Esfera do Caos editores, 2015.

MINGAS, Amélia A. *Interferência do Kimbundu no Português falado em Lwanda*. Luanda: Chá de Caxinde, 2000.

MKENDA, Festa. Jesuits and Africa. *Oxford Handbooks Online*, 2016, p. 1-30. Disponível em 10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.56.

_____. Catolicismo e comércio na região do Kongo e de Angola, séculos XVI e XVII. In: João Fragoso; Manolo Florentino; Antonio Carlos Jucá de Sampaio; Adriana Pereira Campos (Org.). *Nas rotas do Império: Eixos mercantis, tráfico e relações sociais no mundo português*. Vitória: EDUFES, IICT, CNPq, 2014. p. 279-298.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores: Estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese Apresentada para o Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo. Unicamp, Campinas: 2001.

MONSERRAT, Ruth Maria F.; BARROS, Maria Cândida D. M.; MOTA, Jaqueline. A “mulher casada” nos confessionários Tupí (séculos XVI-XVII). *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 1, n. 2. 2009. p. 103-116.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África: Gnose e a Ordem do conhecimento*. Tradução Ana Medeiros. Luanda/Angola: Edições Pedagogo e Mulemba, 2004 [1988].

MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira: Retórica e utopia*. Florianópolis: Insular. 2003.

NASCIMENTO FILHO, Antonio José do. *Bartolomeu de las Casas, um cidadão universal*. São Paulo: Loyola, 2005.

NEUMANN, Eduardo S. *Letra de Índios: Cultura escrita, comunicação e memória indígena nas Reduções do Paraguai*. Eduardo Neumann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

_____. A escrita dos guaranis nas reduções: usos e funções das formas textuais indígenas – século XVIII. *Topoi*, v. 8, n. 15, jul.-dez. 2007. p. 49-79.

NEWITT, Malyn. *The Portuguese in West Africa, 1415-1670: A documentary history*. New York, NY: Cambridge, 2010.

NIMUENDAJU, Kurt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987.

ONG, Walter J. Before Textuality: Orality and Interpretation. *Oral Tradition*, 3, 3, 1988. p. 259-269.

PECORA, Alcir. Cartas à Segunda Escolástica. In: A. Novaes (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Funarte-Companhia das Letras, 1999. p.373-416.

PHILLIPSON, Robert. *Linguistic Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

PIMENTEL, Maria do Rosário. Sob o signo do pecado – Jorge Benci e as normas de convivência entre senhores e escravos na sociedade colonial brasileira. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 7, n. 8, 2º sem. 2005. p. 29-45.

PO-CHIA HSIA, R. A missão católica e as traduções na China, 1583-1700. In: Peter Burke e R. Po-chia Hsia. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Tradução Roger Miole dos Santos. São Paulo: Unesp, 2009.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: A representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Fapesp/Jorge Zahar, 1996.

REIS, João José. Identidade e Diversidade Étnicas nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão. *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº. 3, 1996, p. 7-33.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1973.

ROBINS, Robert H. *Pequena História da Linguística*. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 1983 [1967].

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna Rodrigues. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: edições Loyola, 2002.

RODRIGUES, J. Barbosa. Língua Geral do Amazonas e o Guarany: observações sobre o alfabeto indígena. *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Suplemento ao Tomo LI. Rio de Janeiro: Typographia Pinheiro & C, 1888. p. 73-110.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008 [1933].

ROJAS, José Luis. La historia de México contando con los índios. *Anales del Museo de América*, 19, 2011. p. 195-210. Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4150104.pdf>.

ROSA, Maria Carlota. *Uma língua africana no Brasil colônia dos seiscentos: o quimbundo ou língua de Angola na Arte de Pedro Dias*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

_____. A Arte da língua de Angola (1697) e a gramática latina de Manuel Álvares (1572). *Revista Eutomia*, ano III, v. 2, 2010. p. 1-7.

_____. Revendo uma das críticas às descrições missionárias *Detalhes: Revista de Estudos da Linguagem*, v. 14, n. 1, 2006. p. 203-230.

RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. Padre Serafim Leite (S. J.): um intelectual entre o Brasil e Portugal no século XX. *Tese* (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2012.

SAENGER, Alexandre Von. A palavra na sabedoria banto. In: Queiroz, Sônia (org.). *A tradição viva*. Belo Horizonte: UFMG, 2006, p. 50-65.

SANTOS, Ivanaldo. A linguagem na escolástica medieval. *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, n. 16, 2013. p. 134-155.

SCHIPPER, Mineke. Literatura oral e oralidade escrita. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006 [1989], p. 12-26.

SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano e forma política*. Lisboa: Hugion Editora, 1998 [1923].

SCHMITZ, Egídio Francisco. *Os Jesuítas e a Educação: a filosofia educacional da Companhia de Jesus*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 1994.

SERROTE, João Major. Antroponímia da língua kimbundu em Malanje. *Dissertação* (Mestrado em Terminologia e Gestão da Informação de Especialidade) – Universidade Nova Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2015. 65p. Disponível em: https://run.unl.pt/bitstream/10362/16178/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Jo%C3%A3o_Serrote.pdf. Acesso em 27 out, 2018.

SEVERO, Cristine Gorski. O clamor por justiça: quando o verbo se faz carne. In: A. Butturi-Junior e C. G. Severo (orgs). *Foucault e as linguagens*. Campinas: Pontes Editores, 2018.

_____. A diversidade linguística como questão de governo. *Calidoscópio* (UNISINOS), 2013.

SIMÕES, Julio Eduardo dos Santos Ribeiro Reis. Nós outros: conversão e alteridade em Roberto Nobili. *Tese de Doutorado*. Universidade Federal de Juiz de Fora/Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, 2015. Disponível em <http://bdtd.ibict.br/vufind/>

SILVA, Chantal Luís da. Jogos de poder do ‘padroado’ português e da ‘s. congregazione de propaganda fide’ nos reinos do Kongo e de Angola nos séculos XVII-XVIII. In: *Actas do III Encontro Internacional de História de Angola*. Luanda: Arquivo Nacional de Angola, 2014. p. 481-501.

SIUDIFONYA, Dionísio. Importância das línguas nacionais no estudo histórico de Angola. In: *Actas do III Encontro Internacional de História de Angola*. Luanda: Arquivo Nacional de Angola, 2014. p. 45-58.

STRAUSS, Leo. *Teologia y filosofia: su influencia recíproca*. In: WEIL, Eric & STRAUSS, Leo. *Religión y política*. Trad. esp. Buenos Aires, Hachette, 1987. p. 43-73.

SWEET, James. *Recreating Africa: Religion, Kinship and Culture in the Portuguese World, 1441–1770*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.

TAVARES, Ana Paula; SANTOS, Catarina Madeira. *Africae Monumenta - A apropriação da escrita pelos africanos*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/IICT, 2002.

THORNTON, John. The development of an African Catholic Church in the kingdom of Kongo, 1491-1750. *Journal of African History*, n. 25, 1984, p.147-167.

_____. Legitimacy and Political Power: Queen Njinga, 1624-1663. *The Journal of African History*, v. 32, n. 1, 1991. p. 25-40.

_____. Conquest and Theology. The Jesuits in Angola, 1548–1650. *Journal Of Jesuit Studies*, 1, 2014. p. 245-259.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1984].

UNSETH, Peter. Invention of scripts in West Africa for Ethnic revitalization. In: Joshua Fishman e Ofelia García. *Handbook of Language and Ethnic Identity: The Success-Failure Continuum in Language and Ethnic Identity Efforts (Volume 2)*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

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

_____. *Perfis brasileiros: Antônio Vieira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

VAINFAS, Ronaldo e MELLO E SOUZA, Marina de. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Kongo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XVXVIII. In: *Tempo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense, v.3, n.6, dez/1998., p. 95-118.

VANSINA, Jan. Portuguese vs Kimbundu: Language Use in the Colony of Angola (1575 - c. 1845). *Bulletin des Séances de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer*, vol. 47, 3, 2001. p. 267-281.

_____. A tradição oral e sua metodologia. In: *História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África*. Vol. I. Brasília: Unesco, 2010, p. 139-166.

VIEIRA, Daiana Lucas. As cartas do Dembo Caculo Cacahenda: uma comunicação frequente entre autoridades africanas e portuguesas (1780-1860). *Monografia de Final de Curso de História*. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Nimuendaju e os Guaranti. In: *Nimuendaju, Curt Unkel, As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. Trad. Charlotte Emmerich & Eduardo B. Viveiros de Castro. São Paulo, EDUSP/Hucitec, 1987, xvii-xxxviii.

_____. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Jorge Zahar, 1986.

WINSTON, Kenneth; BANE, Mary Jo. Reflections on the Jesuit Mission to China. *Faculty Research Working Paper Series*, 2010. Disponível em <https://dash.harvard.edu/handle/1/445415>.

ZERÓN, Carlos Alberto de Moura R.; GONZÁLES, Rafael Ruiz. La fuerza de la costumbre em la capitania de São Paulo. In: Chinchilla, Perla; Romano, Antonella (orgs.), 2008.

ZIMMERMAN, Klaus; BIRTE Kellemeier-Rehbein (orgs.) *Colonialism and missionary Linguistics*. Berlin/ München/Boston: Mouton de Gruyter, 2015.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZWARTJES, Otto; ALTMAN, Cristina (Orgs.). *Missionary Linguistics III/ Lingüística Misionera II: Orthography and Phonology*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, v. 109, 2005.

ZWARTJES, Otto. *Portuguese Missionary Grammars in Asia, Africa and Brazil, 1550-1800*. Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins, 2011.

FONTES DOCUMENTAIS

ÁLVARES, Manuel. *De institutione grammatica libri tres*. Lisboa: João Barreiro. Ed. fac-similar: [s.l.] Junta Geral do Distrito Autónomo de Funchal, 1974 [1572]. Disponível em:
<http://www.scribd.com/doc/13567062/1572gramatica-latina>. Acesso em 15 de agosto de 2018.

ANDREONI, João Antônio. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Rio de Janeiro: Typ. Imp. e Const. de J. Villeneuve e Ca., 1837.

ANCHIETA, José de. *Diálogo da Fé*. São Paulo: Loyola, 1988.

ANGUIANO, Padre Mateo de. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1957 -
https://archive.org/stream/misionescapuchin00angu/misionescapuchin00angu_djvu.txt

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1982 [1711].

AQUINO, Tomás de. *Summa Theologica*. Disponível em
<http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>.

ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo Brasilico da Doutrina Christã, com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes*. Emendado pelo Padre Bartolomeu de Leão. Lisboa: Miguel Deslandes, 1686. Disponível em <https://archive.org/details/catecismobrasili00ara>

AYALA, D. Ignacio Lopez. *El sacrossanto y ecuménico concilio de trento*. Traduzido para o castelhano por D. Ignacio Lopez Ayala. Paris: Libreria de Rosa Y Bouret, 1857. Disponível em
 <<https://play.google.com/books/reader?id=jxocZGgtQPcC&hl=pt-BR&printsec=frontcover&pg=GBS.PP1>> Acesso em 20 de junho de 2017.

BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos* (livro brasileiro de 1700) (Estudo preliminar) Pedro de Alcântara Figueira; Claudinei M.M. Mendes. São Paulo: Grijalbo, 1977.

Disponível em

<http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Jesuitico/artigo_001.html> Acesso em 10 de fev. de 2016.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BRÁSIO, António. *Monumenta missionaria africana. África Ocidental*, série 1, 15 vols., Lisboa, 1952-1988. Disponível em <https://archive.org/details/monumentamission02bras>

BRAZ, Affonso. Carta de Affonso Braz mandada do Porto do Espirito Santo do anno de 1551. In: *Cartas avulsas, 1550-1568 / Azpilcueta Navarro e outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP. 1998.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Leite & Cia, 1925.

CATECISMO ROMANO. *Nova Versão Portuguesa Baseada na edição autêntica de 1566*. Traduzido por Frei Leopoldo Pires Martins. Anápolis/Goiás: Serviço de Animação Eucarístico Mariano, s/d.

CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Documento disponível no acervo digital de *Documenta Catholica Omnia*, em <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1491-1556_Ignatius_Loyola_Constituciones_de_la_Compania_de_Jesus_E_S.pdf> Acesso em 20 de junho de 2017.

DANIEL, João. *Tesouro Descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976 (1757-1758). Disponível em <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/anais/anais_095_1975-1976_01.pdf> Acesso em 25 de junho de 2017.

DIAS, Pedro. *Arte de grammatica da lingua de Angola*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1697.

_____. *Arte de grammatica da lingua de Angola*. In: ROSA, Maria Carlota, 2013.

DICCIONARIO DA LINGUA GERAL DO BRASIL, que se falla em todas as villas, lugares, e aldeas deste vastissimo Estado, 1771. [Autor anônimo]. Catálogo de manuscritos [da Biblioteca da Universidade]. Disponível em https://digitalis-dsp.uc.pt/bg3/UCBG-Ms-81/UCBG-Ms-81_item1/index.html. Acesso em 29 out. 2018.

DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS / Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário (1755-1757). Disponível em https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm.

ESTÊVÃO, Tomás. Arte da lingua canarim composta pelo Padre Thomas Esteuão da Companhia de Jesus & accrescentada pello Padre Diogo Ribeiro da mesma Companhia. E nouamente reuista. & emendada por outros quatro Padres da mesma Companhia. Rachol: Collegio de S. Ignacio, 1640.

GUERREIRO, Fernão, S.J. 1550-1617. Relação anual das coisas que fizeram os Padres da Companhia de Jesus nas suas Missões do Japão, China, Cataio... nos anos de 1600 a 1609 e do processo da conversão e cristandade daquelas partes; tiradas das cartas que os missionários de lá escreveram. Edição dirigida e prefaciada por Arthur Viegas, vol. 1, 2 e 3. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930-1942.

HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo. *Catálogo de las lenguas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Madrid: Biblioteca Nacional, 2008 [1802]. Disponível em www.cervantesvirtual.com. Acesso em 15 de agosto de 2018.

LAS CASAS, Frei Bartolomeu. *Único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. São Paulo: Paulos, 2005.

LOYOLA, Inácio de. *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Disponível em http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1491-1556,_Ignatius_Loyola,_Constituciones_de_la_Compania_de_Jesus,_E_S.pdf. Acesso em 18 de fev, de 2016.

_____. *Exercícios Espirituais*. Edições Loyola, São Paulo, 1990. Disponível em < https://es.wikisource.org/wiki/Ejercicios_espirituales > Acesso em 25 de junho de 2017.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de; SAMPAIO, Teodoro. 7^a *Conferencia para o Tricentenário de Anchieta*. Assumpto: Anchieta, as raças e linguas indígenas. São Paulo: Typographia a Vapor Carlos Gerke & Cia, 1897. Disponível em <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4978>.

MAMIANI, Ludovico Vincenzo. *Arte de grammatica da lingua brasilica da Naçam kiriri*. Lisboa: Miguel Deslandes, 1699.

NAVARRO, João Azpilcueta Navarro. Carta do padre João Azpilcueta Navarro da cidade do Salvador do anno de 1551. In: *Cartas avulsas, 1550-1568 / Azpilcueta Navarro e outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP. 1998.

NÓBREGA, Manuel da; HANSEN, João Adolfo. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. Recife: MEC/Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2010 [1556-1557].

PEIXOTO, Antonio. *Obra nova da língua geral de mina (1731/1741)*. Publicado e apresentado por Luís Silveira. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1944. Disponível em <http://purl.pt/16608/3/#/1>

PIRES, Antonio. Carta que o padre Antonio Pires escreveu do Brasil, da capitania de Pernambuco, aos irmãos da Companhia, de 2 de agosto de 1551. In: *Cartas avulsas, 1550-1568 / Azpilcueta Navarro e outros*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP. 1998.

RATIO STUDIORUM. O Método Pedagógico dos Jesuítas. In: HISTEDBR - Grupo de Estudos e Pesquisas História, Sociedade e Educação no Brasil. [Digitação elaborada por Luciana Aparecida da Silva]. Disponível em: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/1_Je_suitico/ratio%20studiorum.htm. Acesso em 18 de fev. de 2016.

REGIMENTO & LEYS SOBRE AS MISSOENS DO ESTADO DO MARANHAÕ, & PARÀ, & SOBRE A LIBERDADE DOS INDIOS. Lisboa: Oficina de Antonio Menescal, 1724. Disponível em <http://www.etnolinguistica.org/biblio:regimento-1724>.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *O Etíope Resgatado Empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*. Manuel Ribeiro Rocha, Jean Marcel Carvalho França, Ricardo Alexandre Ferreira (Orgs.) São Paulo: editora da UNESP, 2005 [1758].

RUIZ DE MONTTOYA, A. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape, 1892 [1640]. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús. Disponível em:

<https://archive.org/stream/conquistaespiri00montgoog#page/n11/search/lengua>

_____. *Tesoro de la lengua guarani*. Leipzig: Oficina y Funderia de W. Drugulin, 1639 [1839]. Disponível em

<https://archive.org/details/tesorodelalengua00ruiz>

SACROSANCTUM CONCILIUM, 4 de dezembro de 1963. Documento disponível no *Portal digital do Vaticano*

<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_po.html> Acesso em 24 de junho de 2017.

SAMPAIO, Theodoro. O Tupi na Geographia Nacional. Memoria lida no *Instituto Historico e Geographico de S. Paulo*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901. Disponível em <

<http://www.etnolinguistica.org/biblio:sampaio-1901-tupi>> Acesso em 10 de junho de 2017.

VASCONCELLOS, Simão de. *Noticias curiosas, e necessarias das cousas do Brasil*. Lisboa: Officina de Ioam de Costa, 1668. Disponível em <https://archive.org/details/noticiascuriosas00vasc>

_____. *Chronica da Companhia de Jesu do estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo*: Em que se trata da entrada da Companhia de Jesu nas partes do Brasil. Lisboa: A.J. Fernandes Lopes, 1663. Disponível em

<https://archive.org/details/chronicadacompan01vasc>

VIDE, d. Sebastião Monteiro da. *As Constituições do Arcebispo da Bahia de 1707*. São Paulo: Typographia de Antonio Louzada Antunes, 1853.

VIERA, Antônio Padre. *Sermão da Sexagésima*. Edição de Referência: Sermões Escolhidos. São Paulo: Edameris, 1965. Texto-base digitalizado por NUPILL - Núcleo de Pesquisas em Informática, Literatura e Lingüística. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000034.pdf>

_____. *Sermão da Epifania*. Edição de Referência: Sermões, Padre Antônio Vieira, Erechim: Edelbra, 1998 (1622). Texto-base digitalizado por NUPILL - Núcleo de Pesquisas em Informática, Literatura e Lingüística. Disponível em <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=49782>

_____. *Maria Rosa Mística: sermões III, XIV, XX, XXII*. Edição de referência: Sermões, Padre Antônio Vieira. Erechim: Edelbra, 1998 (1686-1688). Texto-base digitalizado por NUPILL - Núcleo de Pesquisas em Informática, Literatura e Lingüística. Disponível em <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=midias&id=144104>

_____. *Sermão do Espírito Santo*. Edição de Referência: Sermões, Padre Antônio Vieira. Erechim: Edelbra, 1998 (1657). Disponível em <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=midias&id=144104>

VON MARTIUS, Karl Friedrich. *Glossaria Linguarum Brasiliensium*. Erlangen, Druck von Junge; Sohn, 1863.

_____; RODRIGUES, José Honório. Como se deve escrever a História do Brasil. *Revista de Historia de América*, 42 (Dec., 1956), p. 433-458.

WICKI, S. J. Joseph. *Monumenta Historica Societatis Iesu*, 1954. Disponível em <http://memoria-africa.ua.pt/Library/DocumentaIndica.aspx>.

ACERVOS CONSULTADOS

ARQUIVO HISTÓRICO ULTRAMARINO. Disponível em:
<http://www2.iict.pt/?idc=82>

ARQUIVO DO VATICANO. Acervo online. Disponível em:
http://www.vatican.va/archive/index_po.htm

BANCO DE DADOS DO TRÁFICO TRANSATLÂNTICO DE
ESCRAVOS. Disponível em <http://www.slavevoyages.org/>

BIBLIOTECA DIGITAL CURT NIMUENDAJÚ. Línguas e culturas
indígenas sul-americanas. Disponível em:
<http://www.etnolinguistica.org/>

BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL. Acervo digital.
Disponível em <http://www.bnportugal.pt/>

BIBLIOTECA NACIONAL DO BRASIL. Acervo digital. Disponível
em <https://www.bn.gov.br/explore/acervos>

BIBLIOTECA VIRTUAL MIGUEL DE CERVANTES. Disponível em:
www.cervantesvirtual.com

BRASILIANA ELETRÔNICA – UFRJ. Disponível em:
<http://www.brasiliana.com.br/>

DIALNET. Portal de difusão da produção científica hispânica.
Disponível em <https://dialnet.unirioja.es/>

INTERNET ARCHIVE. Digital library of Internet sites and other
cultural artifacts in digital form. Disponível em <https://archive.org/>

LITERATURA DIGITAL. Acervo de obras literárias. Disponível em:
<https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/>

MEMORIAL JESUÍTA. Unisinos: Biblioteca da Unisinos. São
Leopoldo. Disponível em: <http://www.unisinos.br/obras-raras/>

OBRAS MISSIONÁRIAS PONTIFÍCIAS. Disponível em:
<http://www.ppoomm.va/index.php?chLang=PT&opera=HOME>

THE PROPAGANDA FIDE HISTORICAL ARCHIEVES. Disponível em:
<http://www.archivistoricopropaganda.va/content/archivistoricopropaganda/fide/en.html>