



**INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA**

JOÃO BATISTA DE CASTRO JÚNIOR

**LÍNGUA PORTUGUESA, LÍNGUA TUPI E LÍNGUA GERAL:
JESUÍTAS, COLONOS E ÍNDIOS EM SÃO PAULO DE PIRATININGA:
O QUE ENTENDIAM, O QUE PRATICAVAM, O QUE
CONVERSAVAM.**

Salvador

2011

JOÃO BATISTA DE CASTRO JÚNIOR

**LÍNGUA PORTUGUESA, LÍNGUA TUPI E LÍNGUA GERAL:
JESUÍTAS, COLONOS E ÍNDIOS EM SÃO PAULO DE PIRATININGA:
O QUE ENTENDIAM, O QUE PRATICAVAM, O QUE
CONVERSAVAM.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Doutor em Letras.

Orientadora: Prof^a. DR^a. Teresa Leal Gonçalves Pereira.

Área de concentração: Linguística Histórica.

Salvador

2011

Sistema de Bibliotecas - UFBA

Castro Júnior, João Batista de.

Língua portuguesa, língua tupi e língua geral : jesuítas, colonos e índios em São Paulo de Piratininga : o que entediavam, o que praticavam, o que conversavam / João Batista de Castro Júnior. - 2011.

399 f.

Orientadora: Profª Drª Teresa Leal Gonçalves Pereira.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2011.

1. Língua portuguesa - Aspectos sociais - São Paulo. 2. Língua tupi-guarani - Aspectos sociais - São Paulo. 3. Linguística histórica. 4. Colonização - São Paulo - História.
5. Jesuítas - São Paulo - História. I. Pereira, Teresa Leal Gonçalves. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 469.798

CDU - 811.134.3'27

RESUMO

Esta pesquisa detém-se na sócio-história linguística do português e do tupi na Vila de São Paulo do século XVI, pondo em destaque os papéis políticos, religiosos e individuais que entraram na formação da língua geral no século seguinte. A investigação lança mão de recursos de várias disciplinas da Linguística em articulação com achados e estudos historiográficos sobre condicionantes sociais atuantes nos processos languageiros que nessa Vila tiveram lugar, procurando tornar nítida a perspectiva jesuítica, a dos colonos e a das autoridades na colonização portuguesa do Brasil.

Palavras-chave: Língua portuguesa. Língua tupi. Língua geral. Vila de São Paulo.

ABSTRACT

This research focuses on the socio-linguistic history of Portuguese and Tupi in the village of São Paulo in the sixteenth century, highlighting political, religious and individual roles that entered the constitution of the *língua geral* in the next century. The research makes use of resources from various disciplines of linguistics in conjunction with historiographic findings and studies related to social determinants actuating on linguistic active processes that took place in that Village, trying to make clear the approaches of the Jesuits, settlers and authorities in the Portuguese colonization of Brazil.

Key-words: Portuguese language. Tupi language. General language. São Paulo Village.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACSA	Actas da Câmara de Santo André da Borda do Campo
ACSP	Atas da Câmara de São Paulo
ABN	Anais da Biblioteca Nacional
CA	Cartas Avulsas
CCAP	Cartas, Correspondência Ativa e Passiva de José de Anchieta
DHA	Documentos para a História do Açúcar
DELP	Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa
DI	Documentos Interessantes para a História e Costumes de São Paulo
DRMS	Documentos Relativos a Mem de Sá.
HCJB	História da Companhia de Jesus no Brasil
HCPB	História da Colonização Portuguesa do Brasil
<i>MB</i>	<i>Monumenta Brasiliae</i>
<i>PLMH</i>	<i>Pauliceae Lusitana Monumenta Historica</i>
<i>REW</i>	<i>Romanisches Etymologisches Wörterbuch</i>
RGC	Registro Geral da Câmara
RIHGB	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
RIHGSP	Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo
RL	Revista Lusitana
TH	Textos Históricos
VLB	Vocabulário na Língua Brasileira

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 ESTRUTURAS SOCIAIS, ESTRUTURAS LINGUÍSTICAS E SÓCIO- HISTÓRIA DA LÍNGUA	16
1.2 LÍNGUA TUPI E LÍNGUA GERAL	21
1.3 FERRAMENTAL TEÓRICO E PRÁTICO DA HISTÓRIA SOCIAL LINGUÍSTICA NA INVESTIGAÇÃO DA LÍNGUA TUPI E DA LÍNGUA GERAL	28
1.4 VISÃO ESQUEMÁTICA DA PESQUISA	34
2 LÍNGUA DA COSTA: LOGUS DE AMORES, VELEIDADES E DISSENSÕES	36
2.1 O <i>DÉBUT</i> DA LÍNGUA PORTUGUESA NO BRASIL	55
OS <i>PROTOLÍNGUAS</i>	65
2.2 A DISPUTA POR UM BOM LÍNGUA: A HABILIDADE DOS PORTUGUESES	68
2.4. OS <i>TRUCHEMENTS</i> E O PLANO FRANCÊS DE COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA	84
3 JESUÍTAS E A LÍNGUA TUPI: BUSCA POR UM MÉTODO PARA A AÇÃO MISSIONÁRIA. A PRIMEIRA TRADUÇÃO TUPI DE ORAÇÕES E DOCTRINA	96
3.1 A PRIMAZIA JESUÍTICA NA FORMAÇÃO DE LÍNGUAS E INTÉRPRETES MISSIONÁRIOS	96
3.2 A CIÊNCIA MAIS NECESSÁRIA	102
3.3 AS MÚLTIPLAS PERSPECTIVAS DE DOMÍNIO TUPI ENTRE OS INACIANOS	110
3.4 ESTORVO NO MISSIONAMENTO: A SEDUÇÃO DOS LÍNGUAS DISPONÍVEIS PELO LUCRO DO ESCRAVISMO INDÍGENA	113
3.5 O VERBO <i>ENTENDER</i> COMO CHAVE DE ACESSO INDICIÁRIO AOS NÍVEIS DE DOMÍNIO DA LÍNGUA TUPI	117
4 UM AUTOR PARA UMA ARTE DA LÍNGUA TUPI	126
4.1 A INFLUÊNCIA LUSÓFONA EM ANCHIETA: LÍNGUA E CULTURA PORTUGUESAS NAS CANÁRIAS	128

4.2 A ESCRITURA LATINA DA <i>ARTE</i>	136
4.3 O LATINISMO NA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL.....	141
5 LÍNGUA, CONVERSAÇÃO, CONVERSÃO	148
5.1 TESTANDO VALÊNCIAS PELA JUVENTUDE DO APRENDIZ.....	153
5.2 A LUSOFONIA DA AÇÃO EDUCADORA DOS JESUÍTAS	157
6 A LÍNGUA NA VIDA COMERCIAL PORTUGUESA DO	
SÉC. XVI	160
6.1 LATIM: MÉTODO PARA APRENDER PORTUGUÊS?	168
6.2 A VITALIDADE LUSOFÔNICA DE UM CÍRCULO ARISTOCRÁTICO	
DESLATINIZADO	170
6.3 LUSOFONIA, <i>LATINE LOQUERE!</i> E DIPLOMACIA.....	178
6.4 UMA NOVA LÍNGUA PARA UM NOVO IMPÉRIO	
TALASSOCRÁTICO.....	179
6.5 “DÁ AO DEMO ESSE LATIM!”. EM CENA: A LUSOFONIA DO	
FUNDADOR DO TEATRO PORTUGUÊS	183
6.6 O LETRAMENTO DE CLÉRIGOS SECULARES E REGULARES: OS.....	
JESUÍTAS	185
6.7 JURISTAS: LATINOS DE CERA E CONTRIBUTO À LUSOFONIA	
ESCRITA.....	189
7 PEDAGOGIA LUSOFÔNICA NO ULTRAMAR	195
7.1 A RECLUSÃO DOMÉSTICA FEMININA.....	199
7.2 O ELEMENTO ESPANHOL EM PORTUGAL E NO BRASIL	201
8 A PEDAGOGIA JESUÍTICA NO BRASIL. A AUSÊNCIA DE JOÃO DE	
BARROS	224
8.1 A FORÇA LUSOFÔNICA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO	233
8.2 BILINGUISMO MAMELUCO	238
8.3 OS MAMELUCOS E SUA LÍNGUA	255
8.4 O VALIOSO SABER LINGUÍSTICO DOS MAMELUCOS	259
8.5 A LÍNGUA DE PORTUGUESES, ÍNDIOS E MAMELUCOS NA VIDA	
INSTITUCIONALIZADA DE SÃO PAULO	262
9 CONTATOS PROFANOS E RELIGIOSOS COM O INDÍGENA	265
9.1 A LÍNGUA PORTUGUESA NO EMBATE RELIGIOSO ENTRE	
JESUÍTAS E XAMÃS	265

9.2 A ABORDAGEM DOS COLONOS E AUTORIDADES PAULISTAS...	271
9.3 A CRESCENTE PRESENÇA EUROPEIA E A LÍNGUA TUPI EM SÃO VICENTE	273
9.4 LÍNGUA PORTUGUESA, LÍNGUA TUPI E LÍNGUAS JÊS EM SÃO PAULO: A CAMINHO DA LÍNGUA GERAL	276
9.5 A LÍNGUA GERAL	285
9.6 PRIMÍCIAS LUSOFÔNICAS GENERALIZADAS	291
10 A COMUNICAÇÃO NOS ALDEAMENTOS	302
10.1 GUAIANASES, MAROMOMINS E IBIRAJARAS	307
10.2 CONVIVÊNCIA E LÍNGUA DOS JÊS ESCRAVIZADOS EM SÃO PAULO: A VIA TUPI	313
10.3 A DIFÍCIL ACOMODAÇÃO DE DIFERENTES POVOS ÍNDIOS NOS ALDEAMENTOS	328
10.4 DESINTEGRAÇÃO CULTURAL, LÍNGUA GERAL E LUSOFONIZAÇÃO.....	329
CONCLUSÃO.....	339
REFERÊNCIAS	344

1 INTRODUÇÃO

“Dizem mais que esta *Maíra Tupã* dividiu entre eles as línguas para que tivessem guerra com os Tapuias”: assim é enformada a mitologia dos índios de língua tupi para a babelização, na descrição que à sua época fornece o jesuíta Jácome Monteiro na *Relação da província do Brasil*, publicada em 1610 (HCJB, VIII, 365).

A singeleza do trecho mal esconde a poliedria desse tipo de fenômeno, que, para ser esquadrinhado mesmo na sua morfologia linguística, exige a articulação de vários saberes, preponderantemente na dimensão diacrônica, como constituintes daquilo que Rosa Virgínia Mattos e Silva denomina de “história social linguística” (2001: 275 e 2004: 54 e 58), cuja elaboração é comandada pelo reconhecimento de que seus pesquisadores passam a operar em campo “fundado na história social do Brasil (...), em que o historiador da língua estará mais próximo do historiador *tout court*” (2004: 59)¹. Nesse caso, as investigações de sócio-história linguística, ainda segundo ela, têm de estar “ancilares à historiografia sobre o Brasil, palmilhando, certamente, os caminhos da *ars interpretandi*” (*op.cit.*, p. 54).

A Linguística nesse terreno pode, entretanto, ser tida um pouco acima da condição de mera *ancilla*, a não ser quando seu pesquisador se abalance a fazer trabalho de historiador. Mas aí se torna passível de palmatoada semelhante àquela pespegada em Otoniel Mota, que, saindo totalmente dos domínios linguísticos, ensaiara etnografia histórica de modo muito assertivo: “certezas de gramático: rígidas, inabaláveis, agressivas” (1978b:110), criticou Sérgio Buarque de Holanda em artigo intitulado um tanto desfocadamente de *Gramática e História*, recomendando que Mota seguisse os caminhos trilhados por Leite de Vasconcelos, filólogo-linguista e etnógrafo português.

Em sentido inverso, não é infrequente apanhar historiadores em desconcertante desjeito no trato com informações linguísticas, seja por desatenção, seja por falta de maior dosagem investigatória que não possa ser fornecida nos domínios historiográficos. São numerosos os casos. Um deles, apenas ilustrativamente, pode ser pinçado da obra do prestigiado brazilianista norte-americano Stuart B. Schwartz, lançada no Brasil com o título *Segredos Internos* (1988), em que, instalado metodologicamente na história quantitativa e econômica, escrutou a economia açucareira baiana, mas com visível dificuldade em medir o valor social e econômico do língua e da língua na realidade dos engenhos, além de ter feito associações infundadas no terreno da etnografia linguístico-histórica, quando, por exemplo,

¹ Tb., Groppi (2001:373).

defrontado com o Livro de Contas do engenho Sergipe, na Bahia, elaborado entre 1574-1578, viu contabilizada uma relação de pagamentos despendidos com índios, tendo a um deles dado a interpretação de que “frases do tipo ‘pela língua que não é cristão’ indicam que os portugueses estavam inseguros com relação ao tronco linguístico” (2005[1988]:60). Laborou em equívoco. Normalizando-se a ortografia, vê-se que cuida o trecho somente de registro em que se grafa o nome indígena do nativo “pela língua [tupi], [por] que não é cristão” (*DHA*, III, 92), ou seja, não era batizado, ao contrário dos demais com prenomes portugueses, o que tem grande importância em outra dimensão: a da aculturação e do contato linguísticos.

Essa tematização emergente de documento colonial tem suscitado o estímulo de ligações para além do diálogo com a História Social *stricto sensu*, fomentando dimensões “numa perspectiva antropológica ou numa perspectiva da chamada *nova história*, que não se reporta apenas aos grandes acontecimentos, mas a evidências de vários aspectos do cotidiano dos diversificados agentes da História”, escreve Mattos e Silva (2001: 277). Autoridade na Nova História, Ronaldo Vainfas salienta que seus pesquisadores “não recusam, pelo contrário, a aproximação com a antropologia e demais ciências humanas, admitem a longa duração e não rejeitam os temas das mentalidades e do cotidiano” (2002: 56).

No que toca à Antropologia, é uma das propostas de articulação mais antigas. A partir sobretudo da segunda década do século XX, Edward Sapir foi quem mais incentivou esse convívio e, incomodado pelo formalismo que ia tomando conta da Linguística, que não demorará a ser algo matematizante com Zelig Harris, foi bater às portas da cidadela em que se entrincheiravam os linguistas para escrever que eles “are often accused, and accused justly, of failure to look beyond pretty patterns of their subject matter”, o que o fez dizer incisivamente que “whether they like it or not they must become increasingly concerned with the many anthropological, sociological, and psychological problems which invade the field of language” (1929:214)². Nesse estádio, parecia a Antropologia disposta a renunciar ao projeto de reinventar a roda no terreno linguístico, com o qual acenara Bronislaw Malinowski após sua experiência de 19 meses, na segunda década do século XX, com os habitantes das Ilhas Trobriand, considerada fundante da escola funcionalista da Antropologia Social, mas cujas observações empíricas tiveram irrazoável pretensão novidadeira em relação a significados³, terminando por firmar peculiar orientação de metodologia na pesquisa linguística, entre

² V. Palmer (1996:10-18) sobre linha de orientação de Boas, Sapir e Whorf na antropologia linguística.

³ V. crítica e contraexemplos dados por Mattoso Camara Jr. (1965:93-96).

antropólogos, que via de regra deixou de lado fatos relativos a estrutura, sistema fonético/fonológico e mudança das línguas dos povos estudados⁴.

Já quanto à sua própria relação com a História, depois de divórcio aparentemente inconciliável na esteira do que pregava Radcliffe-Brown⁵, centralizando seu foco no trabalho de prolongada observação participativa em campo e uso de informantes, a *ciência* antropológica passou também a se ocupar do passado, abrigando-se na *etno-história*, “o antropologia social con profundidad temporal y enfoque diacrónico”, pondera Alfredo Jiménez Núñez (1997:25), da Universidade de Sevilha, que entende “por fuentes etnohistóricas las mismas que utiliza el historiador” (p.33), afastando a ideia de que “el etnohistoriador que trabajaba con documentos de archivo no podía elaborar una *etnografía*” (p.30).

Contemporaneamente, se o diálogo da Antropologia com a Linguística é fecundo, inclusive por abrigar, em suas publicações, estudos linguísticos descritivos e classificatórios, o mesmo não se pode dizer quanto à Antropologia Histórica. A História Social Linguística (HSL), em especial, lhe é uma quase ilustre desconhecida, talvez até porque ambas, sobretudo esta, andem ainda se debatendo em busca de cidadania acadêmica. Mas, no fundo, a invisibilidade da HSL tem uma quota-parte de responsabilidade imputável à própria Linguística no século XX, pois as palavras de Ferdinand de Saussure de que “notre définition de la langue suppose que nous en écartons tout ce qui est étranger à son organisme, à son système, en un mot tout ce qu’on désigne par le terme de ‘linguistique externe’” (1969[1906]:40), foram erigidas à condição de uma espécie *lingua gratia linguae*. Como resultado, os estudos linguísticos passarão a partir de então a ser orientados “para o sincrônico e para as abstrações do sistema/estrutura e, em seguida, da *grammar*, no sentido chomskiano” (2009), lembra Mattos e Silva.

A gramática gerativa, sobretudo, produziu – e se põe fecundamente a refazê-los de tempos em tempos – sofisticados modelos de análise linguística. Ajudada ainda por seu apelo biólogo que sugere base neurofisiológica comum para a fala, goza de alto poder de sedução, ainda maior que o do estruturalismo saussuriano. Por este, a Antropologia de Lévi-Strauss e o modelo de pesquisa histórica do Foucault de *Les mots et les choses* (1966), por exemplo, tinham se modelado analogicamente, com adaptações. Já sob o pálio do gerativismo guiado pela matematização de Noam Chomsky, a Linguística parece se mostrar aos *extranei* um

⁴ V. Mattoso Camara Jr. (1965:121-124).

⁵ V. esclarecedoras abordagens em Maria Regina Celestino de Almeida (2003: 26-34) e Lilia Moritz Schwarcz (2005: 119-135).

curioso moto-contínuo, que reutiliza indefinidamente a energia produzida por suas próprias movimentações investigatórias. Na base de sua equação, falta o tempo como variável, que é nuclear para historiadores, mas que, hipnotizados pelo *status* autodeclarado de *regina scientiarum* com que se admirava a Linguística no espelho até pelo menos o segundo terço do século XX – pois só assim pode ser enquadrada a veleidade de “paradigma da ciência humana”, na pose de Osvald Ducrot em 1966, *apud* Robin (1977:17) –, passaram a se debater nas malhas do credo estruturalista, discutindo, muitas vezes improficuamente, como incorporar seus modelos e métodos.

O conseqüente mais tangível foi ficarem cegos – ou surdos – à Linguística Histórica, gênero de que é espécie a HSL, quase que a assimilando a um *corpus alienum*, como se pode ver da crítica da historiadora e socióloga Régine Robin disparada contra Lucien Febvre, em cujos estudos “a Linguística, à qual fazem alusão ou referência, é uma *linguística pré-estrutural*, uma *linguística histórica*” (1977:72), o que a fez ver nisso “qualquer coisa de perturbador” (*ib.*), descurando que a parte mais articulada entre língua e cultura é o léxico, o qual, por isso mesmo, está fortemente sujeito tanto a flutuações no tempo quanto a congelamento semântico. Uma abordagem sincrônica e sistemática do passado nesse particular quase nada ajudaria em comparação à fecundidade da histórico-diacrônica, pois, “en ningún otro dominio de la cultura sobrevive el pasado tanto como en la lengua”, leciona Eugenio Coseriu (1991[1966]:51). Febvre, ainda citado por Robin, na afirmação de que “urge a cooperação dos filólogos” (*op.cit.*, p.71), agia com bem mais largueza do que foi capaz de ver sua compatriota, por não se deixar ficar atolado nas dificuldades de transporte de modelos sincrônicos. A Filologia, como salienta Mattos e Silva, “além de desenvolver métodos e técnicas destinados a recuperar a forma original dos textos que sobreviveram, reuniu uma enorme massa de conhecimentos linguísticos e históricos necessários para a sua compreensão” (2009).

De um modo geral, a visão que historiadores têm da Linguística tem sido ditada por sintaxe, distribuição e quantitativismo, nada que se projete para além dos níveis da sentença. Presos a isso, “via de regra, prestam pouquíssima atenção às maneiras de falar dos povos sobre os quais escrevem”, admite um notável historiador, o marxista Victor Gordon Kiernan (1993:259), muito embora haja “uma multidão de vocábulos, locuções, de torneios, todos carregados de história e que são, todos, lugares de memória”, lembra o linguista francês Robert Martin (2003: 137).

Da Antropologia Histórica não se pode dizer que tenha avançado muito a esse respeito, inclusive em assunto que lhe interessa de perto, o da história das línguas indígenas.

Aí com muita nitidez se mostra a falta que faz a Linguística no banquete de signos interdisciplinares, o que pode ser medido pela ausência de vitalidade no trato linguageiro de certas investigações. Exemplo eloquente tem-se quanto aos estudos do linguista Aryon Dall’Igna Rodrigues, que são, de longe, o melhor que tem sido produzido em décadas no terreno descritivo, considerado muito árido por historiadores atuais⁶ e menos por antropólogos. Alguns destes últimos acompanham com interesse estudos conexos, como as teorias que cercam o centro de dispersão dos povos Tupis e suas rotas de expansão, tema sobre o qual Rodrigues tem relevante contraproposta linguística (1964 e 2000). Seus estudos sócio-históricos e classificatórios (inclusive como recopilação de outros autores) de línguas indígenas são também fundamentais (*inter alia*: 1986, 1996 e 2006), a começar da distinção basilar entre língua tupi e língua geral. Mas é quase inútil procurá-los nos trabalhos históricos⁷ e de Antropologia Histórica⁸ no Brasil, embora se saiba que “a questão da língua” oferece “pista para apurar os complexos processos sociais”, escreve o historiador e professor titular de Antropologia da Unicamp, John Manuel Monteiro (2005[1994]:164), que em contrapartida reclama que a “língua geral” tem sido “pouco estudada” (*ib.*)

Certamente o tem sido pela ausência de estudos complexivos, pois as antigas línguas tupi e geral não podem ser estudadas na unidimensionalidade de linguistas, ou de historiadores ou de antropólogos. Aboletados exclusivamente em suas respectivas trincheiras, esses pesquisadores tendem a cunhar inferências que pecam pela falta de busca metódica da totalidade do objeto, quando, em sentido inverso, se fossem estabelecidas conexões sinápticas, a rede de recepção dos textos implicados se tornaria mais profícua.

Três exemplos dão pelo menos uma ideia geral do que se vem de dizer sobre a vantagem de serem estabelecidas tais conexões: a antrópologa Cristina Pompa, no seu merecidamente premiado trabalho *A religião como tradução* (2003), ao cuidar da elaboração da *Arte* e do *Vocabulário* quinhentistas, asseverou que “a *Língua geral mais usada na costa do Brasil* é, portanto, já uma língua híbrida, colonial, instrumento de uma comunicação que, tirando vocábulos de um polo e estrutura sintática de outro, não deixou inalterados nem um nem outro” (p. 86). Há uma linha de equívocos nesse trecho: a língua a que se refere não é a *geral*, assunto que será melhor explorado adiante, nem sua primeira gramatificação sofreu com hibridez sintática e lexical. Tal distorção funda-se na falta de familiaridade com o

⁶ Cf. elogio a Capistrano de Abreu, pelo estudo sobre a língua dos Kaxinawá, feito por Aryon Rodrigues (1972[1961]: 54-55) e Mattoso Camara Jr. (1965:115-117).

⁷ Exceção a isso pode ser encontrada na referência a dois deles feita por Maria Celestino de Almeida (2003).

⁸ É o caso de Pompa, que se bate com certas classificações (2003, esp. 235-239) e termina por citar o trabalho do antropólogo estadunidense Greg Urban (1992), familiarizado com pesquisas linguísticas. Da leitura de Urban se percebe que o Rodrigues a que remete (p. 89 e 94) é justamente Aryon.

problema linguístico de acesso ao tupi ao falante europeu em geral. Adotada, tende a esbarrar em contradições, a exemplo do desinteresse dos novos missionários e da tentativa de retê-los no âmbito da catequese através de uma política lusofônica.

Por outro lado, do interior da Análise de Discurso, o linguista Luiz Borges, depois de dizer que “atuando segundo os sentidos da colonização, a política da língua geral (*sic*) acarretou, por sua vez, a tupinização da colônia” (2001:202), se pôs a afirmar que a institucionalização do tupi se deu para evitar “heterogeneidade na interpretação dos textos sagrados” (p. 204), como se índios monolíngues e pré-letrados pudessem travar discussões de hermenêutica teológica ou que colonos línguas a serviço do escravismo, renhidos adversários da empresa jesuítica, quisessem fazê-lo. Aqui, o problema é falta de intimidade com os fatos históricos e etnográficos. É por isso que Serafim da Silva Neto, notável filólogo e investigador, autor de obras de consulta obrigatória sobre a história da língua portuguesa no Brasil, atinando com a insuficiência de um modelo exclusivamente linguístico de análise histórica, escreveu que “só com o desenvolvimento dessa quase inexplorada disciplina [Etnografia] é que se irá lançando luz nos fatos pertinentes à nossa linguagem” (1963:11)⁹.

No âmbito historiográfico, José Honório Rodrigues, conceituado historiador brasileiro, desenvolveu a seu turno a tese da “vitória” da língua portuguesa (1985), baseada na afirmada supremacia militar, política e econômica do colonizador (p.43), interpretação que Mattos e Silva considera simplificadora (2004:38). Além de tropeçar em informações históricas, que serão logo mais apontadas, Rodrigues deixou de lado o interior das culturas indígenas em suas interrelações adaptativas com o colonizador, mostrando pouca argúcia de investigação antropológica e linguístico-histórica.

Esse panorama reafirma o diálogo interdisciplinar a ser encetado pela HSL, obrigada então a não se adstringir a mudanças linguísticas no tempo, pondo-se a prestar atenção também ao cotidiano, valores e crenças das populações envolvidas e, de certo modo, aos sentidos interdiscursivos de informações históricas, inclusive para desnutrir a difundida tese de que o prestígio político da língua portuguesa simplesmente seduzisse os índios, quando em verdade, ainda quando aldeados ou escravizados, movimentavam-se linguisticamente muitos como sempre fizeram, ou ainda, de forma consciente, para sua própria sobrevivência, adaptando-se, sobretudo por sua descendência crioula, ao português ou ao universo da propriamente chamada *língua geral*. Em compensação, a HSL reafirma a

⁹ Talvez se a tivesse explorado, estaria isento da crítica de Mattos e Silva, segundo a qual sua obra é marcada “por orientação ideológica que tem como pressuposto a necessária vitória da língua de *cultura superior*” (2004: 48), embora não lhe negue o mérito de ter escrito “dois estudos mais aprofundados sobre questões referentes ao português brasileiro” (*op.cit*, p. 52).

necessidade de que a Antropologia Histórica, nesse particular, preste atenção ao que tem a dizer, afinal, não se pode entender como conciliar o alijamento dos especializados tratos linguageiros históricos com a reelaboração que essa mesma vertente antropológica pretende cunhar, superando uma dicotomia simplista, no sentido de firmar convincentemente que o encontro das duas culturas na colonização não se deu entre “um [bloco] impondo esquemas culturais e outro absorvendo; um sendo destruído e outro mantendo sua tradição imutável”, como assinala Lilia Schwarcz (2005: 129), remetendo a vários autores, inclusive Cristina Pompa.

1.1 ESTRUTURAS SOCIAIS, ESTRUTURAS LINGUÍSTICAS E SÓCIO-HISTÓRIA DA LÍNGUA

É nesse espaço de rede sináptica que se situa a HSL, obnubilada durante anos pelos fornicosques de uma espécie de vedetismo saussuriano. Com este, “a tradição de estudos linguísticos históricos ficará na sombra”, analisa Mattos e Silva, mas “retomará algum lugar ao sol de forma renovada” (2009)¹⁰. O nó de sua revivescência radica, contudo, na latitude do escopo, que então exige, destaca Konrad Kerner, citado por Jarbas Nascimento, “um conhecimento quase enciclopédico da parte do pesquisador” (2005:17), mas que nem por isso deixará de fazer Linguística Histórica, sendo absolutamente equivocada a conclusão *à vol d’oiseau* de Robert Martin, que, depois de dizer com acerto que “a história social e a história da língua são indissociavelmente ligadas” (2003:138), se põe a afirmar que “é possível traçar convenientemente a história externa de uma língua sem ser linguista de formação” (p.143)¹¹, esquecendo-se de que o âmbito da história social linguística não gira apenas em torno de questões como *status* político de uma língua, oscilação entre uso oficial na administração, na justiça e nas relações privadas, como circunscreveu.

A opinião de Martin tem outra explicação: pouco inclinado a interpretar longe da observação empírica e da tabulação de dados sincrônicos, o linguista desse tipo de abordagem não parece se sentir à vontade nessa nova tarefa. Mas precisa aprender a sacudir a letargia,

¹⁰ V. crítica a Saussure por Coseriu (1988:277), que propõe substituição dos termos *linguística sincrônica* e *linguística diacrônica* por *linguística descritiva* e *linguística histórica*.

¹¹ Eugenio Coseriu também se punha nessa linha ao escrever que “la historia de la lengua no debe entenderse como ‘historia externa’ sino como ‘historia interna’, como estudio de la lengua misma en cuanto objeto histórico” (1988[1973]:275). A análise de Faraco (2005: 60-67) sobre a resistência imanentista é irrespondível.

pois “as ideias de um texto dependem intimamente do vocabulário, da linguagem e da semântica através dos quais elas se expressam”, pontua Ronaldo Vainfas (1986:17). Por isso o que o historiador “solicita ao linguista é que o ensine a ler o que está no texto”, assinala Régine Robin (*op.cit.*, p. 20). Quanto a esse diálogo, “não há nada de errado (...), muito pelo contrário: as contribuições do linguista para o historiador, e vice versa, têm sido fundamentais, na medida em que delimitadas as fronteiras de ambas as especificidades”, salienta Jarbas Nascimento (*op.cit.*, p. 14). Ou seja, não se desmonta a originalidade da máquina de investigações linguísticas, apenas se rejeitam discussões fundadas em vaidades exclusivistas que produzem mais calor que luz.

De posse de suas próprias ferramentas de pesquisa, a HSL deve em seguida começar pelo consórcio conversacional com estudiosos de relações e comportamentos sociais para indagar qual a sua projeção nos fatos linguísticos, discussão que foi proposta, então ainda sob o influxo do estruturalismo, desde o início do século XX por Antoine Meillet, quando propedeuticamente questionava: “il faudra déterminer à quelle structure sociale répond une structure linguistique donnée et comment, d’une manière générale, les changements de structure sociale se traduisent par des changements de structure linguistique” (1948[1921]:17-18)¹².

Na esteira dessa abordagem do linguista francês, o professor de Sociologia da Yeshiva University, Joshua Fishman, tentou muitos anos depois, nos Estados Unidos, uma interação entre Linguística e Sociologia baseando-se no fato de que uma vez que as línguas funcionam normalmente em uma matriz social, “and since *societies* depend on heavily on language as medium (if not as a symbol) of interaction it is certainly appropriate to expect that their observable manifestations, language behavior and social behavior, will be appreciably related in many lawful ways” (1970[1964]:6). Isso só não pode significar intercambialidade, porquanto, na advertência do ícone da Sociolinguística, William Labov, “linguistic and social structure are by no means co-extensive” (1974[1970]:199), uma vez que, argumenta, “the great majority of linguistic rules are quite remote from any social value; they are part of the elaborate machinery which the speaker needs to translate his complex set of meanings or intentions into linear form” (*ib.*).

No campo da história social linguística, esse sulco é mais tênue. Até mesmo no âmbito da chamada história interna da língua os fatores sociais e históricos iluminam pontos obscuros. Labov, depois das famosas palavras, que se tornaram um constructo sociolinguístico, segundo as quais a Linguística Histórica é “el arte de hacer el mejor uso

¹² V. boa abordagem da proposta de Meillet em Faraco (2005:65-67).

posible de datos deficientes” (1996[1994]:45), lamenta que “normalmente sabemos muy poco sobre la posición social de los autores, y no mucho más sobre la estructura social de la comunidad” (*ib.*).

Com essa configuração, mesmo considerando que “a linguística de sincronias antigas é indissociável da Filologia – da crítica dos textos e de sua interpretação”, na observação de Robert Martin (2003:142)¹³, não se pode pensar que a investigação filológica possa dar conta sozinha da tarefa. A abrangência da HSL é que antes de tudo pode fazer rodar um filme. Sendo assim, é-lhe curial a noção de *processus* – que a Filologia não tem –, ou melhor, para usar de conhecida distinção feita por Humboldt em *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, apud Coseriu (1991[1966]), a linguagem “no es un *Werk* [obra, produto] (*ergon*), sino una *Tätigkeit* [actividad] (*enérgeia*)” (p. 20).

É bem verdade, entretanto, que a elegância dessa dicotomia conceitual com reflexos metodológicos não torna menor a dificuldade na decupagem do filme histórico, pois em Linguística Histórica não se pode contar com a *competência* do falante para emitir juízos de aceitabilidade, tendo ao contrário em seu desfavor, nos documentos antigos, as formas linguísticas fornidas de disciplina gramatical a maquiagem a verdadeira movimentação languageira do falante. No âmbito sócio-histórico linguístico, há empecilho similar. De qualquer forma, mesmo com esses dados deficientes, tendo que trabalhar com a noção de *enérgeia*, a HLS faz entrar em correlação dados de unidades discretas e do entorno social, integrantes, por exemplo, de um *léxico cultural*, que, nas sincronias antigas, exige mergulho nos documentos, não somente em relação ao que diz, mas ao que não diz ou ao que poderia ter sido dito.

Em matéria de léxico, a propósito, é um truísmo que as regiões guardam entre si diferenças culturais que nele se projetam, para o que deve estar atento o pesquisador. Sendo múltiplas as condicionantes na história de qualquer língua, o bom estudo terá forçosamente que se ater a essa espécie de heterogeneidade constitutiva, ainda mais que são “muitas histórias de contato de falantes de variadas línguas”, lembra Mattos e Silva (2004: 38), as quais, por exigência de método, requerem estudos regionalmente localizados. Como exemplifica a linguista Scliar-Cabral, remetendo ao antropólogo Harold Conklin, “comunidades para as quais a pesca constitui uma das fontes principais de sobrevivência refletirão em seu léxico uma riqueza muito maior de itens do que aquelas comunidades que se dedicam ao plantio, por exemplo” (1988:153). No caso de São Paulo quinhentista, objeto principal desta pesquisa, a presença pervasiva e duradoura do escravo índio naturalmente

¹³ V. Faraco (*op.cit.*, p. 131).

deixou marcas no léxico cultural de seus textos históricos, que podem funcionar como rastros de localização social e linguageira.

Estudos regionalizados podem chegar a produzir alguma contribuição até mesmo ao recorrente tema da periodização da língua portuguesa, pois, como bem atentou Tânia Lobo, suas subdivisões ficarão mais nítidas “na medida em que distintas histórias linguísticas regionais forem sendo conhecidas” (2003:402), quem sabe vindo a ser algo útil também aos domínios da Crioulística, pois “os fatores sociais e linguísticos se combinam de uma forma bastante sugestiva no sentido de que o contato entre línguas tenha desempenhado um papel relevante na história da língua portuguesa no Brasil”, escreve Lucchesi (2003:282).

Além de circunscrever regiões, o pesquisador de HSL terá que fazer delimitação teórico-metodológica em relação ao que entende por *social*, qualificador que tem larguíssimo espectro, para que não se perca a especificidade do linguístico no percorrer tantos e tão variados terrenos.

Parece útil empregar para isso, com mudança de foco, a abordagem de Max Weber em *A ‘objetividade’ do conhecimento nas ciências sociais (Die ‘objektivität’ Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis)* ao defender a parcialidade na busca do significado econômico-social da vida cultural. Segundo ele, a tese de “uma ciência *geral* do social (...) somente possui uma exatidão suficiente para delimitar problemas científicos quando provido de algum predicado especial que determine o seu conteúdo” (1982:83). Do contrário, o trabalho científico “abrangeria naturalmente tanto a Filologia quanto a História da Igreja” e teria que se ocupar “da mais importante forma de regulamentação normativa – o Direito” (*ib.*). Por seu ensinamento, é perfeitamente lógico que esse tipo de trabalho se debruce sobre certos fenômenos da vida em sociedade, sem perder seu *quid*.

A lição de Weber calha à justa por aqui. Esse “predicado especial” que dita o conteúdo na história social linguística é a própria língua, cuja trajetória passa também a ser buscada em diversificados fenômenos sociais, sem que a disciplina abandone sua especificidade. Assim, por exemplo, uma informação sobre apresamento de índios, a servir de suporte econômico do tipo de capitalismo comercial praticado em São Paulo, é útil na medida em que revele quais os índios e as línguas por eles faladas, além de sua distribuição geográfica, crenças e costumes. Na sequência, guiada por investigações historiográficas, empreende-se a busca por descobrir o grau de integração deles na vida lusófona e até que ponto esta existia. Da mesma forma, procurar entender a história econômica da vida no platô piratiningano ajuda, entre outras coisas, a desvendar o nulo coeficiente de influência de

línguas africanas no primeiro século, pela incapacidade do paulista de adquirir negros escravos. Ainda nesse bloco de informações, pode vir o rastreamento biográfico de certos moradores de São Paulo, ou de certos grupos religiosos em contato diuturno com certos nativos, para se saber se falavam, ou não, somente a língua portuguesa, o que projeta efeitos para o fim de detectar o processo de de constituição da chamada *língua geral* ou mesmo da lusofonização.

Procura-se, assim, para além da localização das estruturas e relações socioeconômicas e políticas, pôr em evidência o papel de certos agentes individualizadores, o que faz resultar a melhor adequação denominativa da expressão *história social linguística*, em lugar de *história externa da língua*, conquanto esta esteja embutida nas respeitáveis lições de Robert Hall, que a propósito ensina que a história do uso, distinguível da história de sua estrutura, “involves the vicissitudes of its use in the varying political and social conditions which have determined its spread, prestige and (in some instances) decline or extinction. This is known as its ‘external’ history”, *apud* Carneira (2005:43).

Para estudiosos de outras áreas das ciências humanas e sociais, a pretensão de entender culturas históricas pela língua – e não apenas isolar os constituintes de uma língua de dada cultura – pode parecer uma espécie de concepção panlinguística do mundo. Não o é. Não pelo menos nesta pesquisa, que tem seu foco muito nítido na língua tupi e na língua geral, no ambiente e fatores sociais que as abrigaram e na relação delas com a língua do colonizador. Não se deve esquecer que “a realidade concreta em que vive o homem caracteriza-se como um espaço social mediado pela prática linguística”, uma vez que “a língua é mais do que uma simples expressão do pensamento ou uma mera atividade comunicativa”, escreve certamente o linguista Jarbas Nascimento (2005:18). Não se trata, portanto, de uniausalismo, mas apenas tentativa de tornar mais nítido o papel da língua no universo multicultural. Isso só pode ser feito por articulações bem conduzidas, realça o sociólogo Octávio Ianni, que incorpora em sua produção teórica contribuições de Max Weber. Ao focalizar o transculturalismo como complexo multicultural e multiétnico, Ianni averba que “são muitos os elementos sociais, culturais, religiosos, linguísticos e psicológicos, além dos políticos, econômicos e demográficos que se aglutinam e desenvolvem produzindo diferentes configurações não só étnicas como culturais” (2004:162).

Quando se busca fazer sócio-história linguística do idioma tupi em sua relação com o português, tais fatores têm que vir bem correlacionados, não bastando apenas reunir, de forma simplista, meras referências documentais em que o termo *língua* é usado, tanto pela insuficiência informacional, que mais pareceria uma compilação linear de datas, quanto ainda

pelo fato de que tal termo, como referente do tupi, muitas vezes não significa senão *língua geral*.

1.2 LÍNGUA TUPI E LÍNGUA GERAL

O estudo da *língua tupi* defronta-se logo de início com esse embaraço taxonômico, sinalizado linhas atrás, da coextensividade com que é vista em relação à denominação *língua geral*, muito comum entre historiadores, tanto antigos, a exemplo de Capistrano de Abreu (1963[1907]) e Jaime Cortesão (1940), quanto modernos, como John Monteiro (2005[1994]), Ronaldo Vainfas (2005[1995]) e Eduardo Hoornaert (1994), entre outros¹⁴, não faltando a esse rol linguistas como Mattoso Camara (1965), Sílvio Elia (1979) e Antônio Houaiss (1992[1985]).

A circularidade dos jesuítas entre Tupinambás da Bahia e Rio de Janeiro, aqui conhecido como Tamoios¹⁵, Timiminós, do Espírito Santo e Baía da Guanabara, além de Tupiniquins¹⁶, Carijós e Tupinaés em São Vicente e Piratininga, a condição desta última de “escala de muitas nações” (*MB*, II, 105), além da própria infixidez de tais índios por mais de um motivo¹⁷, fez prevalecer na catequese um dialeto tupinambá que, pela generalização, apagou traços e fatos fonéticos distintivos e peculiares, muitos dos quais para sempre perdidos, que tinham sido percebidos não somente por Anchieta na gramática como pelo(s)

¹⁴ Tb.: Calainho (2005:4) e Maria Barbosa (2006:100). Hansen foi mais longe ao asseverar que *nheengatú* é um dos “nomes do século XVI para o tupi falado no litoral brasileiro” (2005:16).

¹⁵ “Desde o rio do cabo de S. Tomé até a Angra dos Reis”, diz Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]: 72). V. Aryon Rodrigues a propósito da discussão sobre a existência de distinção ou não entre *tupinambó*, a partir de Léry e Thevet, e *tupinambá* (2009:51).

¹⁶ Gabriel Soares de Sousa escreveu que “o gentio Tupiniquim senhoreou e possuiu a terra da costa do Brasil, ao longo do mar, do rio de Camamu até o rio de Cricaré”, mas “tem agora despovado toda esta Comarca fugindo dos Tupinambás (...), pelo que se afastaram do mar” (2000[1587]: 50). Escrevendo pela mesma época, Cardim, que chegou ao Brasil em 1583, relata que “dos Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo habitava outra nação, que chamavam Tupinaquim (...), mas já são poucos” (1980[1625]: 102). Essa drástica redução levou à sua extinção já no século XVI: Capistrano de Abreu (1963[1907]: 123), no que foi seguido por John Manuel Monteiro (2005[1994]: 130).

¹⁷ Narração sobre bandeira paulista iniciada em 1613, escrita, por volta de 1623, pelo padre jesuíta Antônio de Araújo, conhecido autor do *Catecismo na língua brasílica*, noticia no sertão do rio São Francisco a presença de “Tamoios, que fugindo dos confins do Rio de Janeiro e passando pelas aldeias dos Amoipiras, com os quais se detiveram 6 meses, se foram aposentar ao longo do Iuna, Rio Preto, 8 jornadas mais adiante”, *apud* Serafim Leite (1937a:114). Na mesma notícia diz que aos Amoipiras “se foi ajuntar outro de várias nações, mas da mesma língua, *scilicet* Temiminó, que despovando o Itinga, Rio das Águas Brancas, braço de Iabeberi, se foi misturar com aquele” (p. 113-114). Da “nação” Tupinaé, “que corre do sertão de São Vicente até Pernambuco”, Cardim relatou que “os portugueses os vão buscar para se servirem deles, e os que lhes escapam fogem para muito longe” (1980[1625]: 102).

“autor(es) do Vocabulário na Língua Brasílica”, observa Aryon Rodrigues (1996:7)¹⁸. Nisso pode residir a propósito uma das explicações para o próprio nome genérico de língua *tupi*, redução braquifônica de *tupiniquim*¹⁹, ajudada ainda pela influência do mesmo elemento compositivo em *tupinambá* e *tupinaé*: “foi provavelmente essa ocorrência do termo *tupi* em diversas denominações tribais que influiu, poderosamente, para consolidar definitivamente a sua promoção a genérico”, bem observou Frederico Edelweiss (1969:120)²⁰.

Mesmo entre os línguas considerados modelares, havia dificuldades intrínsecas que afastavam a ideia de que o aloglota, por melhor que viesse a se tornar falante da língua nativa, pudesse reproduzir e preservar diuturnamente a intimidade morfofonológica do idioma: quem o diz é ainda Anchieta ao tratar do “*i áspero*”, que se apresentava como empecilho à fonação europeia, o que o faz recomendar que “se há de deixar ao uso porque alguns muito bons línguas o não podem pronunciar” (1946[1595]:6 v). Como consequência, eram comuns elocuições como “*óca, ócupe*, por *ócipe, ánga, ángeme* por *ángime...*” (p. 2)²¹. Logo em seguida ressalva, por expressão em latim, o *contexto* como veículo da compreensão dessas habituais mas imperfeitas elocuições: “mas *ex adiunctis* se entende o que quer dizer” (*ib.*)²². Mesmo no limiar da *Arte*, tendo salientado não existir na língua “muta (=oclusiva) com líquida, *ut cra*, pra etc” (1946[1595]:1), alude a quem “não sabe a língua, [que] pronuncia muta com líquida, *ut imodonpira*, dirá *imondopígra*” (p.6, v). Anchieta traz ainda o elemento adicional que tornava qualquer “preservação” quimérica, mesmo depois da *Arte*: “a língua do Brasil não está em escrito, senão no contínuo uso do falar” (p.9). O uso passa, assim, a fino mestre e grande curinga na formulação anchietana, não só nas “letras, ortografia,

¹⁸ A esse “idioma *uniformizado*, que os jesuítas oficializaram em seus compêndios” é que Edelweiss chamou de “língua *tupi*” (1969:119), para distinguir do “*tupinambá*” documentado pelos franceses, o que mereceu a crítica de Aryon Rodrigues (1996:14).

¹⁹ Na linguagem da Câmara de São Paulo no século XVI, designava a princípio Tupiniquins, ou melhor, Tupinaquins. Mas o afluxo de índios Tupinaés passou a produzir certa confusão na referência, como deixa à mostra um escrivão vicentino em 1590 na lavratura de um auto trasladado em São Paulo: “... venham à dita Vila com suas armas para ajudarem a defender do nosso gentio Topinãe, digo Topiniqui, digo Topiquanaqui, digo Topianaquim” (*ACSP*, I, 398). Mesmo lapso se repete em 1593 pelo habilidoso escrivão Belchior da Costa: “os índios que agora são entrados de fora, assim Tupi, digo, Tupinães” (*ACSP*, I, 474). A redução não se fez esperar, pois já em 1612 se escreve: “índios nossos naturais e amigos da nação Tupi” (*ACSP*, II, 306).

²⁰ O cronista inaciano Simão de Vasconcelos, certamente sugestionado por isso, os designou com esse antepositivo, contrariando, por sua alta recreação, item lexical claramente enunciado no *VLB*: “De Tupi (que dizem ser o donde procede a gente de todo o Brasil), umas nações tomaram o nome de Tupinambás, outras de Tupinaquis, outras de Tupigoaês, e outra Tupiminós” (1977[1663], I: 110).

²¹ Outra observação mostra a dificuldade de se firmar uma medida aferitória, quando descreve a comutação entre *r* e *t* no vocativo e na conjugação: “**R** [e] **T** comunicam-se *in fine*, pondo *t* por *r* *ut in praesenti* exemplo & também nos verbos, *ut aiúr, aiût*, mas na conjugação não se faz caso do *t* senão do *r*” (p. 8, v.). Figueira fez a mesma anotação, embora preceitativo ao final: “Algumas línguas e os índios trocam às vezes algumas letras por mais delicadeza, como para dizer *Aiúr*, dizem *Aiût* (...), mas isso não é natural” (1880[1687]:101).

²² Da mesma forma, ao explicar a fonação de “*y*” em vocábulos como “*yeçóca*” diz Anchieta que “pronuncia-se como em castelhano”, mas adverte que “nisto vai pouco, porque se confunde *scēpissime* (=frequentemente) com *i*. *iota*, e cada um o pronuncia mais português ou castelhano como quer” (p. 6).

pronúncia e acento” (1946[1595]:1, 6v, 9, 9v), mas também na composição dos nomes (9 v) e nos verbos, “porque sempre há algumas exceções” (p. 47).

Esse panorama, entretanto, não era de *língua geral*²³. Se é certo, como demonstrou José Honório Rodrigues, citado por Hildo Honório Couto (1996:92), que essa expressão já era registrada no século XVI, isso não dita a interpermutabilidade pretendida, uma vez que ao qualificativo *geral* subjaz na verdade a ideia de contato mais intenso e designa, na higiene metodológica que faz Aryon Rodrigues, “as línguas de origem indígena faladas, nas respectivas províncias, por toda a população originada no cruzamento de europeus e índios tupi-guaranis” (1996:6). Corrigindo Carlota Rosa, Rodrigues põe em relevo que “não se devem confundir declarações dos cronistas de que tal língua era geral, ou a mais geral, ou ainda a mais usada em certa região, com a expressão lexicalizada *língua geral*” (p.13)²⁴.

Não é apropriado pensar, portanto, que o só contato entre europeus e índios mediado pelo uso da língua tupi fizesse dela uma *língua geral*, o que somente vai ocorrer em momento posterior, com a progressiva miscigenação entre brancos alogotas, Jês e índias tupis, ensejando uma língua de mamelucos, mas não mais uma língua tupi, dadas “as modificações em vários aspectos destas”, salienta ainda Rodrigues (*op.cit.*, p. 8). As modificações mais evidentes dizem respeito à simplificação de formas gramaticais e reorganização de constituintes nucleares da oração²⁵.

A partir sobretudo da organização política e de burocracia hierarquizada, essa mestiçagem foi produzindo uma nova cultura. Se bem que nem a miscigenação seja “em si uma causa de interinfluência linguística, mas apenas uma indicação indireta”, na lição de Serafim da Silva Neto (1963:138)²⁶, nem mudanças culturais e mudanças linguísticas sejam

²³ Essa é entretanto a opinião de Sílvio Elia ao propor que “à língua realmente falada pelos indígenas do litoral denominaremos *falares tupis*; à língua disciplinada pelos jesuítas e usada para fins de catequese, a qual chegou a ser escrita (...), chamaremos então *língua geral*” (1979:183), e a de Mattoso Camara, que fala em “Tupi jesuítico ou ‘língua geral’” (1965:111). O que jesuítas, e também franceses, fizeram foi documentar a língua tupinambá, sem que isso a tenha transformado em *geral*. A já citada crítica de Aryon Rodrigues (1996:14) a Edelweiss serve também para demonstrar o desacerto dessas proposições.

²⁴ Isso vale para o historiador português Jorge Couto ao dizer que “a língua tupi constituiu um veículo privilegiado de contato entre europeus e ameríndios, estendendo-se a áreas de outras formações linguísticas americanas” e que “funcionou, na prática, como uma verdadeira língua geral” (1999:195). Como será visto a seguir no texto, não há como precisar com segurança qual o nível de compreensibilidade da língua tupi entre índios de distintas filiações linguísticas.

²⁵ Aryon Rodrigues dá vários exemplos (1986 e esp. 1996), que se ligam, destacadamente, a mudança da ordem básica dos constituintes nucleares da oração, ou seja, de SOV para SVO, substituição de diversas nominalizações, de forma verbal, de predicados possessivos por predicados verbais transitivos, além de redução do sistema de casos morfológicos ao lado de desenvolvimento de partículas pluralizadoras, adoção de empréstimos lexicais e decalques fraseológicos do português.

²⁶ Até porque, ensina Sapir, “races intermingle in a way that languages do not. On the other hand, languages may spread far beyond their original home, invading the territory of new races and of new culture spheres. A language may even die out in its primary area and live on among peoples violently hostile to the persons of its original speakers” (1921:222). V. tb. Houaiss (1992[1985]: 94).

isomórficas²⁷, podem ambas entretanto, em algum instante, gerar indeclináveis homologias, de que se tem exemplo na mutação do alcance semântico da denominação *língua brasílica*, cujo modificador sintagmático, em um primeiro momento, tinha como referente, na pena dos jesuítas, os índios. Mas o decurso do tempo, em pelo menos um documento, o afetará a mestiços, conforme se vê do confronto desses dois passos da epistolografia inaciana: Anchieta, em carta latina a Loyola, de 1º de setembro de 1554, escreve “*quatuor aut quinque pueri orbi, ex his qui patre lusitano et matre brasílica nati sunt*” (MB, II, 97), ou seja, “quatro ou cinco meninos órfãos, nascidos de pai português e mãe brasílica”. Dez anos depois, Antônio Blázquez refere-se a “índias e brasílicas” (MB, IV, 62)²⁸. A *brasilidade* passa, assim, a ser compaginada com a nova estampa fenotípica dos centros de civilização europeicamente influenciados, mas fortemente mestiçados, como São Paulo de Piratininga, pela ausência de mulheres brancas, o que, no terreno linguístico, vai influir para que aí *língua brasílica* passe também a designar mais tarde *língua geral*, não deixando de contribuir para a confusão entre línguas *tupi* e *geral*.

Língua geral, na angulação de Frederico Edelweiss em conhecida obra de referência (1969), corresponde ao momento posterior das primeiras aproximações jesuíticas com o idioma preponderantemente costeiro. A perspectivação desse tupinólogo pode ser assim resumida: *língua tupi ou brasílica* > *brasiliano ou língua geral* > *nheengatú*, num sequenciamento que a seu ver é conduzido pelo fio propulsivo da *degenerescência* ou *corrupção*, sendo que a última dessas línguas, com base geográfica amazônica, seria “abastardamento” do tupi (p. 33). A ideia de *degenerescência*, entretanto, comporta as conhecidas críticas formuladas contra o conceito de *evolução* da língua. Ao celebrar eletivamente como dialeto o tupi dos jesuítas²⁹, Edelweiss criou uma hipótese, terminando por contrariar a conclusão, que é inteiramente aplicável à Linguística, de que “a ciência é o devenir da ciência”, como bem ensina Raymon Aron (2000:451), que também adverte, na perspectiva weberiana, para que “o cientista não projete seus próprios juízos de valor na investigação em que está empenhado, isto é, que não a contamine com suas preferências estéticas” (*ib.*).

Mais metódico e de maior rendimento no estudo sócio-histórico linguístico é procurar uma ferramenta que permita a compreensão, com maior nitidez e de forma mais

²⁷ Muito apropriadamente, Galucio chama a atenção para o fato de que “não há necessariamente correlação entre língua e cultura” (2010:797).

²⁸ O que levou Serafim Leite a explicar, em nota: “Distinguem-se das índias, portanto já não índias puras, mas mestiças ou mamalucas”.

²⁹ Chegou a idealizar um empenho jesuítico “em manter castiça a linguagem dos índios através do tempo e das influências da aculturação” (*op.cit.*, p. 44).

sistemática, de aspectos do mundo real, a exemplo do *tipo ideal*, de Max Weber (1864-1920), que aqui pode ser adaptada com todos os contributos interdisciplinares ou complexivos já aventados.

A nota principal do tipo ideal é não existir no plano da realidade, mas servir de modelo à análise de casos concretos, realmente existentes. Trata-se de modelo teórico construído a partir de fenômenos isolados, pondo-se em seguida o teste empírico, sem que com isso queira descrever o mundo, senão fornecer elementos de comparação com os quais se tornam claras as observações. A obtenção do tipo ideal dá-se “mediante a *acentuação* unilateral de *um ou vários* pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos *isoladamente* dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo”, escreve Weber (1982:106).

O recurso a essa ferramenta metodológica evita a improdutividade – no âmbito sócio-histórico linguístico, bem entendido – de se ficar espiolhando numerosas e quase infundáveis variáveis e variações a que se siga difícil alocação conceitual. Interessa, nesse caso, isolar ou escandir certos dados e saber se formam o tipo ideal da língua tupi ou da língua geral, sendo que esta somente se movimenta dentro das condicionantes estruturais daquela. O sociólogo alemão fornece inclusive um exemplo retirado da Linguística, então absorvida sob a denominação totalitária de Filologia, ao dizer que se um dos seus mais celebrados estudiosos de então diz que seu objeto é “a fala *de cada indivíduo*”, essa linha de entendimento somente seria possível “depois de existir já, na linguagem escrita, um tipo ideal relativamente fixo, com o qual a análise possa trabalhar ainda que implicitamente, no interior da infinita diversidade da *fala*” (*op.cit.*, p. 119).

A língua tupi, quando começa a ser sistematicamente vozeada por europeus e, em boa medida, por mestiços, é analisável historicamente como um tipo ideal, no âmbito do qual se apreendem suas singularidades pela ação de múltiplos indivíduos espalhados em diferentes bases espaciais. A diversidade de fatores e fatos linguísticos no papel desempenhado pelos europeus torna impossível uma rigidez conceitual. Distingue-se, assim, o tipo ideal do conceito generalizador, sendo este a pedra de toque com que tem sido, por outros, angulada a língua tupi que, em alguns momentos, confusamente se torna *língua geral*, embora tendo como referente sempre o mesmo tupi. Fixado o tipo ideal *língua tupi*, o trabalho se desenvolve investigando a ação racional de sua utilização, sob a guia do fio linguístico, através de causas políticas, econômicas, etnográficas e religiosas, com que se alcança o tipo ideal *língua geral*.

O uso do tipo ideal contribui para tornar “objetivamente possível” a reconstrução aproximada do curso da língua tupi ao longo do século XVI sob a interferência da aloglossia eurocristã, sem pretender apanhar todos os matizes dela e sem se preocupar com um ideal de *pureza*, inexistente num ambiente de tantos falantes europeus, o que não significa anular diferenças descritivas, que inclusive estão longe de ser pacíficas quanto à classificação taxonômica³⁰, mas apenas estabelecer um foco exclusivamente sócio-histórico-linguístico, até porque nem mesmo aos cronistas europeus quinhentistas, salvo exceções³¹, foi difícil identificar diferenças entre línguas de um mesmo subgrupo com baixa diferenciação interna, a exemplo de Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:292 e 295), ou entre aquelas de subgrupos distintos, apesar da semelhança, como no caso do guarani e do tupi³².

Nada melhor para referendar essa perspectiva de HSL que observar o comportamento de abalazadíssima autoridade, José de Anchieta, verificável quando da alusão aos Carijós em carta de 1 de setembro de 1554, escrita de S. Paulo de Piratininga: “Além destes índios, há outro gentio espalhado ao longe e ao largo, a que chamam Carijós, *nada distinto destes quanto à alimentação, modo de viver e língua*” (MB, II, 116, sem grifo no original). Trinta anos depois, na *Informação do Brasil e suas capitânias*, de 1584, mesmo com mais amadurecido conhecimento típico, formulou idêntica anotação: “Todo gentio desta costa, que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos Carijós que pelo sertão chegam até as serras do Peru, *têm uma mesma língua*, que é grandíssimo bem para sua conversão” (1988:310, sem grifo no original)³³. Nesses dois trechos, não se ocupou de aspecto descritivo das línguas. No lugar certo, ou seja, na *Arte*, é que indiciou sua percepção sobre o

³⁰ Aryon Rodrigues, ao tratar dos grupos e subgrupos genéticos e de sua diferenciação interna, adverte que “se as línguas de um mesmo subgrupo, ou mesmo de subgrupos distintos, devem ser chamadas de ‘línguas’ distintas ou de ‘dialetos’ de uma mesma ‘língua’, é questão muito relativa, porque relativos são os conceitos de ‘língua’ e de ‘dialeto’, como sabem todos os linguistas” (1996:7).

³¹ Caso como esse tem-se em carta de Leonardo Nunes, que não era língua, escrita de S. Vicente, a 29 de junho de 1553, em que se reporta aos Carijós dizendo que “su lengua es muy diferente de la destes” (MB, I, 341). Em nota, Serafim Leite adverte bem que “ou a informação não foi bem dada ao P. Leonardo Nunes ou o confronto não é entre Carijós e Tupis”. Situado naquele instante em São Vicente, Nunes bem podia estar se referindo aos Guaianases, dados como habitantes daquela costa por Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:78) e Simão de Vasconcelos (1977[1663], I: 207).

³² Mesmo se tratando de um viajante, como o alemão Ulrich Schmidel, que integrou a expedição de Pedro de Mendoza, partida da Espanha rumo ao Prata, e que escreveu, em 1554, *Derrotero y viaje a España y las Índias*, cuja edição mais prestigiada em língua espanhola é de Wernicke, em que trata de sua viagem por terra desde Assunção, iniciada em 26 de dezembro de 1552, até São Vicente, aonde chegou a 13 de junho de 1553. Ao noticiar seu ingresso na “tierra del rey de Portugal”, descreve os índios Tupis, que “hablan un idioma igual al de los Caríos”, embora advertindo que “hay una pequeña diferencia entre ambos en cuanto a la lengua” (1950:146). As edições de Bartolomé Mitre, publicada em Buenos Aires, Cabaut, 1903 (p.281) e W. Kloster e F. Sommer, tradução de G.A. Buechle, lançada em 1942 pela Sociedade Hans Staden, que reproduziu apenas o relato no que toca ao Brasil (p. 83), não trazem diferenças de relevo nessa observação.

³³ Sem grifo no original. Por isso Carlos Fausto salienta que “os cronistas preferiam antes enfatizar a unidade de costumes e línguas” (2002[1992]: 385). Cf. Monteiro (2000b:708).

assunto: “Há alguma diferença na pronúncia, e o uso de diversas partes do Brasil será o melhor mestre” (1946[1595]: 1v).

Essas dificuldades com fatos fonéticos, enfrentadas sobretudo por europeus, nem por isso, repita-se, transformavam de chofre a língua falada por eles e índios tupis em *língua geral*, expressão que, vale deixar claro, na forma como fixada precedentemente, não implica por outro lado negar a existência de uma intercomunicação pré-cabralina, entre Tupis e nativos de diferentes filiações linguísticas, que pudesse ter assumido esse caráter. Assim, se entre índios da mesma família linguística, especialmente aqueles em relação de vicinalidade espacial, a articulação se fazia sem diferenças dignas de relevo, a exemplo dos Tupinaés e Tupinambás, que “na linguagem não têm mais diferença uns dos outros do que têm os moradores de Lisboa dos de Entre Douro e Minho”, na observação de Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:292), que ainda anota, entre os mesmos Tupinambás e os sanfranciscanos Amoipiras, que “a diferença que têm é em alguns nomes próprios, que no mais *entendem-se muito bem*” (p.295, sem grifo no original), essa modalização adverbial do verbo *entender* não era encontrável entre povos de diferentes filiações, nem mesmo entre os de maior contato cultural e territorial, como Guaianases, do tronco Macro-Jê, e Carijós, do Tupi: “a linguagem deste gentio [Guaianá] é diferente da de seus vizinhos, mas *entendem-se* com os Carijós”, escreve ainda Sousa (p. 78, sem grifo no original). Mas desse contato, que, escusado dizer, não se inaugura a partir da chegada desse famoso tratadista em 1569, quase nada se sabe senão por esse tipo de referência, valendo notar que o historiador Jaime Cortesão se apoiou no método de navegação dos tupis pelos rios brasileiros para firmar a ideia de uma língua geral pré-colombiana (1940:12), tendo Carlota Rosa (1992:86) tangenciado essa questão com base em Gândavo, que todavia é muito pouco informativo a respeito³⁴. Portanto, do caráter *geral* dessa língua não se ocupa a investigação.

Em síntese: nesta pesquisa de história social linguística, adota-se a expressão *língua tupi* como continente daquela falada por outros povos dos mesmos subgrupos linguísticos, um tipo ideal que incluía línguas notáveis e muitos mamelucos, sobretudo de 1ª geração. Deixa-se a expressão *língua geral* para uma situação de contato interétnico mais massivo, responsável pela maior diferenciação em que incorreu a *língua tupi*.

³⁴ O verbo *entender* parece ser um indicativo mais seguro. V., no capítulo 2, “O verbo *entender* como chave indiciária de acesso aos níveis de domínio da língua tupi”.

1.3 FERRAMENTAL TEÓRICO E PRÁTICO DA HISTÓRIA SOCIAL LINGUÍSTICA NA INVESTIGAÇÃO DA LÍNGUA TUPI E DA LÍNGUA GERAL

Objeto e métodos da História Social Linguística são ontologicamente histórico-diacrônicos. Sendo assim, todas as disciplinas que possam trazer contribuições de igual natureza passam a articular-se, nesse tipo de pesquisa, ademais do que já foi dito, com a parte de recuperação de dados de ocupação territorial, prevalências e extinção de línguas, além do levantamento de testemunhos diretos e indiretos sobre complexos languageiros³⁵.

Nesse campo, poderia se pensar no recurso, ainda que tentativo, da demografia histórica, pois, “embora não explique em si problemas linguísticos, é um indicador de peso para interpretar os processos languageiros ocorridos no Brasil”, escreve ainda Mattos e Silva (2004:59)³⁶, que logo ressalva que os dados “só ganham vida, contudo, se deles pudermos depreender a dinâmica das populações que usam essas línguas” (p. 102). Mas essa é uma incidência intrincada para o período colonial, pela escassez de fontes documentais em relação a números, flutuações, ciclos vitais e padrões de crescimento. Consultados, especialistas no assunto desencorajam qualquer entusiasmo: “cuanto más alejada en el tempo se hallen las sociedades que son nuestro objeto de estudio, mayor será la dificultad para reconstituir sus poblaciones”, diz Fedora Martínez, da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1996:64). E a razão é óbvia: “sem dados (...) não há demografia, e no caso do Brasil não há praticamente nenhuma informação estatística referente aos primeiros 250 anos de sua existência”, averba Maria Luiza Marcílio (2004:311), a mais respeitável autoridade brasileira no assunto, que, por isso mesmo, afirma, quanto a quantificar a população indígena do Brasil, por ocasião do primeiro contato com europeus, que “qualquer tentativa de elaborar uma estimativa está sujeita a erro” (*op.cit.*, p. 312). Cita ainda as variações sobre tal população, que vão desde um número redondo de 1.000.000, passando por um específico de 2.431.000, chegando outros a 2,5 e 3 milhões (p. 313)³⁷.

³⁵ Cf. Houaiss, citado por Mattos e Silva (2004:59).

³⁶ Tb: Groppi (2001:374-5).

³⁷ Quanto à demografia guarani, John Monteiro diz que é “adivinhação pura ou fantasia aritmética” (2002[1992]:478). Tb., Carlos Fausto (2002[1992]: 382).

Às vezes, uma mesma fonte produz resultados díspares entre pesquisadores, como aconteceu às informações fornecidas por Anchieta em 1584. Apoiando-se nelas, em Fernão Cardim e em Gabriel Soares de Sousa, o Barão do Rio Branco chegou a uma população brasileira, naquele ano, de 57.500 habitantes, sendo 25.000 brancos, 18.500 índios subjugados e 14.000 escravos africanos, reproduz Tarcízio Quirino (1966:14), que acrescenta que Capistrano de Abreu, fundando-se no mesmo Anchieta, alcançou um total de 60.000 habitantes, sendo 10.000 brancos, 30.000 índios subjugados e 20.000 africanos (*op.cit.*, p.14-15)³⁸.

Ainda quanto a essa apuração, menos sorte se tem na quantificação estimada das línguas nativas do Brasil no momento da chegada dos europeus. Erasmo Magalhães trabalhou com a hipótese de “400 línguas indígenas brasileiras faladas nos dois primeiros séculos de colonização” (1994:483), a partir, segundo afirma, de cruzamento de dados oriundos de trabalhos de cronistas, viajantes e relatórios oficiais. Mattos e Silva resenhou o assunto para mostrar que Aryon Rodrigues oscilou entre 360, num estudo, e 1.175 noutro, tendo Houaiss a seu turno admitido como verossímil o número de 1.500 (2001:283).

Esta pesquisa passou ao largo da movediça questão, até porque seu recorte espacial prescinde dela, como também não cuidou de tentar responder à pergunta formulada por Groppi: “Qual a origem dos portugueses aqui chegados?” (2001:375). Depois de ter dito que essa tarefa é quase impossível (2001:281), Mattos e Silva ecoa o maior contingente vindo do Noroeste de Portugal (p.282). Documentos e investigações pioneiras reagem ao desentusiasmo de Ataliba de Castilo ao dizer do seu desconhecimento quanto à “existência de trabalhos que identifiquem a origem dos portugueses que vieram para São Paulo” (2001: 346), pois alguns levantamentos foram feitos a esse respeito, a exemplo dos de Gilberto Freyre (2002[1933]:283), Américo de Moura (1952), Jaime Cortesão (1955: 232-3), Stuart B. Schwartz (1979:86), além de Serafim Leite (*HCJB*), que não se circunscreveu a jesuítas. Mas, bem analisado, esse tema, se é importante para quem se ocupe da investigação sobre o padrão lusófono que tenha se formado nas histórias regionais, é desinfluyente nesta pesquisa, pois a interrelação política e socioeconômica entre língua portuguesa e língua tupi em São Paulo não foi ditada nem pode ser esclarecida pela origem geográfica dos falantes portugueses do planalto.

³⁸ Contreira Rodrigues lista várias sequências de estimativas demográficas colhidas em diversos autores, a exemplo de Calógeras, Capistrano de Abreu, Rio Branco e Rocha Pombo (1935: 31-34). Marcílio a respeito delas diz que “são as melhores estimativas da população total do Brasil em 1550, 1600 e 1660” (2004:320). A obra de Goulart (1975[1949]) permanece sendo um dos melhores estudos de números da escravidão negra no Brasil. V. outros levantamentos e referências em Veríssimo Serrão (1965, I, 180-183), Elia (1979: 65), Thomas (1982[1968]:41), Palacin (1999:72), Schwartz (2005[1988]: 280-309) e Mattos e Silva (2004: 97-103).

O máximo a que esta pesquisa se abalçou foi prover-se de adminículos de estudos histórico-demográficos, a exemplo da expunção estatística do elemento africano no primeiro século e da fixação do androcentrismo lusofônico. É realmente pouco esse resultado, mas não há dados para muito mais, apresentando-se barreira parecida quanto aos variados graus de aquisição, pelos indígenas, de uma segunda língua, no caso, o português, não tendo nem mesmo os jesuítas se preocupado em ser informativos, muito menos descritivos, a esse respeito, como se vê de um exemplo dado por Leonardo do Vale, inaciano natural de Bragança, tido como o “Túlio na língua brasílica”, dado às vezes controversamente como autor, mas indiscutivelmente coautor, do *Vocabulário da língua brasílica*, qualidade que o tornava apto a melhor transcrever como a seguinte declaração fora realmente feita por um índio principal meirinho encontrado enfermo:

E mandou assentar ali os honrados e, assentado em uma cadeira, disse: “Cuidava eu que havia de ser aquele por que muitos se haviam de mover ao mesmo e que juntos nos havíamos de batizar grande número, mas ainda que eu seu seja só, eu terei cuidado, se viver, de os incitar a isso. Vejam eles o que eu faço, e não haja daqui por diante quem se não queira batizar. Se eu viver, embora; e se não, irei ver Deus, porque, quando crescemos no corpo e idade, para morrer crescemos” (*MB*, IV, 20).

Apesar de do Vale assegurar que “quis nestas razões usar de seu próprio frase e modo de falar” (*ib.*), nota-se que, além de nem mesmo dizer se o índio se confessou em português, ou em tupi – o que é mais provável –, seu propósito foi deixar à mostra o grau de adesão à religião cristã por um catequizado, reportando a “clara inteligência de seu saber a quem alguns porventura quererão julgar”, pois, se nas palavras do principal “falta a polícia dos retóricos e filósofos”, não carecem, todavia, do “*sapere ad sobrietatem*” (*ib.*).

Os registros coloniais quinhentistas em sua totalidade ressentem-se dessa deficiência, o que motivou Daher a lembrar o forte contraste de cronistas franceses, como Abbeville, com “a ausência de transcrição de enunciados proferidos pelos índios, nos escritos dos mais diferentes gêneros dos jesuítas portugueses” (2009:360). De qualquer forma, os destes são úteis em outra perspectiva, levando no passado Capistrano de Abreu a declarar que “uma história dos jesuítas é obra urgente; enquanto não a possuímos será presunçoso quem quiser escrever a do Brasil” (1963[1907]: 188), lacuna preenchida pela obra de Serafim Leite (*HCJB*).

O mesmo se pode dizer da investigação social e histórica da língua portuguesa em sua relação com as línguas indígenas no Brasil, pois é coaxial ao papel dos colonos e índios a

política linguística dos agentes da Companhia de Jesus no Brasil, “aqui chegados com o primeiro governador-geral, que priorizou o que veio a ser designado pelo Pe. José de Anchieta como a língua mais falada na costa do Brasil, ou seja, o genericamente chamado tupi da costa”, na observação de Mattos e Silva (2004:59). A verdade é que, de um modo geral, “la catequización y la llamada linguística misionera han despertado en los últimos años, en diferentes disciplinas, sobre todo historiadores, teólogos, sociólogos y linguistas, cada vez más interés”, escreve Oesterreicher (2003:420).

Se a utilização historiográfica do material jesuítico, pela tendência à hipertrofia dos desvios dos colonos, não se faz sem certa cautela, quanto às informações sócio-históricas da língua a reserva deve ser menor, porque são valiosas, sobretudo no seu início de caráter seminal, a começar do fato de que Nóbrega e seus seguidores em nenhum instante reafirmaram a estranha liga etnográfica fundada no “sem fé nem lei nem rei” só porque faltavam os fonemas iniciais desses lexemas na língua tupi³⁹.

Penetrar o *modus procedendi* linguístico dos jesuítas ajuda a fixar algumas direções históricas da língua portuguesa no Brasil da época, connexionando-se essa atuação com a dos próprios colonos paulistas⁴⁰, cuja documentação institucional mais destacada são as Atas da Câmara, conjunto de registros gráficos que tem nota distintiva em um progressivo discurso ensimesmado na defesa de um modelo de exploração econômica fundado no trabalho escravo indígena. Por si só, esse registro já mostra a possança da burocracia lusofônica, embora como enclave em platô indígena.

Arrancar, todavia, informações de sócio-história linguística dessas Atas em dialogia com as cartas jesuíticas, publicadas em edição crítico-diplomática feita pelo Padre Serafim Leite, sob o título *Monumenta Brasiliae*, exige mobilizar todos os recursos da Linguística Histórica, que se alia em concurso interdisciplinar com as áreas já mencionadas, na tarefa de estabelecer ligações entre os elementos internos e externos dos documentos⁴¹. Para ambos, não deve faltar, repita-se, a contracena de sua parente pelo laço da genealogia diacrônica, a Filologia, sobretudo quanto a seu escopo mais lato, ditado por suas origens, qual seja, “a pesquisa científica do desenvolvimento e das características de um povo ou de uma cultura com base em sua língua ou em sua literatura”, na lição de Bassetto (2001:37). Explorações do entorno social do significado de um vocábulo e correções de erros decorrentes da transmissão textual, sobretudo entre autógrafos e apógrafos jesuíticos, mesmo já tendo sido

³⁹ Como em contrário sugerem Pompa (2003:85) e Daher (2009:362).

⁴⁰ E não somente de uma perspectiva intracorporativa, como fez Castelnau-L'Estoile em relação aos percalços de uma política linguística da Companhia no Brasil, especialmente no cap. 4 de sua obra (2006[2000]).

⁴¹ V. Jarbas Nascimento (*op.cit.*, p. 26).

impressos, são achegas hauridas do saber filológico, que aqui se comportam como banco de dados paradigmático ou potencial, que tenta projetar luzes sobre a trilha narrativa sintagmática da recuperação histórica.

Esse banco inclui necessariamente estudos etimológicos. Não como meras vinhetas alegóricas destituídas de conexão direta com a pesquisa, mas sim instados também pela força da instabilidade diacrônica dos significados⁴², de que se tem exemplo, por excelência, no prolífico uso dos verbos *conversar* e *entender*, que não possuíam o sentido atualmente empregável e constante de entradas lexicográficas. Análise filológica e etimológica deu lugar à descoberta da significativa função desses verbos na documentação colonial. O conhecimento deles passa a funcionar, diante da mencionada deficiência descritiva dos textos quinhentistas, como sucedâneo indireto e externo, embora imperfeito, de aferição, respectivamente, do processo de formação de um língua, bem como do grau de seu desempenho e do nível de intercompreensão entre índios de diferentes filiações troncais, e do acesso a uma segunda língua em geral.

Esse molde de investigação tem ainda sua exigência bem clara quanto às unidades léxicas arcaicas, que sobrevivem no português do século XVI, em relação às quais o uso de dicionários etimológicos é o único expediente de desvendamento semântico, pois, “da mesma forma que não se possui uma gramática do português arcaico, a língua portuguesa não dispõe de um dicionário desse período”, salienta Mattos e Silva (2006:47).

O complicador se avoluma quando se trata de fixar etimologia de vocábulos tupis, navegação inçada de escolhos por dois motivos: a pouca fidelidade dos escritos, não raro de autoria de quem tinha muito pouca familiaridade com ela e o caráter aglutinante da língua. Mais problemático é fixar etnografia linguística a partir desse critério, o que levou John Monteiro a verberar aquela “espécie de autoridade etnográfica que se tornou muito popular no decorrer do século XIX: a etimologia tupi-guarani” (2003:130), podendo a ele se juntar como pertinente a observação do historiador João Paulo Rodrigues quando diz que independentemente de “treinamento ou proficiência nas técnicas da ciência da linguagem” tais autores que ocupavam o centro ou a periferia “da república das letras e das ciências no Brasil imperial não tinham visto obstáculo em opinar sobre assunto que, naquele século XIX, passara a ser cada vez mais especializado” (2008:328).

⁴² Por isso o historiador português Joaquim Veríssimo Serrão destaca o “perigo que se corre quando encaramos, à luz do presente, termos de significação distinta no passado” (1965, I, 128). Ele próprio fará uso do *presente histórico* para defender João de Barros de crítica feita por Damião de Góis (1994[1976]:79-80).

De algum tempo esse limitado tipo de incursão não é estimulado nos domínios propriamente linguísticos, pois pelo que mostra Mansur Guérios, “o fraco de todos eles [tupinólogos] é etimologia (...), é a anatomia morfológica e semântica a bel-prazer”, o que o fez criticar que “querem explicar o tupi pelo tupi, o que nem sempre é razoável” (1938:8). Em razão disso, preconiza “a comparação, e esta é mais necessária ainda entre as línguas do grupo” (p. 9)⁴³.

Para que serve, então, o núcleo dessa sugerida remodelação da investigação etimológica? No caso desta pesquisa em particular, o consórcio, não através de comparação a outras línguas, mas com etnografia, sem querer exclusivismo, foi muito proveitoso em identificar outros falantes, bem como a compressão política vinda do tupi e do português. Assim, por exemplo, é que o tema foi abordado na tentativa de melhor nitidez na identificação dos Maromomins e Biobebas, e dos Ibirajaras e Caiapós, que integram a história da Vila de São Paulo.

De um modo geral, esse tipo de parceria já integra pesquisas etimológicas que, em companhia da Filologia, engrazam estudos de história cultural, sendo modelar a esse respeito o trabalho de Karl Jaberg em *The birthmark in folk belief, language, literature, and fashion* (1957), em que, guiado pela transculturalidade, incursiona por cultura popular através de itens como crença, superstição e literatura. É que, adverte Dworkin, “frequently, linguistic evidence alone does not suffice to support an etymological hypothesis” (1982:278). Noutro estudo, *Les noms de la balançoire en portugais*, Jaberg fez questão de ressaltar logo na introdução que “seules la combinaison et la coordination rationelle des différents moyens de recherche font avancer la solution des problèmes particuliers. C’est la grande variété des méthodes qui caractérise la linguistique et qui en constitue, si j’ose dire, la beauté” (1946:1).

Essa variedade de métodos da Linguística, com foco no método histórico-etimológico, aliado a incursões etnográficas com base em literatura e folclore, foi exatamente a que a pesquisa empregou, por exemplo, para projetar nitidez na alcunha “grou”, do sertanista Domingos Luís, ajudando a confirmar que o conhecimento da língua estava muitas vezes envolvido em escravismo cruel e aterrorizante a que despreocupadamente conscientes se entregavam os paulistas em suas representações sociais.

⁴³ Mattoso Camara Jr. criticou duramente essas movimentações tupinológicas (1965, esp. 110-111).

1.4 VISÃO ESQUEMÁTICA DA PESQUISA

Propositadamente, não há rigidez no recorte de tempo, sendo mera hipótese de trabalho o marco inicial, fixável na vinda dos primeiros jesuítas em 1549, e o final, no término do século XVI, uma vez que a investigação atua como reconstituição histórica *in media res*, técnica narrativa que não se atém ao rigor prodrômico, embora se permita a recuperação de fatos passados através de desvios analépticos e avance com a prolepse para além dos limites temporais dados, como forma de conferir coesão à proposta investigatória, saindo da sucessão cronológica linear, sem perder de vista, entretanto, aquilo que constituem os principais *corpora* da pesquisa, as cartas jesuíticas e a atas da Câmara de São Paulo do primeiro século em relação dialógica, cuja interpenetração é pelo menos tentada, com ajuda de outras fontes primárias impressas, chamadas a compor lacunas ou a confirmar informações.

Todos os capítulos são guiados pelo fio do contato entre línguas na colonização do Brasil e as opções de comunicação daí nascidas.

A visão inicial do colonizador português, o contato fundador com o tupi e o embrião da formação de línguas ou turgimões são o núcleo do primeiro capítulo, que intenta ainda, reunindo informações esparsas, projetar nova luz sobre o fato de não terem sido levados índios a Portugal no navio de Gaspar de Lemos. Na sequência, mostra o papel dos chamados *protolínguas*, figuras-chave na fase de reconhecimento e expansão territorial, inclusive na disputa entre Portugal e Espanha, além de procurar o sucesso da constituição dessa habilidade pelo entranhamento com os índios.

O segundo, terceiro e quarto capítulos encarregam-se de ingressar na intimidade linguística do plano catequético dos jesuítas e dos mecanismos utilizados para inclusive prescindirem do concurso de línguas devocionalmente pouco afeitos aos planos religiosos.

O mergulho no ambiente da língua lusa em Portugal absorve o quinto capítulo como forma de entender que espécie de mundividência linguística, ou mesmo se existia alguma enraizada, carregava consigo o colonizador, pondo em contraste seu iletramento com um pequeno nicho de humanistas que existia no reino, o simbolismo do latim e sua liquidez na pedagogia portuguesa.

O capítulo sexto é um panorama da política lusofônica na África e Ásia, em que se tenta retirar elementos de comparação com a pedagogia de língua portuguesa no Brasil, de

que se ocupa o sétimo capítulo, que avança para a investigação do bilinguismo e a influência da institucionalização com a criação política da Vila de São Paulo.

O oitavo capítulo trata das diferentes maneiras dos colonos e jesuítas em linguisticamente abordarem os índios dentro de seus específicos propósitos, além dos efeitos projetados na língua tupi para torná-la geral em razão dos afluxos imigratórios europeus e dos estoques jês introduzidos na Vila.

O nono capítulo cuida do ambiente linguístico dentro dos aldeamentos, da resistência à desarticulação e da adaptação nas casas de moradores, de onde retornavam muitas vezes aos núcleos aldeares. Detém-se na sequência na corrida do ouro das Gerais e seus efeitos lusofonizadores entre a população escrava.

2 LÍNGUA DA COSTA: *LOGUS* DE AMORES, VELEIDADES E DISSENSÕES

As línguas dos povos medievais tinham descido degraus na dignidade da cosmogonia cristã, perdido a musicalidade celeste, que se buscava recuperar subindo-se uma *escada diatônica* de Jacó que reconduzisse o homem ao reino angélico da comunicação com o Criador, tarefa de reencontro com a língua dos céus de que se incumbira o mosteiro na tentativa de expulsar todas as impurezas adquiridas dos séculos.

A era das descobertas apanhou o humanismo como herdeiro dessas rumações classicizantes, desafiadas todavia pela força das línguas nacionais, cuja nobre ascendência seus ideólogos logo se apressaram em brandir. Agora, entretanto, havia novos povos e um deles tinha cabelo corredio, talhe proporcionado e andava desnudo como na pureza edênica: “não se pode viver senão no Brasil quem quiser viver no paraíso terreal”, dirá um eufórico jesuíta em 15 de setembro de 1560 (*MB*, III, 297). O humanismo quis cá ver, mas logo seu orgulho respirou aliviado porque a língua dos senhores costeiros não tinha *F* nem *L* nem *R*, deficiência ato contínuo transformada por prestidigitação literária no célebre *non sequitur*: “coisa digna de espanto porque assim não têm nem fé nem lei nem rei”, enuncia o humanista Pero Magalhães de Gândavo, que teria estado no Brasil sob Mem de Sá, tanto no *Tratado da Terra do Brasil* (p. 24-25) quanto na *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (1995[1576]: 100)⁴⁴.

O Padre Antônio Vieira, que, no *Sermão da Epifania* (2009[1662]), acusa, no seu peculiar rendilhado estilístico, de pouco político, “mau gramático e pior cristão” (p.301) quem significasse o bom pastor como apenas cuidar “da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo” (p. 297), sucumbe ao rifão: “De F, porque não tem fé, de L, porque não tem lei, de R, porque não tem rei” (*ib.*). Era o mote que legitimava, sob o pretexto de jesuitismo apostólico, arrebanhar ovelhas ao redil da lusofonia cristã. Mas era igualmente o mote de quem não via ovelhas, mas alimárias em engenhos: “se não têm F é porque não têm fé (...) nem os nascidos entre cristãos e doutrinados

⁴⁴ A dicção triádica continuou a mesmerizar cronistas. Os franciscanos Frei Vicente do Salvador (1982[1627]: 78) e Frei Manuel da Ilha (1975[1621]:108) e os jesuítas Simão Travassos (*RIHGB*, XXXVI, 1ª parte, 11), que chegou em 1577, e Simão de Vasconcelos (1977[1663], I: 97), além do colono Ambrósio Fernandes Brandão (1997[1618]:216), igualmente a proclamaram.

pelos padres da Companhia (...). E se não têm L (...) é porque não têm lei (...). E se não têm esta letra R (...) é porque não têm rei”, escreve Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho, sertanista e arguto observador etnográfico (2000[1587]: 262)⁴⁵.

Eram contas de ouropel unidas pelo fio do lusocentrismo linguístico, que podia se esconder nas alfaias do letramento e até mesmo nos “viris atrevimentos” (*Lus.*, Canto VIII, 36). Sem templos nem livros nem mestres, o Novo Mundo logo desanimava o homem letrado, até “por faltarem na terra pessoas de engenho”, no depreciativo conceito de Gândavo (1995[1576]: 47), que não sem razão se orgulha da conquista de São Vicente por Martim Afonso de Sousa (p. 62), o desassombrado capitão que, nas palavras do erudito naturalista Garcia da Orta, entendia o latim “milhor que a materna lingua” (1891[1563]: 5), ou, pelo óculo do Poeta, na única citação que o nome perpétuo desta terra lhe mereceu, “... um, que já será ilustrado/ No Brasil, com vencer e castigar/ O pirata francês, ao mar usado” (*Lus.*, Canto X, 63).

O desencanto do ilustrado navegador, galvanizado pelo êxtase de dominar o Oriente de cultura multimilenar, é vazado na carta escrita de Diu ao 1º Conde da Castanheira, Antônio de Ataíde, a 14 de dezembro de 1535, em que diz com sinceridade pouco lisonjeira: “Pero Lopes me escreveu que Vossa Senhoria queria um pedaço dessa terra do Brasil, que eu lá tenho. Manda tomar toda ou a que quiser que essa será para mim a maior mercê e a maior honra do mundo” (*HCPB*, III, 107).

Martim Afonso tinha percebido na sua experiência brasileira que entre os naturais de nada adiantaria seu lustroso latim, e pouco mais que isso o português. Na baía da Traição, em 3 fevereiro de 1531, registra seu irmão Pero Lopes de Sousa, no *Diário da Navegação*, que “vieram de terra, a nado, às naus Índios a perguntar-nos se queríamos brasil” (1927:117). Queriam todos *ll* possíveis desse *brasil*: o lugar, a linhagem, o lenho, a língua. Esta era o óleo da engrenagem: “Mandou o Capitão I um bergantim à terra, e nele uma língua para ver se achavam gente” diz o *Diário* a 9 de agosto de 1531 (1927: 193-4). Que gente? Aquela cujo idioma aprendido por um calafate desterrado na Guanabara o transformava agora em piloto: “Pedro Eanes, piloto, que era língua da terra, que fosse haver fala dos índios”, na determinação entre 16 e 17 de agosto de 1531 (p. 204-5).

De índios é que primeiro partira a notícia de uma “gran riqueza de la tierra, é cómo junto á la dicha sierra había un rey blanco”, narra, em carta de 10 de julho de 1528, publicada por Medina (1908c:445), Luis Ramírez, um dos tripulantes da esquadra de Sebastião Caboto

⁴⁵ Monteiro: “Repeating a common saying widely disseminated a decade earlier by grammarian Pero de Magalhães Gândavo, Soares de Sousa provided a variant to the ‘sem fé, sem lei, sem rei’ rhyme” (2000b:703).

que partira da Espanha em 1526 ao Rio da Prata, vindo a encontrar em Santa Catarina vários naufragos da expedição de João Dias de Solís, inclusive o português Henrique Montes, que, pelos cerca de 10 anos que passara entre os Guaranis, tinha se tornado conhecedor de seu idioma e agora integrava a armada de Martim Afonso como provedor de mantimentos e língua-intérprete. Na Cananeia, a frota portuguesa encontrou outro português sobrevivente dos de Solís, Francisco Chaves, “mui grande língua” (p. 205), que logo foi mandado pelo capitão a explorar, com oitenta homens, o oeste de afamadas riquezas, enquanto a esquadra rumava para o Prata, de onde Pero Lopes partirá até chegar ao Estreito dos Carandins, sem medo de ser desajudado dos nativos, por se sentir seguro pelos “línguas, que levava” (p. 299).

Enquanto Martim Afonso e Pero Lopes se detêm em São Vicente para aí fundar uma Vila e outra em Piratininga, aportava na costa nordeste a nau *La Pèlerine*, cheia de franceses que desbaratam os portugueses, inclusive os deixados por Sousa na feitoria do rio de Pernambuco⁴⁶. Na sua torna-viagem, em 1532, Pero Lopes combate os invasores deixados pela nau marselhesa e pode aferir o peso da eficácia dos seus línguas, pois os lusos “andavam entre os gentios” e, “como lhes sabiam já falar a língua, os amotinaram contra os franceses”, na narração de Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:123).

Quando Pero Lopes aí chega, *La Pèlerine* já tinha ido embora, capturada na sequência na costa de Málaga. Esses eventos resultam em despachar Paulo Nunes a Pernambuco, aonde chega em abril de 1533⁴⁷ a bordo da nau *Esfera*⁴⁸, trazendo consigo seu filho Aquiles Estação, nascido no Distrito de Évora, que se tornará grande humanista e crítico textual notável, escreve orgulhosamente Branco (1940:135), assegurando “che nella seconda metà del secolo XVI il suo nome figurava tra gli eruditi di fama europea nel campo delle lettere classiche” (p.141). Aqui é que sua aparente vocação onomástica para as armas inflete para as letras, depois de ter se misturado aos índios: “foi então que meu pai, mudando de ideia, ao ver-me aprender facilmente a língua dos nativos, conjecturou que eu possuía algum talento e me devolveu à pátria, para ser instruído nas letras gregas e latinas”, diz em memória traduzida do latim por Américo da Costa Ramalho (1983:296)⁴⁹.

⁴⁶ Sobre o nome e a localização, Gonsalves de Mello (1970: 471-472).

⁴⁷ E não a 30 de outubro de 1532, como a princípio pareceu a Jordão de Freitas (*HCPB*, III, 148), que a aceitou sob a alegação de assim ter sido induzido por trecho de Varnhagen, mas modificou seu entendimento (p.163). Américo da Costa Ramalho prefere a primeira data (1983:299). *Tb.*, Jorge Couto (1996:39).

⁴⁸ Jordão de Freitas diz que era “Espera” (*HCJB*, III, 148 e 163), baseando-se numa certidão de pagamento, cujo trecho está assim na reprodução impressa do original: “quomesou a servyr no dyto fernâbuq° aos trynta dyas do mes doutubro da era de mjill e quinetos e trinta e dos años q chegou palus nniz na qaRavela espeRa...”. Américo da Costa Ramalho esclarece: “...chegou a Pernambuco na nau *Esfera* (em português antigo, *Espera*)” (1983:299).

⁴⁹ Referências a Estação se veem em nota de Albuquerque a *Orações de obediência* (1988:7-8) e em Carvalho (1948:22, 32 e 42). V. Ijsewijn (1993:111-123) para cotejo entre Estação e outros nomes da latinidade em Roma.

Saber a língua dos índios ajudava apenas a compor o selo de autenticidade da vocação letrada de Estaço, mas não o estímulo empático para gozar sua cultura, ainda que sob o signo da lusitanidade colonizadora, inclusive linguística. Não era esse senão o motivo para evitar o Brasil mais um letrado luso. Bem que serviriam a todos eles como quinau os versos camonianos: “Vereis amor da pátria não movido/ De prêmio vil, mas alto e quase eterno” (*Lus.*, Canto I, 10).

Depois que o pai lhe “devolveu à pátria”, Aquiles Estaço, muito antes de seguir para Roma e se tornar secretário latino do Papa, será abrigado à sombra da pedagogia do polímata João de Barros, que minimiza o dar-se tanto certas gentes à cultura românica, pois, “este exercício, se o nós usáramos, já tivéramos conquistada a língua latina, como temos África e Ásia, à conquista das quais nos mais demos que às treladações latinas” (1971[1540]:401). Portugal é o novo império, como Roma: e “o mais certo sinal que o Romano pôde dar ser Espanha súdita ao seu Império não serão as suas crônicas escriturais [...] mas a sua linguagem, que nos ficou em testemunho de suas vitórias” (*op.cit.*, p. 404-5). O resto, tudo gasta, “peró não gastará doutrina, costumes, linguagem que os Portugueses nestas terras leixaram”.

Entranhado de lusofonia política, Barros estava convencido de que os brasis “barbarizam quando querem imitar a nossa [língua]” (p. 357), voltando ao assunto anos depois, no primeiro volume das *Décadas*, aparecido em 1552, na breve écbase relativa ao Brasil: “quão oferecido estava aquele povo pagão a receber doutrina de sua salvação, se ali houvera pessoa que os pudera entender” (1945:109)⁵⁰. Fazia ouvidos moucos, pois só não podiam ser entendidos em português, com que sonhava seu imperialismo linguístico, mas na própria língua pela qual se lhes conseguiam com mais facilidade papagaios, pau-brasil e macacos a mancheias em troca de ferramentas e quinquilharias. O erudito donatário sabia disso, tanto por Estaço quanto pelo relatório de sua desastrada expedição, saída de Lisboa em outubro de 1535 direto para Olinda, que se servira de um dos muitos intérpretes que havia muito ali eram formados e que serão frequentemente bem utilizados nas explorações da lavoura açucareira pelo bem-sucedido donatário Duarte Coelho⁵¹, que na carta a D. João III, a

⁵⁰ Quanto a Barros não ter escrito mais sobre o Brasil, v. Azevedo (*HCPB*, III, 208) e Dias da Silva (1982:147).

⁵¹ V. Moreira e Thomas (1996:102). É a Coelho que se refere trecho da carta do embaixador espanhol em Portugal, D. Luís Sarmiento, de 15 julho de 1536, em que diz que Aires da Cunha tinha encontrado “un capitán del Sereníssimo Rey, que allá habita en cierta parte de la costa, el cual se llama Duarte Coello, y dice que, sabido á lo questos iban, les dixo como él tenia ciertas lenguas de la tierra”, *apud* Toríbio Medina (1908a: 18). V. crítica de Capistrano de Abreu, à interpretação do historiador chileno, em *Prolegômenos a Frei Vicente do Salvador* (1982[1918]:101). O documento foi publicado integralmente por Gandia (1935:163-166).

14 de abril de 1549, diz que se oferecera sempre a “fornecer e aviar de línguas” navios que deles precisassem (*HCPB*, III, 319).

Nenhum deles parecia ter em relação ao Norte o mesmo complexo conhecimento que para o Sul possuía o língua luso Gonçalo da Costa, que, no mesmo ano da expedição de Barros, que no fundo pretendia alcançar as riquezas do “rei branco”, servia uma vez mais à Espanha, como integrante da expedição de Pedro de Mendoza⁵², na disputa vitoriosa com Portugal pelo *uti possidetis* do Prata.

De outro língua o gramático e historiador precisará na expedição de 1556⁵³, agenciado novamente em Pernambuco (*HCPB*, III, 209) por seus dois filhos, Jerônimo e João de Barros. Isso não salvou a aventura, nem mesmo o língua⁵⁴, pois alguns “se perderam, [e] lhes mataram neste lugar [Rio Pequeno] os Pitiguares, com favor dos franceses”, narra Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:12). Culpa então desses rivais, que de muito tempo já tinham visto na língua a ferramenta para dominar os *brasis*, aos quais se misturavam aqui e até em França. Sem eles, os tripulantes da frota de Barros poderiam quem sabe ter se salvado, como em 1547 Diogo Álvares, o Caramuru, tinha se safado por sua “boa linguagem”, ou seja, por ser língua, diz ainda Sousa (*op.cit.*, p. 37)⁵⁵, quando acompanhava o malgrado donatário, Francisco Pereira Coutinho, moqueado em repasto antropofágico, a quem prestava auxílio nas explorações dos índios empregados especialmente na lavoura açucareira.

Cararamuru não era nenhum letrado, como letrado não era nenhum português que sobressaía então como língua. Os poucos indivíduos do tipo bem escolarizado que se embrenharam pelo Brasil foram alguns estrangeiros, tanto os que exigiam um quinhão na bonançosa partilha católica do mundo, a exemplo dos franceses, quanto os que se deixavam seduzir pelo fausto e desassombro dos lusos, como os vizinhos castelhanos. Entre os legendários *truchements* franceses havia quem “entendoit parfaitement le langage des gens du pays” e até mesmo “la langue Grecque, de laquelle (...) cette nation des Tououpinambaoults a quelques mots”, narra Léry sobre um misterioso turgimão (1994[1580]:479). Algo culto também deveria ser Francisco Bruza Espinosa, castelhano a quem podem ser atribuídos o

⁵² V. “Real Cédula a Gonzalo de Acosta para que fuesse con don Pedro de Mendoza a la conquista y población de1 Rio de Ia Plata – Valladolid, 19 de julio de 1534 - 122-3-1, folio 17 vuelto de1 libro 10” (*RIHGS*, XLVI, 291).Tb., Gandia (1935:105).

⁵³ Pedro de Azevedo escreveu que “em 1555 enviou [Barros] nova expedição” (*HCPB*, III, 209). Malheiro Dias na mesma obra disse que foi “por volta de 1550” (*op.cit.*, p. 254). António Baião, na introdução ao volume I de *Décadas*, afirma que foi “por 1556” (1945:XXXVI). Isabel Buescu repete Baião (1996:12).

⁵⁴ “...lhe mataram uma língua com outro homem”, diz documento (*HCPB*, III, 209). V. Baião, *op.cit.*, p. XXXIX.

⁵⁵ V. tb. Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:114), Malheiro Dias (*HCPB*, III, 251-2).

desenvolvimento de um método escrito da língua tupi e a tradução das orações (*MB*, II, 382), que muito foram úteis aos jesuítas na sua embrionária lida catequética⁵⁶.

O mais letrado indivíduo a serviço da colonização portuguesa no primeiro século, saído de uma possessão castelhana, era entretanto José de Anchieta, que merece atenção à parte. Américo da Costa Ramalho, para quem Estação estava à altura do jesuíta nascido nas Canárias quanto ao refinamento humanístico (1988:179), anota que o português, “mais de vinte anos de Anchieta chegar ao Brasil, sentiu a fascinação da fala dos índios, assim revelando a sua vocação de linguista” (1983:300). Mas linguista mesmo era o inaciano⁵⁷.

A outra diferença entre ambos era certamente a alteridade empática para com um povo falante dessa língua de exclusivo suporte oral. Se Estação conhece os aborígenes para dar-lhes as costas, Anchieta volta-se a eles depois de enriquecer-se no fasto humanístico. Sua vinda, ajudado pelo seu letramento latínico, mudará em profundidade a cena da colonização linguística, que em extensão ia aos poucos sendo desbravada por portugueses como o Irmão Pero Correia, com quem tantas vezes entra em colóquio. Correia entretanto se põe logo a dizer: “non soi latino y no me puedo ajudar de los [libros] de latin” (*MB*, I, 440). Isso não impede que Anchieta o proclame o mais notável língua do primeiro século, por ter “exatíssimo conhecimento da língua”, ou seja, “*linguae exactissima cognitione*” (*MB*, II, 104), ou “a melhor língua do Brasil”, diz Nóbrega em fevereiro 1553 (2000:151), para reafirmar em junho “que nesta terra faz mais que nenhum de nós” justamente “em razão da língua” (p. 162), sendo capaz de pregar aos índios “nas madrugadas, duas horas ou mais” (*MB*, I, 220). Notabilíssima aptidão, merecerá a lembrança do *sumo sacerdote* da Companhia, Inácio de Loyola (*MB*, II, 265), e o expressivo lamento do índio principal Tibiriçá quando da notícia de seu homicídio: “morreu o príncipe da verdadeira fala, o único que nos declarava a verdade” (*MB*, II, 205).

Com gente como Correia, ex-trafficante de escravos por longos anos, é que Portugal assentava um dos fundamentos de suas ações de colonização e desbravamento, que em contrapartida davam lugar a rejeições nativas, como a que se levantou entre Tamoios e Potiguares, que se passaram aos franceses. Mas, sem essa rudeza, não podia haver colonização, que dependia de denodo. Por esta qualidade paulina, foram alguns deles convocados na estrada de Damasco para a labuta missionária, prescindente de atilamento

⁵⁶ A tanto certamente não chegava o conhecimento de Caramuru, apesar de Nóbrega tê-lo pensado inicialmente, pelo que diz em carta de 10 de abril de 1549: “Espero de as tirar [‘orações e algumas práticas de Nosso Senhor’] o melhor que puder com um homem que nesta terra se criou de moço” (2000:21-2). Engana-se Castelnau-L’Estoile quando diz que o colono instalado na Bahia se encarregou dessas traduções (2006[2000]:153).

⁵⁷ *Status* avalizado por linguistas como Aryon Rodrigues (1997:391) e Rosa Virgínia Mattos e Silva (2001:280 e 2004:73), além do tupinólogo Frederico Edelweiss (1969:45).

intelectual, que, sendo diferente da destinação que Anchieta pretendia dar ao seu, se transformava aqui em artefato ornamental, quando não vinha acompanhado de indigesto lusocentrismo, visível quando o tônus do letramento aumentava com a incorporação de refinamento humanístico e teológico, pois então subia de temperatura o orgulho lusofônico, de que se tem bom exemplo na movimentação do primeiro Bispo do Brasil, Pero Fernandes Sardinha, que blasonava ter sido em Paris mestre de Inácio de Loyola e do seu consócio português, Simão Rodrigues, como escreveu Nóbrega em carta de fins de julho de 1552 (2000: 135)⁵⁸.

A Sardinha não tardará a parecer intolerável a condescendência com a cidadania idiomática do tupi encontrada no Brasil, não hesitando em proclamar em 1552: “E os mais dos Portugueses que ensinem as mestiças, suas mulheres, a falar português, porque, enquanto o não falarem, não deixam de ser gentias” (*MB*, I, 362). Mais outra trama irônica do destino: no ataque dos Caetés que vitimou o primeiro Bispo a 16 de junho de 1556, o único português que escapou ileso era língua, narra Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:23)⁵⁹. Desse contato com o qual o antístite tinha tanta prevenção é que se faziam os valorizados conhecimentos linguísticos, como possuíam a propósito os dois índios sobreviventes do mesmo ataque, na informação de Jaboatão (1858[1761]:17).

Faltava a religiosos como o 1º Bispo senso cauteloso das medidas, dando lugar a um indeclinável desjeito apostólico à frente da prelazia, por viver preocupado com a formação teológica convencional a ponto de censurar eclesiásticos como o vigário que encontrou em Salvador quando de sua chegada, Manoel Lourenço, dele dizendo em carta a D. João III que era “pouco latino” (*HCPB*, III, 364)⁶⁰. O sucessor de Sardinha, Pedro Leitão, ajustado à realidade, não dará ouvidos aos ecos de lusitanismo nem de latinismo e aprenderá ao menos “palavras formais pela língua brasílica” (*CA*, 358).

Os jesuítas hostilizados pelo 1º Bispo com sua intransigência lusófona, de base literária latínica, tinham se acomodado à importância do conhecimento da língua tupi, modificando aquele pensamento inicial expresso nas palavras de Nóbrega em 10 de abril de 1549, no alvorecer de sua chegada, quando diz que “são eles tão brutos que nem vocábulos têm” (2000:21), para dar lugar, poucos meses depois, a uma visão mais compreensiva da questão, instruído certamente por Caramuru: “Têm mui poucos vocábulos para lhes poder

⁵⁸ V. tb. Pedro Calmon (1949:184-185).

⁵⁹ Que o identifica no filho de um meirinho da Correição na Bahia. Daí certamente tiraram essa informação Frei Vicente (1982[1627]:148) e Jaboatão (1858[1761]:17)

⁶⁰ V. Van der Vat (1952:304).

bem declarar a nossa fé”, emendou (2000:66). Era reflexo do pensamento relativo à “própria condição de convertibilidade dos índios”, como acentua Daher (2009:362).

A fé não os imunizava, como homens, do voluptuoso “espinho na carne” de que lhes falava Paulo (*Cor.*,2,12:7), mas positivamente não era por causa do idioma que se se rejeitava a intimidade de Minerva pelos encantos de Afrodite, como pareceu ao jesuíta Antônio da Rocha, natural do termo do Porto, em carta do Espírito Santo, datada de 26 de junho de 1569, certamente espicaçado pela languidez de suas íntimas fantasias: “a terra é quente e a língua dela não tem palavra que provoque a virtude, senão todos os vícios” (*HCJB*, II, 352). Pelo contrário, a língua, já tinha dito Nóbrega a todos eles em 1561, “é a mais principal ciência para cá mais necessária” (2000:390), palavras com que procurava dar terminação sumária ao europeísmo linguístico, contra o qual muitos índios de início se opuseram, inclusive naquela mesma capitania do Espírito Santo, de onde em 1559, Antônio de Sá passara o atestado de inadequação de uma lusofonia *ex machina*: “Eles me dizem que nosso romance é muito trabalhoso de tomar” (*CA*, 247), “ainda que lhes vozeiem cada hora e cada momento” (*ib.*).

De posse dessa ferramenta, punham-se “os padres da S.J. em toda parte (...) através da língua geral, entre os vários grupos de aborígenes”, escreve Gilberto Freyre (2002[1933]:101). Mas não eram só eles: “o europeu saltava em terra escorregando em índia nua”, adita mais à frente (p. 164). O visgo sensual desse mulherame era um novo e apetitoso *mare magnum* para a priápica plasticidade do aventureiro luso, que produzia não só descarga carnal, mas também plúrima concubinação, pois residia a felicidade “em ter muitas mulheres”, diz Nóbrega à Europa (2000:24), ou seja, “terem os homens quase todos suas negras por mancebas” (p. 29), inclusive fazendo “batizar muitas escravas sob o pretexto de bom zelo e para as fazer amigas com mau fim” (p. 79).

Para retirar os gentios da virulenta corrupção desses costumes explorados pelos colonos, o instrumento redentor será a língua tupi, em que se penitencia o índio Fernão Ribeiro, que, a 12 de agosto de 1591, comparece perante o Santo Ofício e, “por querer confessar sua culpa nesta mesa e ele ser do gentio desta Bahia, que não sabe a língua portuguesa, foi presente o padre Francisco de Lemos, religioso da Companhia de Jesus, por seu intérprete e declarador que sabe a sua língua”, lê-se de seu depoimento que integra a *Primeira Visitação* (1935:36-37).

Era o gentilismo, não a língua em si, que atraía a férula inquisitorial, como suspeita Domingos Fernandes Tomacaúna a 11 de fevereiro de 1592, ao depor perante o mesmo Visitador do Santo Ofício, Heitor de Mendonça Furtado. Nota aí Tomacaúna, na

solércia atribuída então aos mamelucos, quanto há de afagar Furtado, e sua nobre ascendência de sangue puro já chancelado pelas investigações linhagísticas antes da nomeação, se fustigar comportamentos gentílicos consorciados à língua nativa. Junta-se então ao coro da demonização à *santidade* de Jaguaripe, no recôncavo baiano, num lugar chamado *Frio Grande*⁶¹, heresia personificada no índio Antônio, que “se criou em casa dos padres da Companhia de Jesus” (1935: 169), para dizer que, no encontro com este e seu séquito, pudera observar que “vinham fazendo meneios e movimentos com os pés e mãos e pescoço, e falando certa linguagem nova” (p.171). A “linguagem nova” era uma heresia que congregava tupi e lexias da doutrina cristã⁶². Por isso, afirma ter falado em português ao ouvido do dito herege para desprezá-lo, mas fingindo reverência: “Adoro-te bode porque há de ser odre” (*ib.*).

O acusado, excelentemente hábil em língua tupi, sendo nada mais nada menos que “o maior conhecedor dos desertos do Nordeste”, que “facilmente se adaptava aos costumes indígenas”, na correta avaliação de Pedro Calmon (1929:43), a ponto de se tingir “com a tinta vermelha de urucum”, ter “sete mulheres (...) ao modo gentílico”, beber “seus vinhos” e fazer “seus bailes e tangeres e cantares como gentio”, como constará de seu depoimento inquisitorial (1935:169), pretendia esconder afeição cultural estimulada pela banda genealógica da mãe. Falava português com fluência e com isso podia certamente convencer o Visitador, pois a língua do europeísmo *civilizador* era incompatível com a indignificação da religiosidade gentílica que a deformava. Parecia afinado, no embuste, com seu senhor, o algarvio Fernão Cabral de Taíde, rico e poderoso escravista da Bahia, que, a seu turno, intimado por Heitor Furtado, em seu quarto depoimento, de 18 de agosto de 1592, declara que igualmente fingira reverência à índia-chefe da *santidade*: “nomeava-a em português – o que

⁶¹ Depôs Gonçalo Fernandes: “estavam no sertão onde chamam pela sua língua gentia *rogailhes*, que quer dizer *frio grande*” (1935:87). Na verdade, deve se ter querido registrar *roig-eté*, ou seja, “frio” (*VLB*, 144, *roig*) + “rijo” (*eté*), conforme significado dado por Anchieta em *Informação dos casamentos dos índios* (1988:460), ao lado do usual “verdadeiro”, referido a propósito na *Arte* (1946[1595]: 8 v).

⁶² Bem analisados os depoimentos, descobre-se que a *santidade*, na tentativa de criar uma língua hierofântica própria, tinha mesclado à língua tupi muitas lexias, umas foneticamente deformadas, outras híbridas, como “pai Jesu *pocu*, que quer dizer Senhor Jesu comprido”, diz o mameluco Cristóvão de Bulhões (1935:105), o que era reflexo do ensino do jesuítas. Por essa razão é que outro mameluco, Gonçalo Fernandes, depõe que “falavam certa linguagem por eles inventada” e mais à frente diga de Domingos Fernandes Tomacaúna “saber bem a língua [tupi]” (1935:87). Portanto, não se estava cuidando rigorosamente da mesma língua ou do mesmo fato. Em sua confissão, o mameluco Brás Dias, que também integrara a companhia que foi ao sertão ao encontro da *santidade*, disse que Tomacaúna “era o língua” (p. 122). Este mesmo disse que, misturado aos índios, chegava inclusive a cantar “pela língua gentílica, que ele sabe bem” (p. 168). Ao declarar portanto que não entendia perfeitamente a “linguagem” da *santidade*, estava se referindo à *invenção* nova, com conceitos extraídos da doutrina cristã, embora arrevesados, “arremedando e contrafazendo os usos da Igreja cristã”, como ainda declarou (p. 170). Somente assim é que pode ser aceita a conclusão de Vainfas de que Tomacaúna e os outros acusados tencionavam “mostrar ao visitador a distância que os separava do gentio, cuja língua diziam não compreender totalmente...” (2005[1995]: 184).

ela não entendia ‘por ser boçal’”, escreve Vainfas remetendo a documento da Torre do Tombo (2005[1995]:194).

Em 1º de setembro desse mesmo ano em que o mameluco e seu senhor, acuados pela Inquisição, incensavam a lusofonia cristã do Visitador, José de Anchieta, em carta, escreve que “Fernão Cabral saiu agora com sua sentença” e diz que “foi misericordiosa” (CCAP, 397), afinal, Cabral se declarara católico, cumpridor de seus deveres cristãos e rejeitara a heresia numa língua que só interessava na medida da cristianização, que, no entanto, sofria com a falta de obreiros-línguas, o que punha apreensivos dedicados jesuítas em relação aos que entravam na Companhia: “Em 1592 renova-se o pedido para a impressão dum léxicon tupi que se estava escrevendo”, descobriu Serafim Leite nos arquivos romanos (1936a: 63).

Periclitante essa penetração missionária das hostes inacianas, nesse mesmo ano⁶³ se pedia licença, inclusive ao Santo Ofício, para impressão da *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*, de Anchieta. Não era sem razão: “soltava-se o grito de alarme, de que iam acabando os bons línguas, como faz o P. Simão Travassos [a 8 de março de 1592]” (HCJB, II, 396), fisionomia lusofonizadora da Companhia no Brasil que já tinha sido incisivamente denunciada em 1585 por outro de seus padres, Manuel Viegas: “muito poucos a [língua tupi] queriam aprender e saber e dar-se a ela: tudo era darem-se às letras e serem pregadores dos portugueses, e subir ao púlpito e pregar aos brancos e não se lembravam desta pobre gente de lhe pregar em sua língua” (HCJB, IX, 542)⁶⁴.

Havia uma etiologia complexa: antes de tudo, avanço do seminal lusocentrismo linguístico, que, no Regimento de Tomé de Sousa, de 1548, surge com se julgar “grande inconveniente os gentios, que se tornaram cristãos, morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles”, forcejando “por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos perto das povoações das ditas Capitâneas para que conversem⁶⁵ com os cristãos e não com os gentios...” (HCPB, III, 350), embora aí o foco comece pelos meninos índios, que “estarão na povoação dos portugueses” (*ib.*). Os desdobramentos senoidais quanto ao papel dos jesuítas nessa administração jamais significará fechar as portas a um propósito – ou veleidade, naquele instante – lusofônico em relação a todos os índios, pois a própria Lei de

⁶³ Como informa Augusto Magne no prefácio da edição de 1946. A licença do Santo Ofício terminou por sair a 17 de dezembro de 1994. Um dos “deputados” coassinantes foi Marcos Teixeira, que atuará como Visitador na segunda vinda da Inquisição ao Brasil (ABN, XLIX, 77). Seu foco será a *linguagem herética* do judaísmo, pelo que se lê da denúncia de um Henrique Moniz Barreto contra Baltasar Ribeiro e seu irmão, aos quais viu “lendo por hũa Bíblia em lingoagem castelhana” (p. 116).

⁶⁴ A carta de Viegas reflete denso desinteresse encontrado pelo padre visitador Cristóvão Gouveia entre 1583-1584, estudado por Castelnau-L’Estoile no capítulo 4 de sua obra (2006[2000]).

⁶⁵ V. mais adiante o sentido de *conversar*.

Liberdade, de 26 de julho de 1596, que assegura à Companhia a tarefa de conversão dos gentios⁶⁶, dispõe que “o gentio desça do sertão para as partes vizinhas às povoações dos naturais deste Reino e se comuniquem com eles”, cabendo aos jesuítas o instruir na religião cristã “e domesticar, ensinar e encaminhar no que convém ao mesmo gentio, assim nas coisas de sua salvação, como na vivenda comum e tratamento com os povoadores” (*HCJB*, II, 418).

Além da progressiva perda, em relação aos aldeamentos, especialmente em São Paulo⁶⁷, de espaço na administração temporal, aditavam-se a tudo isso o desinteresse de imersão missionária⁶⁸ e o visível efeito da depopulação, pois “as contínuas guerras dos brancos, e desejos de a todos os gentios fazerem escravos, têm consumido e gastado todo o gentio, que havia ao longo destas trezentas e tantas léguas de costa do Brasil, e sendo tantos como formigas agora não há nenhum”, lamenta-se o jesuíta Pero Rodrigues em 1597, em carta reproduzida por Amador Rebelo (1598: 235)⁶⁹.

A retroversão do tupi para o português, feita por Anchieta, por essa época, do *Catecismo na língua brasílica*, que se usara nas aldeias de Piratininga, era um claro sinal da lusofonia a que agora se rendiam muitos inacianos. A consequência desse processo de avanço prático da lusofonia foi a afetação a esse novo tipo de jesuíta do encargo descrito por Cardim em 1583: “enseñan los hijos de los Indios a leer, escribir, contar y hablar portugues” (1963: 143)⁷⁰.

O lusocentrismo linguístico todavia não podia se movimentar politicamente de forma terminativa na vida econômica cotidiana da Colônia, pois afinal conflitaria com o pragmatismo com que D. João III estruturara seu *longa manus* religioso, a Companhia de Jesus, convocada sob o sacrossanto propósito de vindimar as uvas evangélicas no Brasil. Na carta que Pedro Fabro, o primeiro sacerdote dos jesuítas, lhe dirige a 23 de novembro de 1538, reafirma que não são as distâncias que lhes metem medo, “nem o trabalho de aprender línguas” (*MB*, I, 101), o que agrada o monarca, que, no dito Regimento passado a Tomé de Sousa, chegado ao Brasil em 1549 com a primeira leva de inacianos, lembra logo que o Governador-Geral deva munir-se de “línguas da terra e pessoas de confiança” e que se vão “o mais que puderem à parte do oeste” (*HCPB*, III, 349).

⁶⁶ V. Thomas (1982[1968]:134-136) e Beozzo (1983:22-24).

⁶⁷ Onde se dá, quase 20 anos antes da Lei de 1611, o afastamento efetivo da intervenção temporal dos jesuítas.

⁶⁸ O que fez o jesuíta anônimo, autor de *Algumas advertências para a província do Brasil*, escrito por volta de 1609, proclamar que “o nosso [zelo] no Brasil é atender aos índios e gentios, que não a quatro portugueses”, desencorajando que ao Brasil não venha aqueles com mero “apetite de pregar aos brancos”, *apud* Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:337).

⁶⁹ *Tb.*, Cardim (1980[1625]:101). *V. ainda* Lavínia Cavalcanti dos Santos (1999:185).

⁷⁰ Esses eram sobretudo os europeus, que segundo o Visitador Cristóvão Gouveia em 1583, em documento reproduzido parcialmente por Castelnau-L’Estoile, “non tienen vocacion del Brasil, no deprenderon la lengua” (2006[2000]:166).

É a oeste, em dezembro de 1554, que um daqueles jesuítas, “el Padre Navarro, entrava (...) a descubrir tierra con doze hombres” (*MB*, II, 57). Sob esse signo de um número de integrantes bem simbólico no Cristianismo apostólico, a expedição, que deveria ter acontecido já sob Tomé de Sousa, era na verdade capitaneada por “hum grande lingua que se chama Espinhoso, homem que entre elles tem grande autoridade” (*MB*, II, 382). Tratava-se, com mais exatidão, daquele Francisco Bruza de Espinosa, a quem se dera o encargo “por ser grande língua”, relembra Mem de Sá em carta de 1560, reproduzida por Capistrano de Abreu (1963[1907]: 329).

Saber a valiosa língua da terra era juntar-se à hegemônica expressão idiomática da costa brasileira, o tupi. Sua dignidade política no empreendimento colonial outorgava redenção até aos que traíssem juramentos sacramentais, desafiassem a Inquisição, escravizassem e comercializassem índios e se lambuzassem na descarga de plúrima e lasciva carnalidade. Como “línguas da terra” então se apresentaram João Ramalho perante um notário (*RIHGSP*, IX, 563) e seu companheiro de naufrágio, Antônio Rodrigues, assim qualificado na escritura de “doação das terras de Jarabatiba a Brás Cubas” (*RIHGSP*, VI, 297).

E não era preciso que fosse um estrangeiro sedutoramente incorporado à expansão lusa, como o castelhano Espinosa, para acionar o interesse das autoridades coloniais. Quando Pero de Góis aprisionou aquele “grande língua” normando, em companhia de um ferreiro, Tomé de Sousa não hesitou em dizer a D. João III, a 18 de julho de 1551: “não os mandei enforcar porque tinha muita necessidade de gente que não me custe dinheiro” (*HCPB*, III, 361). Custava dinheiro esse tipo de habilidade linguística, que potencializava a exploração agrícola e também mineral, e Pero de Góis, donatário da capitania da Paraíba do Sul, já tinha sentido isso na própria algibeira, pois na carta dirigida a Martim Ferreira, seu sócio, a 18 de agosto de 1545, informara a instalação de um engenho no Rio Manajé dizendo que “em boa hora virá à parte um mancebo língua com um homem que vinha por feitor para Luís de Góis, a que cá damos dez mil reais por este primeiro ano e à língua catorze” (*HCPB*, III, 262). Não era sem razão: tratava-se de agente essencial para diminuir desavenças com índios que punham a perder as explorações em outras capitanias, embora aí isso não o imunizasse dos ferozes e incompreensíveis Goitacases.

Continuaria a custar muito ao longo dos anos esse tipo de serviço: o Governador Diogo Botelho, ao visitar as minas da Capitania de S. Vicente, no início do século XVII, arrola o pagamento de “um intérprete e língua que consigo levava” (*RIHGSP*, XLVI, 246),

para poder lidar especialmente com índios não domesticados⁷¹, tendo sido o serviço avaliado em 160\$000 “por dia”⁷².

Era sobretudo em São Paulo, na Capitania de São Vicente, que o valor de um língua assumia basilar importância na economia fundada na mão de obra indígena escrava, que abarcava uma plethora de nativos apresados pelo bandeirismo, inclusive para muito além dos limites da Vila. Suas feridas, físicas e emocionais, eram então pensadas pela ação missionária dos inacianos, que ministravam o cataplasma espiritual através de ressemantização cristã dos conceitos religiosos da língua tupi, “para os trazer ao conhecimento de Deus”, a propósito chamado de “Pai Tupana”, pois “nós não temos outro vocábulo mais conveniente”, escreve Nóbrega (2000:62)⁷³.

Pensando-se amparados no regaço da Mãe desse mesmo Deus, cultuada devotamente pelos jesuítas, os índios viam na verdade ser abrigada no ventre de suas mulheres a descendência mameluca dos paulistas, cuja Vila se transformava em um cadinho de intensa mestiçagem, pois até os índios tupis e jês ajuntados na estufa cristã dos aldeamentos eram recorrentemente desarticulados para compor a vida das fazendas e casas de moradores, aumentando a velocidade da modificação da língua tupi, a ponto de vir a se tornar um saber notável e valioso entre poucos paulistas que a manejavam no comando de bandeiras apresadoras, integradas por mamelucos e mesmo índios bilíngues, estimulados à lusofonização mais rapidamente que as mulheres.

Não viverão as fêmeas, entretanto, na eterna clausura linguística, porque não eram acatalepticamente indiferentes à importância política do idioma das decisões, como aquela mameluca, Luzia Esteves, a quem na abertura do inventário do pai, o português Brás Esteves, em 1636, foi dado um intérprete, Álvaro Neto, o Moço, “por não saber falar bem a língua portuguesa” (*IT*, X, 328). Não falava bem, mas falava, sendo assim socialmente estimulada a alcançar adaptativamente o nível de suas três irmãs que fizeram bons casamentos, entre as quais Marta Esteves, mulher de Antônio Barbosa, de quem o juiz, na mesma assentada, tomou juramento sem a mediação do intérprete (*ib.*).

⁷¹ Utilidade que resulta clara da Instrução e Regimento passados, em 1613, a Salvador Correia de Sá para “averiguação e benefício das minas da Capitania de S. Vicente”, autorizando a valer-se “dos índios que há naquelas capitanias que não estão domesticados” (*PLMH*, II, 78).

⁷² Isso deixaria em muito para trás, por exemplo, o do mineiro “mandado vir da Alemanha”, quantificado em 600\$000 “por ano” (*ib.*). Isso faz concluir que o custo do língua, tal como registrado, deve-se a um *lapsus calami* na contabilização. Quis-se certamente grafar 160\$000 *por ano*. E ainda assim um preço alto, considerando que no engenho Sergipe, na Bahia, referido na nota anterior, pagava-se em 1574 vinte mil réis anuais (*DHA*, III, 391). Em São Vicente, teoricamente o valor deveria ser menor, pelo maior número de bilíngues, mas aí entra a complexidade do saber do língua, adiante focada, que não se reduzia a ser simples intérprete em engenho.

⁷³ V. Shapiro (1997:277 e 280).

O manejo bilinguístico era encontrável mais atiladamente nos mamelucos de 1ª geração, reunidos inicialmente com meninos portugueses sob comando jesuítico de Nóbrega, que “ajuntava em casa moços pequenos mestiços (...), nascidos na terra, por serem línguas” diz Anchieta (1988:480). Constatava-se que tais mamelucos eram “peores que los mesmos Indios”, mas precisavam ser tolerados “porque son lenguas y intérpretes para nos ayudar en la conversión de los gentiles”, narra este jesuíta em carta de Piratininga datada de julho de 1554 (*MB*, II, 77). Não iria demorar muito a conveniente tolerância. Luís da Grã, em carta escrita a 27 de dezembro do mesmo ano, põe-se a lamentar: “Me aconteció algunas vezes, por los mamalucos que llevaba por lenguas seren vagarosos mucho, como es su costumbre, en el hablar y frios, hablarles [aos índios] en portugués sin ellos entendieren cousa alguna” (*MB*, II, 136).

Era então com os exploradores brancos que os mamelucos se sentiam mais nutridos do que com o pão do espírito das pregações evangélicas. Como consequência, esses mestiços foram “encostando-se à raça europeia, [e] são englobados nas crônicas geralmente com denominação de portugueses”, observou Serafim Leite (*HCJB*, II, 293)⁷⁴. Não eram apenas ramalhenses, pois à medida que se consorciavam com mestiças, os portugueses darão nascimento a mamelucos bilíngues, como aquele Álvaro Neto, o Moço, que serviu de intérprete a Luzia Esteves, “homem prático na língua da terra”: nascera fruto do casamento do vianense Álvaro Neto, que tinha chegado ao Brasil em 1543, com Mécia Pena, filha do português Domingos Luís, o Grou, segundo Carvalho Franco (1989[1940]: 272-273)⁷⁵, que a seu turno era casado “com a índia Margarida Fernandes, filha do principal de Carapicuíba”, diz Américo de Moura (1952:383).

Grou, em fins de 1566, se embrenhara pelo sertão, após matar uma pessoa, conforme Américo de Moura (1952:383) e também Taunay (1968: 226)⁷⁶, que, em outra obra, escreve: “Asselvajara-se tanto esse homem que, narra uma testemunha do processo de Anchieta, certo Diogo Teixeira de Carvalho, vivia no meio dos índios como um índio” (2003[1921]: 375), informação que tem apoio no jesuíta Pero Rodrigues na segunda biografia escrita sobre Anchieta (1955[1609]: 76). O primeiro biógrafo deste jesuíta, Quirício Caxa, já escrevera que Grou e outro, “com mulheres e filhos e mais família” buscaram o homizio “por

⁷⁴ No mesmo sentido: Simão Travassos (*RIHGB*, XXXVI, 72), Carlos Malheiros Dias (*HCPB*, III, XXXIX) e Vainfas (2005[1995]:145), que viu neles “os intérpretes por excelência do colonizador português” (p.143). V. ainda Monteiro (2000b:704). É exagero de Thomas, ao tratar da expansão paulista, dizer que mameluco significa, “no vocabulário português, algo assim como ‘selvagem’ ou ‘bárbaro’” (1982[1968]:181).

⁷⁵ Moura diz apenas que era “natural de Santos” (1952:410) e, quanto à sua filha, supõe ter sido casada com Mateus Luís Grou, filho de Domingos (p.422).

⁷⁶ No mesmo sentido: Carvalho Franco (*op.cit.*, p. 192), Porchat (1956:53) e Viotti (1980[1965]: 159).

algumas graves culpas”, mas eram “valentíssimos homens, grandíssimos línguas” (1934[1598]: 18).

Esse sertanista era o diabo em forma de gente, o que é denunciado pela sua alcunha serôdia outorgada pela lusofonia dos paulistas. Individualista, não hesitou em querer assenhorear-se de índios Tupinaés em novembro de 1587 (ACSP, I, 333). Mas era de homens assim que se serviam os “homens bons” da Câmara, alijados do conhecimento da língua, como o português Antônio de Proença, já na fase transitiva do escambo, que facilitava o contato, para a escravidão⁷⁷, em que se dá profissionalização seletiva dos línguas. Estando a vir do sertão para a Vila os mesmos índios tupinaés, “pelo caminho de paz e por sua vontade para povoarem a terra”, a Câmara, em setembro do mesmo ano, deu incumbência a Proença, juiz ordinário naquela legislatura, “e aos mais de sua companhia e mandassem vir os maiores perante si e *por línguas fizessem perguntas* aos ditos principais” (ACSP, I, 329, sem grifo no original).

Nessa fase e mais fortemente a partir dela, a escravidão substitui o escambo⁷⁸ e aqui entra uma importante consequência para a história da língua: se sob o escambo o contato linguístico era mais amiudado e distenso, o apresamento através de expedições ao sertão não o era, além de depender de qualidades especiais. Antes de tudo, o sertanista tinha que viver a matejar. A ata 5 de dezembro de 1593 é esclarecedora a esse respeito. À sessão comparecem, para registrar o alarme quanto ao ataque sofrido pela bandeira de Domingos Luís, o Grou, os mamelucos Gregório Ramalho, “mancebo solteiro, filho de Vitório Ramalho” (ACSP, I, 477), e Belchior Carneiro, neto de João Ramalho falecido em 1607, “dos mais notáveis bandeirantes do seu tempo”, no elogio de Carvalho Franco [1989[1940]:107). Argumentam que havia “razão [para] com brevidade darem-lhes guerra (...) e isto diziam pelo que deles *entendiam por serem homens que andam entre o gentio e o conhecerem e suas vontades*” (ACSP, I, 477, sem grifo no original)⁷⁹. Não eram, pois, homens comuns nem sua *expertise* era facilmente alcançável. Basta lembrar que ali estavam a reclamar especialmente pelas vidas de Domingos Luís, o Grou, de Antônio de Macedo e de Francisco Tamaratuca. Os dois últimos eram, respectivamente, filho e neto⁸⁰ de João Ramalho, sendo todos acostumados a esse embrenhamento.

⁷⁷ V. Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:126).

⁷⁸ V. John Manuel Monteiro (2005[1994]:58-9).

⁷⁹ Por isso, com acerto, Mário Neme diz que Belchior Carneiro era “língua da terra” (1969a:103).

⁸⁰ V. Taunay (2003[1921]:314). Tamaratuca era inclusive “casado com índia forra”, como rastreou Alcântara Machado nas suas pesquisas de inventários paulistas (1980[1929]:158).

Era emblemático que Antônio de Proença fosse casado com Maria Castanho, portuguesa de linhagem, isolada em sua procedência unicamente europeia das demais mulheres mestiças de São Paulo na primeira década do século XVII, como preciosamente informou Jácome Monteiro em sua *Relação da província do Brasil*, de 1609, dada à publicação no ano seguinte: “Os moradores são pela maior parte mamalucos e raros portugueses; e mulheres há só uma, a que chamam Maria Castanha” (*HCJB*, VIII, 360). Se o marido não falava tupi, não há por que crer que a esposa, de boa cepa lusa, detivesse tal aptidão, embora isso não significasse, uma vez que existiam outras mulheres falantes de português, isolamento lusófono, nem que seus filhos fossem monolíngues, uma vez que a descendência de homens e mulheres portugueses desenvolvia aptidão bilinguística em razão do meio em que estava inserida. Nem a boa filiação linhagística fomentava escrúpulos exclusivamente lusófonos entre colonos, como narra Ambrósio Pires em carta da Bahia, a 12 junho de 1555: “Ci è anco un’altro nostro chiamato Pietro de Goez, giovane nobile, e sa bene la lingua delli indiani per essere venuto piccolo con suo padre” (*MB*, II, 238)⁸¹.

Como o fidalgo genitor desse Pero de Góis, Antônio de Proença e seus pares monolíngues em português eram dos moradores que avaliavam bem a importância do papel dos línguas para a própria segurança da Vila, acossada por ameaças, reais e forjadas, de índios, especialmente do sertão. Imiscuindo-se nele, podiam os sertanistas-línguas aquilatar o perigo ou pelo menos desenhá-lo para fins de montagem do discurso de uma guerra campal, como aquele registrado na sessão de 7 de julho de 1590, que justificava o ataque, pois, “para mais fundamento de tudo isto, se informaram de Baltasar Gonçalves e Francisco Preto, homens que foram nessa jornada e salto que se fez e que entendem bem o gentio” (*ACSP*, I, 424).

Mesmo envolvido por um cinturão de índios aldeados, escravizados e em estado de liberdade tribal pelos matos, muitos desses portugueses não aprendiam a língua tupi, pois não “andavam entre os gentios”, expressão que não se confunde com ir todos à guerra⁸² ou integrar expedições que esvaziavam a Vila. Nela, portanto, vigorava a necessidade política de línguas, quando não se montava uma comunicação sobre uma língua de emergência, pois a própria expressão política do lugar, a Câmara, se comportava com o que poderia ser interpretado como certa esquizoidia lusófona – se não fosse devidamente compreendida pela força do prestígio com que se via a própria institucionalização burocrática – ao editar

⁸¹ A carta é versão italiana de uma original em português perdida.

⁸² Como se deu na ida ao Rio de Janeiro para a guerra empreendida por Salema: “toda a gente do povo estava ausente da Capitania com o capitão Jerônimo Leitão, que eram idos à guerra e não ficaram senão mulheres” (*ACSP*, I, 297).

regulações que consistiam tanto em sucessivos pregões em altas vozes “às portas da Igreja”, sobre o que “os senhores vereadores tinham mandado por termos fazer no Livro da Câmara” (*ACSP*, I, 72)⁸³, quanto na fixação de regras edilícias escritas ou posturas: “Cada um dos ditos oficiais terá seu regimento em suas tendas de maneira que sejam vistos por todos” (*ACSP*, I, 326).

Eram regimentos seguramente de conteúdo mínimo e para poucos destinatários, pois no próprio órgão colegiado tinham assento muitos que não sabiam ler nem escrever, ou mesmo assinar o nome (*ACSP*, I, 494). Além disso, “na terra não havia livreiros nem quem [os livros] nos vendesse” (*ACSP*, I, 330)⁸⁴. Quando o ferreiro Domingos Fernandes foi alvo de protesto porque todo o povo geralmente se queixava de sua carestia, porque não obedecia às taxas impostas ao ofício, a Câmara, em junho de 1588, convocou seus aprendizes para depor, tendo a um deles inquirido “por que razão seu amo mandara pregar o regimento, que lhe foi dado nesta Câmara, no cume do esteio, exposto para a parede tão alto que não podia ninguém ler”, ao que seu empregado confirmou ser verdade “que seu amo lhe mandou a ele pregar o dito regimento na ilharga do dito esteio, dizendo-lhe que quem o quisesse ver o fosse lá ler” (*ACSP*, I, 351).

Nessa ambiência lusófona dos primeiros moradores, não era sem razão que aqueles índios ao tempo da incumbência dada a Antônio de Proença forcejassem por um paulista que lhes entendesse bem, que, tal como pragmaticamente acreditavam, poderia escutar-lhes as queixas e dimensionar-lhes os problemas, especialmente os que se deixavam reunir nos aldeamentos, recém-trazidos do sertão, esperançosos de um modo de organização social que reproduzisse, com a prometida vantagem da cristianização, sua vida tribal. Para muitos Proenças exclusivamente lusófonos, a tarefa de aprender a língua tupi continuará a ser de sertanistas, como Francisco Dias Pinto. Sobressaltados pelas intromissões que desarticulavam a vida aldeã por parte de paulistas que nem lhes podiam entender o que falavam, ao saberem que “vinha outro juiz e capitão para eles”, vão os índios à Câmara em 1606 para protestar pessoalmente contra a saída de Pinto, que, pelo menos, “lhes sabia a língua” (*ACSP*, II, 153). Esse sertanista era melhor porque sabia muito habilmente usá-la, a ponto de reunir, em seu plantel particular, índios de diferentes filiações, como Tupinaés e Maromomins, que chegavam a promover uniões conjugais entre si (*IT*, III, 22).

⁸³Tb.: p. 52, 79, 98, 101, 150, 265, 426, 491.

⁸⁴Portanto, vieram de fora aqueles “dois livros velhos” que o bandeirante Manuel Preto levava nos seus aprestos ao sertão, “para distrair-se”, na anotação de Alcântara Machado (1980[1929]:238), que rastreou outros, e também versos de *Os Lusíadas* num retalho de papel que um escrivão em 1616, no sertão de Paraupava, região de confluência dos rios Araguaia e Tocantins, utilizou para fazer anotação num inventário (*op.cit.*, p. 104).

Essa mediação era o instrumento com que se articulavam os índios aldeados para negociação política com autoridades locais, que, tratando-se de portugueses, mesmo integrados à Vilas e aí casados, não podiam desenvolver conversação senão através de um língua, de preferência sertanista, em nome do *status* institucional. Assim se dá a 20 de janeiro do ano seguinte, apresentando-se o mesmo problema: o Procurador dos índios, Gaspar Nunes, declara “que ele aparecia com os principais das aldeias” à Câmara para se oporem à nomeação de João Soares como capitão dos índios. Os camaristas então, Domingo Luís⁸⁵, Francisco Velho⁸⁶, Domingos Dias⁸⁷, o moço, Antônio Pedroso⁸⁸ e Fernão Dias⁸⁹, além de Simão Borges⁹⁰, nomeiam Baltasar Gonçalves como intérprete para que “fizesse perguntas aos ditos índios, o qual lhes fez pergunta[s] e por ele dito Baltasar Gonçalves foi declarado que se vinham os ditos principais com sua gente a queixar a esta Câmara” (*ACSP*, II, 185). Era o mesmo Baltasar que servira à Câmara em 1591, ao lado de Francisco Preto, e que agora funcionava como língua de “homens bons” que detinham também plantéis particulares de índios escravizados. Sete anos depois, Provisão do Governador-Geral determinava que os índios ajudassem os brancos, tendo que para isso “elegerem um homem suficiente que nisto fale a este gentio” (*ACSP*, II, 40).

Na Vila de São Paulo no início do século XVII havia mamelucos e índios bilíngues, que podiam trazer certas novas, mas a Câmara não dispensava, por sua vez, a figura

⁸⁵ Trata-se de Domingos Luís, o Carvoeiro, que Américo de Moura (1952:322) informa ter sido casado com bisneta de João Ramalho. *Tb.*, Viotti (1964:17).

⁸⁶ Falecido em 1619, segundo Américo de Moura (1952:471). Não era, portanto, Francisco Rodrigues Velho, descrito por Carvalho Franco como “provedor das minas de São Paulo e capitão dos índios” e que “em 1626 fez uma entrada em sertão não determinado” (1989[1940]: 431), embora este também fosse língua, aparecendo, conquanto não o diga Franco, no inventário de Joana de Castilho como intérprete juramentado do Juiz Francisco Rendon em 1633 “para que ele fizesse prática e perguntas à índia Margarida” (*IT*, VIII, 345).

⁸⁷ Filho dos portugueses Domingos Dias e Mariana Chaves. Segundo Carvalho Franco, “foi casado com Clara Diniz, terna (sic) de João Ramalho. Tomou parte na bandeira de Nicolau Barreto, ao Guairá, em 1602, já sendo falecido em 1613” (1989[1940]: 141). Américo de Moura ocupou-se apenas de seu pai, de mesmo nome (1952: 348).

⁸⁸ Américo de Moura diz que era nascido em Lisboa, tendo vindo primeiramente à Bahia, passando pela Vila de São Vicente até chegar a São Paulo, onde exerceu alguns cargos (1952:432-433).

⁸⁹ É aquele, que segundo Carvalho Franco, se chamava Fernão Dias Pais: “português casado com Lucrécia Leme (...). Em 1585 acompanhou Jerônimo Leitão a Paranaguá e em 1590 seguiu-o pelo vale do rio Tietê, combatendo tupiniquins hostis” (1989[1940]:282). Diz ainda que morreu em 1609 (*ib.*). Lucrécia Leme era filha do já citado Brás Esteves, informa Américo de Moura (1952:348), com Leonor Leme, que era portuguesa.

⁹⁰ Simão Borges de Cerqueira, natural de Mesão Frio, região norte de Portugal, “moço da câmara do rei d. Henrique”, como anotam Américo de Moura (1952:311) e Carvalho Franco (1989[1940]: 114), que viera ao Brasil com o governador-geral D. Francisco de Sousa. Averbam os autores citados que Cerqueira exerceu vários cargos em São Paulo, como almotacel, escrivão, juiz dos índios e da ouvidoria e tabelião. Era também sertanista, tendo integrado a bandeira de Nicolau Barreto ao Guairá em 1602 e a de Antônio Raposo Tavares em 1628. Tendo passado a São Vicente em 1592, de onde entrará pelo sertão, e depois a São Paulo, onde irá fixar residência, fica claro que os anos decorridos não tinham sido suficientes para torná-lo apto em tupi, mesmo tendo sido também juiz dos índios, a respeito do qual a Lei de 26 de julho de 1596 sobre a liberdade dos gentios dispunha que “haverá um juiz particular, que será português, o qual conhecerá das causas que o gentio tiver com os moradores, ou os moradores com eles” (*DHA*, I, 404).

do língua oficial, a exemplo de quando aparecem nela dois índios Carijós em 13 de abril de 1609. Sem saber como se comunicar diretamente com eles, “logo foi chamado Pero Colaço, aqui morador, língua da terra” e “logo pelo dito língua lhes foram feitas perguntas” (ACSP, II, 239).

Desses homens excepcionalmente hábeis se servia a Câmara na interlocução política com os aldeados, como voltará a fazer em 4 de maio de 1641, quando alguns de Barueri aparecem para se opor à nomeação do violento João Missel Gigante, que ordinariamente lhes pilhava o aldeamento. Nomeia-se como língua o alcaide Francisco Preto, ou melhor, Francisco Fernandes Preto⁹¹, convocado para a sessão de 4 de maio de 1641, cuja ata registra que tais índios “disseram aos Oficiais da Câmara por sua língua, pela qual lhe foi perguntando o alcaide Francisco Preto, por mandado dos ditos Oficiais...” (ACSP, V, 86)⁹². “Ditos Oficiais”, naquela sessão, eram João Fernandes de Saavedra⁹³, João Martins de Herédia⁹⁴, Paulo do Amaral⁹⁵ e o Procurador Miguel Garcia Carrasco⁹⁶. Aquela habilidade de Preto, portanto, não era facilmente encontrável, a ponto de, sendo alcaide, ter que servir à Câmara como língua.

A mundividência lusofônica ia criando esses fossos, que vão sendo colmatados pela força da mestiçagem, que, na sua associação com europeus e Jês, vai ingressar como componente da *língua geral*. Eram primícias da acomodação colonizadora que nasce no encontro da esquadra de Cabral com índios de fala tupi na praia.

⁹¹ Carvalho Franco o chama de “grande língua” (1989[1940]:323), mas não se confunde com o primeiro. V. Américo de Moura (RIHGSP, XLVII, 435-436).

⁹² Assim consta do original: “diserão aos ditos oficiais da camera per sua lingua pella qual lhe foi perguntando o alcaide frc^o preto per mandado dos ditos officiaes...”. Zenha, por não ter entendido a construção e o papel de Preto, assim transcreveu: “... disseram aos ditos oficiais da câmara, por *seu* língua, *pelo* qual lhe foi *perguntado*, o alcaide Francisco Preto, por mandado dos ditos oficiais...” (1970:225). Por sua transcrição, além da dificuldade de ser inteligida pela virgulação e de tornar confusa a função de Preto, fica alterado o sentido do período, dando a entender que os índios tinham um língua, o que não é exato, pois não tinham e não acenavam, pelo menos pontualmente nesse caso, com o desejo de que um deles detivesse tal condição, conquanto a *resistência adaptativa* de que fala Maria Celestino Almeida (2003:33-34) passará a incorporar a lusofonização primeiramente pela figura do índio meirinho.

⁹³ Membro de família espanhola que descende de “Francisco de Saavedra, de Castela”, assegura Moura (1952:456).

⁹⁴ Tinha cerca de 41 anos nessa ocasião, pois na devassa aberta por Martim de Sá em 1623 se declarou como tendo “trinta anos, pouco mais ou menos” (PLMH, II, 459). Mesmo nascido, portanto, em São Paulo, havia tantos anos, não aprendera a língua.

⁹⁵ “Foi sertanista preador de índios que chegou a ter um mandado de prisão por esse motivo”, escreve Carvalho Franco (1989[1940]: 36), que também informa ter sido casado com Madalena Vidal, filha de Alonso Perez Cañamares, “natural de Assunção”, segundo Moura (1952:321).

⁹⁶ Português, “natural de S. Lucas de Canaverde”, conforme dado fornecido por Moura (*op.cit.*, p. 322).

2.1 O DÉBUT DA LÍNGUA PORTUGUESA NO BRASIL

Em carta de 7 de maio de 1597, publicada por Amador Rebelo, o jesuíta Pero Rodrigues diz que “têm os portugueses, nestas partes, três gêneros de inimigos por mar e terra”: os primeiros são “os negros de Guiné alevantados”; os segundos, “uns gentios por extremo bárbaros por nome Aimorés”, e os terceiros, “os franceses” (1598: 214-215). Eram adversários cuja natureza tinha ingrediente linguístico. Na execução de sete negros da Guiné que se sublevaram em 1573, “por falta de intérprete fueron muy dificultosas sus confesiones”, diz o relato jesuítico *Hist. de la Fundacion del Collegio de la Capitania de Pernanbuco* (1927[1576]:23), denunciando o grau de desinteligência. Dos Aimorés, o próprio Pero Rodrigues diz: “não têm língua que os outros índios entendam” (*op.cit.*, p. 256). Na biografia de Anchieta, início do século XVII, Rodrigues volta ao tema para dizer que “como os índios que conosco têm comércio não entendiam a língua deles, não havia esperança de concerto e de pazes” (1955[1609]:23). E o que não era entendido se tornava *Aimoré*. Um contemporâneo de Rodrigues, o também jesuíta Jácome Monteiro, em 1610, escreve que “antes deste gentio estar em paz conosco, o mesmo era nomear Guaimuré a qualquer gênero de pessoa que ameaçá-la com todo o mal” (*HCJB*, VIII, 364), demonstrando a latitude semântica que o etnônimo tomou.

Parte de todo o mal – para religiosos e colonos – era não se situar um povo índio na dimensão linguística tupi-guarani, porque nesta se podiam fazer servos de Deus ou escravos da máquina em que se fundava a economia como a dos paulistas, que, a certa altura, para atender ao clamor vindo da Bahia, aí matam e expulsam Jês⁹⁷ e, “com pretexto de andarem aos tapuias de corso, cativam os da língua geral”, diz o Governador da Bahia, Câmara Coutinho, em 1693, *apud* Basílio de Magalhães (1913:420).

A influência costeira provocou o unitarismo linguístico tupi-guarani, de muita conveniência entre essas duas dimensões da colonização portuguesa. Para os jesuítas, o rendimento de suas atividades dependia de não se ocuparem com “bárbaros de diversíssimas línguas a que estes índios chamam Tapuias”, como diz Anchieta (1988:310), mesmo sabendo

⁹⁷ V. Felisbello Freire (1998[1908]:77) e Pedro Calmon (1929:106).

que os “que têm uma mesma língua comem carne humana” e “entre os Tapuias se acham muitas nações que não a comem” (p.337)⁹⁸. *Língua brasílica* era, assim, restritivamente, *tupi*. Por sua vez, para os colonos, o unitarismo vai se presentificar no termo *língua*, significante invariável de *língua tupi*, mesmo para São Paulo no período de afluxo dos Jês. Qualquer aspecto da utilidade dos índios escravizados passava então pelo filtro de um bias: a capacidade de com eles se poder fazer articulação em língua da família tupi-guarani.

Entre os inimigos da referência de Pero Rodrigues, influenciado de uma maneira ou de outra por esse tipo de viés linguístico, nenhum poderia ter assustado tanto consciências eclesiásticas e de povoadores lusos como os franceses, que, desde a primeira hora, viram na mediação pela língua a chave para aliança estratégica, percepção que, não aparentemente sem certa surpresa em se tratando de portugueses, usualmente pragmáticos, escapou à esquadra cabralina, confiantemente ancorada num policresto língua que vinha a bordo.

Quando Nicolau Coelho, navegador experimentado nas dificuldades linguísticas na África⁹⁹, desce à terra num batel, trazia consigo a esperança de produtiva comunicação com os índios aglomerados na praia, que depuseram arcos e setas ao seu sinal. Segundo a impressão de Caminha, em sua carta que é também boa fonte de etnografia linguística, “aly nom pode deles auer fala nem entêdimento que aproveitasse polo mar quebrar na costa” (1998[1940]:67)¹⁰⁰. Então, “volueo aas naaos por seer tarde e nom poder deles auer mais fala por aazo do mar” (p. 68).

Cabral e seus homens, mesmo após aquele momento, certamente ainda imaginavam poder compreender algo do que verbalizassem os índios, tendo sido atribuída a impossibilidade ao ruído na comunicação produzido pelo barulho das ondas contra o quebramar. Até então, só podia existir alguma convicção de que era possível haver fala dos nativos.

⁹⁸ Em Cardim, a língua de base tupi-guarani era o centro de gravidade política e catequética, por isso diz que “todas estas setenta e seis nações de Tapuias, que têm as mais delas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indômita, são contrários quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinho dos portugueses” (1980[1625]:106).

⁹⁹ Coelho já tinha sido defrontado com o quase nenhum rendimento comunicativo por não ser servido de um língua: quando Vasco da Gama se aproximou de Moçambique, o enviou a sondar o terreno, mas sem a companhia do famoso língua Fernão Martins, que sabia árabe. Logo veio a bordo o “Sultão de Moçambique” em episódio descrito por Castanheda: “E Nicolau Coelho o recebeu com grande honra e, como não havia língua por cujo meio se pudessem falar, não fez o sultão muita detença no navio” (1797[1551]:31). Só depois desse primeiro contato é que o sultão vai ter pessoalmente com Vasco da Gama, indagando de seus propósitos, ao que o capitão português “disse-lhe que ia descobrir a Índia por mandado de um grande rei, cujo vassalo era. E isto lhe dizia pelo língua Fernão Martins” (p. 33).

¹⁰⁰ Texto com leitura paleográfica de António Baião, reproduzido por Fontoura da Costa (1998[1940]).

A bordo da esquadra de Cabral havia turgimões, especialmente o habilidoso judeu Gaspar da Gama¹⁰¹, “língua que Vasco da Gama trouxera da Índia” (*HCPB*, II, 100). Segundo Arnold Wiznitzer, baseando-se no cronista quinhentista Gaspar Correia, da Gama estava a serviço de Sabaio, governador árabe de Goa, quando lá o conheceu Vasco da Gama em 1498, que terminou por aprisioná-lo e levá-lo a Portugal para se beneficiar de “seu conhecimento de muitas línguas” (1966:3). Esse valioso homem caiu nas graças de D. Manuel: “e como falava muitas línguas, o rei designou-o perito, conselheiro e intérprete do Almirante Pedro Álvares Cabral” (*ib.*). Ainda segundo Winitzer, “quando Nicolau Coelho, a 22 de abril de 1500, pisou pela primeira vez em território brasileiro, vinha acompanhado de Gaspar da Gama” (*op.cit.*, p.4), que primacialmente inicia a tentativa de comunicação, que será testada também por “Gonçalo Madeira, de Tânger” (*HCPB*, II, 100), além do grumete negro, que, escreve João de Barros, começou a falar aos índios “a língua de Guiné” (1945[1553], I:108)¹⁰².

Esses homens, mas especialmente Gaspar da Gama, foram responsáveis naquele momento por uma fisionomia languageira que não se encaixa perfeitamente no que a Crioulística denomina de “situação pidginizante”¹⁰³ e que é utilizada para entender o encontro

¹⁰¹ Segundo João de Barros, em *Décadas*, “foi batizado e houve nome Gaspar tomando por apelido Gama, por causa de Vasco da Gama que o trouxe àquele estado” (1945, I: 88). Fernão Lopes de Castanheda disse que “se tornou depois cristão, e Vasco da Gama que foi seu padrinho lhe pôs nome Gaspar à honra dum dos três reis magos, e deu-lhe ho seu apelido da Gama” (1797[1551]: 147. Sobre sua origem judaica, v. Lopes de Mendonça (*HCPB*, II, 50, nota 23). Para outras fontes, inclusive mercadores italianos, v. Lipiner (1987, esp. p. 85-86).

¹⁰² Gonçalo Madeira devia falar berbere, pois é a Gaspar da Gama que a *Relação do Piloto Anônimo* certamente se refere ao dizer que, ao chegarem a Melinde, Cabral “mandò in terra duoi fattori dal Re, vn de quali sapea parlar moro, cioè arábico (1554:134). Cortesão também escreveu que “além de Gaspar da Índia, seguiam ainda, como intérpretes, pelo menos Gonçalo Madeira de Tânger, já experimentado no mister, e um grumete negro” (*HCPB*, II, 34).

¹⁰³ “É o caso de “Me Tarzan, you Jane”, ensina Hildo Couto (1996:29), que acresce: “É de se presumir que quando a armada de Cabral chegou a Porto Seguro, a comunicação que se deu entre os portugueses e os nativos deve ter sido desse tipo. Não havia nenhuma língua em comum entre eles” (*ib.*). Noutro estudo, posterior, preferiu desenvolver o conceito de “comunhão” (2003:257), ou seja, “compartilhamento de sentimentos entre indivíduos que se veem juntos” (p. 258). Baseou-se primeiramente em Bronislaw Malinowski, que, ainda segundo ele, “chamou esse tipo de interação de *comunhão fática*” (*ib.*), remetendo ao estudo *Significado em linguagens primitivas*, publicado como suplemento na obra de Ogden e Richards, *O significado de significado*, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, 1972. O famoso antropólogo nascido na Polônia desenvolveu o conceito de *phatic communion*, expressão cuja criação jocosamente justifica com a motivação de ter “actuated by the demon of terminological invention” (1946[1923]: 315). *Phatic*, do grego *phanein*, traduz-se por *fático*, que se mostra, que aparece, mesma raiz conceitual que aparece na *phatic function* de Roman Jakobson (1971: 673 e 703), que escreve ser tal função “a primeira que as crianças adquirem”, pois “têm a tendência a comunicar-se antes de serem capazes de ouvir ou receber comunicação informativa” (1969:127). Malinowski definiu o fenômeno como um “flow of language, purposeless expressions of preference or aversion, accounts of irrelevant happenings, comments on what is perfectly obvious” (*op.cit.*, p. 314). Em nenhuma dessas teorizações se pode dizer que haja uma “comunhão de sentimentos” como expressão conceitual. O linguista brasileiro parece ter sido induzido por um erro de tradução encontrável na edição brasileira de *The meaning of meaning*, a cargo de Álvaro Cabral, Zahar Editora, 1972, que entendeu de dar *phatic communion* como *comunhão pática* (p. 311), certamente influenciado pela semelhança com o étimo grego *páthos*, *sentimento*, que entra na composição de vários cultismos da nomenclatura psicológica e médica. Pelo que consta das referências bibliográficas, foi essa a tradução consultada por Couto, que leu corretamente *fática* no lugar em que o tradutor brasileiro de Malinowski viu *pática*, mas deste termo incorporou o significado, dando lugar a curioso quiasmo de conceitos. Se uma

de portugueses com índios no Novo Mundo: “Ao lado de gestos (...), os dois grupos em contato começaram a institucionalizar uma linguagem oral em que palavras e frases pertencentes às duas línguas se misturam”, escrevem Tarallo & Alkmin (1987:79)¹⁰⁴. Em realidade, Gaspar da Gama, mobilizando recursos pessoais, vai, na continuação, disparar diferentes sequências de prospecção linguística tentando decifrar a chave daquele idioma, pois, como habilidoso língua¹⁰⁵, estava imbuído de que, sem o barulho exterior¹⁰⁶, poderia tentar um entendimento verbal.

Na noite do dia 24 abril dois índios foram trazidos a bordo da Capitânia, “omde foram recebidos com muito prazer e festa” (p. 69). Alguma tentativa aí houve, pois antes de serem levados à presença de capitão-mor, Caminha narrou que o apetrecho que carregavam no beço não “lhes toruua a fala” (*ib.*). Defrontados com Cabral, preferiram não fazer “nhuña mençam de cortesia nem de falar ao capitam nem a njmguem” (p. 70)”, o que indicia já o terem feito momentos antes. Ato contínuo, “huũ deles pos olho no colar do capitam e começou daçenar cõ a mão per a terra e despois pera o colar como que nos dezia que avia em tera ouro”. Todos os acenos foram entendidos, embora a intenção dos índios não contasse com a simpatia dos presentes: “mas se ele queria dizer que leuaria as contas e mais o colar isto nom queriamonos emtender porque lho nom aviamos de dar”¹⁰⁷.

Pela narrativa de Caminha, fiado certamente na presumida pantologia linguística de da Gama, se percebe que aquela linguagem por acenos no interior da Capitânia fora

comunhão pática pode ser inteligida como *comunhão de sentimentos*, nem por isso se torna *fática* nem se aplica ao contato entre portugueses e índios, que não se conheciam. Para identificar, nesse contato, “compartilhamento de sentimentos”, visto por Couto, seria preciso focar a passagem da nudez das índias...

¹⁰⁴ Essa abordagem é melhor que a de José Honório Rodrigues ao dizer que “trocaram impressões, como mudos, gesticulando” (1985[1980]:11).

¹⁰⁵ A informação João de Barros nesse particular é deficiente. Depois de já ter narrado como Gaspar da Gama viera forçosamente a compor a esquadra de Vasco da Gama, sem mencionar as muitas línguas que sabia (1945[1553], I, 85-89), e de se referir ao “negro grumete”, apenas registrou “outros, que sabiam algumas palavras do arávigo” (p.108).

¹⁰⁶ A *Relação do Piloto Anônimo* foi precisa em registrar a presença de língua na armada, mas não deu o barulho do mar como impeditivo da comunicação, mas sim a ausência de entendimento na tentativa feita: “la detta armata non haueua alcuno che intendesse la língua loro & visto cosi quelli del battello ritornorono dal Capitano” (1554: 132). É provável que os línguas que se foram no batel, especialmente Gama, não tivessem desanimado de prosseguir tentando a comunicação, preferindo atribuir a tal barulho, no relato feito a Caminha, o obstáculo inicial.

¹⁰⁷ O estado de indigência cognitiva dos índios na pena de João de Barros, que afirmou que “nem à língua nem aos acenos, em que a natureza foi comum a todas as gentes, nunca acudiram” (1945[1553], I:108), corresponde ao que consta da *Relação do Piloto Anônimo*, inserta em Ramusio, de onde se lê que “non s’intedeuano per fauella, nè manco per cenni” (1554:132), chocando-se entretanto com a melhor precisão de Caminha. Naturalmente, essa linguagem de sinais não podia atingir maior complexidade, como a informação que imaginou arrancar o castelhano Mestre João em sua carta, datada de 1º de maio de 1500: “ayer casy entendimos per aseños que esta era ysla”, *apud* Fontoura da Costa (1998[1940]:107), pois, como escreve Malheiro, “a circunstância de mestre João haver *quase* entendido da linguagem mímica dos Tupiniquins que Vera Cruz era uma ilha não pode ligar-se maior importância do que a devida a uma hipótese tão precariamente fundada” (*HCPB*, II, 102).

subsidiária, pois aí o índio que os fizera estava maravilhado com o colar de Cabral, sem que se possa dizer que as ações de comunicação, na descoberta do Brasil, tenham se encerrado naquela conhecida modelação camoniana do “vi logo por sinais e acenos...” (*Lus.* Canto V, 29), a não ser por parte dos franciscanos¹⁰⁸, tanto que, repostos a terra os dois índios, Caminha, que se foi em companhia de Nicolau Coelho, relatou nova tentativa em linguagem articulada com os demais nativos. Mas, “aly por emtam nom ouue mais fala nẽ emtendimento cõ eles por a berberja deles seer tamana que se nom emtendia nem ouvja ningẽ” (p.72). Ou seja, a um primeiro progresso (“nom ouue *mais* fala nẽ emtendimento”) sobreveio o barulho da algaravia – aliás, do vozerio típico, pois de algaravia, literalmente, Gaspar da Gama entendia bem.

Essa contrariedade com o barulho devia-se à interrupção do processo operacional de estabelecer analogias com a língua, sem faltar o intercâmbio de vocábulos selecionados, afinal os índios tinham indiciado a existência de riquezas. Confirma-o o fato, algum tempo depois dessa abordagem, quando, subindo o rio, Cabral encontra um velho índio com uma pá de almadia na mão: este “falou estãdo o capitã com ele perante nos todos sem o nuca njnguem emtender nem ele a nos quantas cousas lhohem¹⁰⁹ preguntaua douro que nos desejuamos saber se o avia na terra” (p.78) . A partir daí, nasce a convicção de que não poderia haver mesmo comunicação linguística: “e ele [o índio] nom sey que diaabo falaua” (*ib.*).

¹⁰⁸ “Frei Henrique lhes fez um discurso, ilustrado com acenos e gestos do corpo, pois não entendiam o idioma, e lhes mostrou as imagens que traziam”, assegura Frei Manuel da Ilha (1975[1621]:65).

¹⁰⁹ “Homem” não está afetado ao Capitão e sim ao língua, invisível nesta como em outras narrações, invisibilidade que aqui se esconde atrás do vocábulo que é um pronome indefinido, não um substantivo. Antenor Nascentes, em *O idioma nacional*, explica: “O sujeito impessoal homem era expresso pelo substantivo *omem* (homem), tomado indefinidamente, como o francês *on*, que tem a mesma origem. Ex.: *Desque omem nasce té que morre, não trata cousa de mor peso que a do seu casamento* (Sá de Miranda, *Os estrangeiros*, ato 3.º, c. 1)” (1965: 239). Trata-se aí de um processo de *gramaticalização*, fenômeno caracterizável por “evolução em que unidades linguísticas perdem em complexidade semântica, liberdade sintática e substância fonética”, ensinam Heine e Reh, citados por Ataliba Castilho (1997:26). V. tb. Traugott & Heine, *apud* Célia Lopes (2003:19). Esta autora remete a vários trabalhos sobre o assunto, inclusive de Silva Dias e também de Mattos e Silva, para afirmar “ser possível localizar esse uso de *homem*, no português arcaico, equivalendo ao *on* do francês, até o século XVI” (p. 56). Cf. Lima quanto à maior vitalidade diacrônica desse uso (1993:286). Tanto na escrita jesuítica quanto na dos colonos, esse emprego era largamente encontrável. De carta de Duarte Coelho a D. João III, em 20/12/1546, se lê: “porque quando a fortuna der com alguns portugueses aí à costa por ser ruim paragem terá homem esperança de os haver por resgate” (*HCPB*, III, 316). Assim escreve Leonardo do Vale, inaciano natural de Bragança (*HCJB*, I, 209), em 1562: “... falava [o Irmão Scipione Comitoli] tantos vocábulos e gostava tanto deles que às vezes lhe falava homem português e ele respondia brasil” (*MB*, III, 487). Anchieta utilizou-se do pronome para explicar o emprego de *acê* em tupi: “Significa homem, quando dizemos *diz homem, faz homem*, e assim é a terceira pessoa, e serve a ambos os números, e a macho e fêmea, *ut oçôacê, vai homem*” (1946[1595]:12). Também no poema em redondilhas, *Como vem guerreira*, esse jesuíta assim versejou: “Quando menos teme homem/ a morte espantosa/ como vem guerreira/ e temerosa” (1984:141). Jerônimo Rodrigues, natural de Cucanha, diocese de Lamego (*HCJB*, I, 205), em *A missão dos Carijós-1605-1607*: “Só na missa sentíamos muito trabalho e perigo, porque não sentia homem o cálix” (1940:227).

O insucesso de da Gama em atinar com qualquer chave, ainda que indiciária, da língua foi o condutor da deliberação tomada sem oposição no conselho entre capitães e o capitão-mor, quando alguém levantou a questão de se seria bom tomar “huũ par destes homeẽs pera os mandar a vosa alteza”, relata Caminha (p.76). A primeira pauta do conselho fora no sentido de se “pareçia seer bem mandar a noua do achamento desta terra a vosa alteza pelo nauio dos mantiimentos” (*ib.*). Sobre isso não houve absoluto consenso, pois Caminha escreve que “antre mujtas falas que no caso se fizeram foy per todos ou a mayor parte dito que seria mujto bem” (*ib.*).

A segunda foi quanto a se decidir se na naveta de mantimentos, comandada por Gaspar de Lemos, a sair do fundeadouro da Coroa Vermelha rumo a Lisboa, carregando pau-brasil, papagaios, ornatos indígenas e frutos, deveria ir algum nativo para fins de observação linguística. A completa escuridão da estrutura da língua ou de um modelo analógico, apesar dos esforços de da Gama – e, em menor importância, de Madeira e do grumete negro –, ditou uma solução mais prática: deixar dois degredados, sinal de que a terra pareceu importante para ser explorada (“quando ca vosa alteza mandar”), quando menos como mero pouso para Calecute¹¹⁰.

O sucedâneo estava na clara função a ser desempenhada pelos degredados: “aprenderem bem a sua fala e os emtenderem” (p.86), para poderem dar com segurança uma informação sobre a terra para a qual todos os esforços tinham sido inúteis: “neela ataagora nõ podemos saber que aja ouro nem prata nem nhuũa cousa de metal nem de fero” (p.91), trecho que demonstra que a informação obtida dos gestos no episódio do colar não fora suficiente para firmar convicção.

Na observação de Rosa Virgínia Mattos e Silva (1999:141), a deliberação de deixar dois degredados¹¹¹, sem precisar levar nativos “por ser gente que ninguém entende nem

¹¹⁰ O que se punha na orientação de D. Manuel, como aventou Cortesão (1955:21).

¹¹¹ A esses degredados se somaram “mais dous grometes que esta noute se saíram desta naao (...) fogidos” (p.90). O brilho do metal indiciado pelos acenos dos nativos seduzira estes dois, que repetiram uma atitude comum em África, atraídos pela possibilidade de granjearem fortuna. Em seu estudo sobre os *lançados* na costa da Guiné e Serra Leoa, Nolasco da Silva refere-se aos “indivíduos que ‘se lançavam’ voluntariamente, sem nenhuma razão plausível, como os grumetes que fugiam dos navios, enquanto estes faziam aguada” (1970, n. 99, 420). Da frota de Pero Lopes de Sousa, quando arribou na Bahia, rumo a Portugal, “se lançaram com os índios 3 marinheiros” (1927:358). V. discussão sobre motivos sexuais em Jaime Cortesão (1940:16-17 e 1955:31-2). Do Regimento da nau *Bretoia* constava expressamente a ordem para que seu Capitão tivesse “grande vigia na gente que mandardes fora para que vá sempre a bom recado e com pessoa tal que olhe por eles de maneira que não se possa lá na terra lançar nem ficar nenhum deles, como algumas vezes já fizeram” (*HCPB*, II, 345). Carta de Alberto Cantino, emissário do Duque de Ferrara, escrita de Lisboa a 17 de outubro de 1501, narra que “em um lugar chamado Santa Cruz, por ser deleitável de bons ares e abundante de frutos dulcíssimos, fugiram cinco marinheiros do navio do Rei, e não quiseram mais de lá voltar e ali ficaram” (*HCPB*, II, 250).

eles tão cedo o aprenderiam a falar para o saberem tão bem dizer que muito melhor estoutros não o digam”, constitui uma nítida política linguística. A autora ainda bem traduziu aquilo que tais palavras queriam dizer: “Seria mais fácil nós (os portugueses) aprendermos a língua deles (os índios) do que eles a nossa” (2001:280). Sem dúvida, essa é uma angulação importante, mas é o conseqüente que tem como causa eficiente a frustração sentida por Gaspar da Gama na primeira grande atuação como destacado língua da esquadra cabralina. A conclusão peremptória de que “por seer jente que ninguem emtende nem eles tam cedo aprêderiam a falar” só pode ter partido de quem se achava em presumidas condições técnicas de formulá-la, no caso, Gaspar da Índia. Era para isso que línguas integravam armadas.

O insucesso de Gama, e não qualquer sentimento de alteridade, foi responsável por induzir o conselho convocado por Cabral¹¹² com seus capitães – mesmo à vista do Regimento Real que lhe fora passado, pelo que se lê do borrão original publicado por Fontoura da Costa, de que consta a ação de Vasco da Gama, na Índia: “os ditos índios trouxe, para deles se haver fala e prática” (1998[1940]: 25)¹¹³ – a adotar inovadora ação linguística que desbordava ainda da experiência portuguesa em África, que sempre praticara o envio de nativos ao reino para se lhes esquadrihar a língua. Além da iniciativa de Vasco da Gama, pode-se lembrar, entre outras, aquela da expedição de Diogo Cão, sobre a qual há o manuscrito 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa conhecido como *História do reino do Congo*, publicado por António Brásio (1969), que traz a seguinte informação sobre o navegador ao deparar com nativos no rio do Zaire em 1485: “não se pôde entender com a gente da terra, e levando muitas lingoas nenhuma se pôde entender com aquella lingoagem” (p. 464). Na continuação fez constar:

Vendo que os pretos da terra erão tão domesticos que hião e vinhão às náos, com consentimento do senhor daquelle porto, tomou alguns para comsigo trazer a Portugal, o qual se chama Mani-Sonho, dando-lhe a entender por acenos o melhor que pôde, que dali a tantas luas os havia de tornar a trazer; e assim se partio para o Reino (...) com fundamento de cá aprenderem a nossa lingoa e por seu meio se communicar el rey de Portugal com o do Congo; os quaes quando chégarão ao Reino já fallavão e entendião honestamente (p. 465-66).

¹¹² Gaspar Correia, em seu *Lendas da Índia*, dá bem ideia da responsabilidade que Gaspar chamou a si com seus conhecimentos linguísticos e volume de informações: “el-Rei entregou ao Capitão-mor Gaspar da Gama, o judeu, porque sabia falar muitas línguas, (...) muito lhe encomendando que o servisse com Pedro Álvares Cabral, porque se bom serviço lhe fizesse, lhe faria muita mercê” (HCPB, II, 193).

¹¹³ Exultada por D. Manuel na referida carta ao Cardeal Protetor: “trouxeram-nos os nossos cinco ou seis índios naturais de Calecute” (HCPB, II, 336). Tais nativos a propósito retornaram à Índia na armada de Cabral. Eram cinco com Gaspar da Gama, pelo que se lê da *Relação do Piloto Anônimo* ao se referir, quando do desembarque em Calecute, a “gli Indiani che di Portogallo con le nostre nauì leuassemo, liquale erano cinque, cioé vn Moro, che intra noi era fato christiano & quatro gẽtili pescatori, liquali tutti parlauano molto ben portogallese” (1554:135). Não é improvável que estes quatro tivessem sido em algum momento também chamados a tentar comunicação com os índios brasileiros, diante do quadro de insucesso instalado.

O contexto é bastante parecido com o encontrado no Brasil, pois os índios aqui se mostraram receptivos, indo ter a bordo da nau de Sancho de Tovar, sentindo-se confiantes a ponto de aí adormecerem¹¹⁴. Não se mostra convincente a informação de Caminha de que se deliberou não os levar porque isso requereria força¹¹⁵, mesmo porque o uso da coerção já compunha as primeiras ordens régias¹¹⁶. A opção por uma única estratégia de abordagem linguística deu-se pela opinião de da Gama¹¹⁷, julgada aí um *magister dixit*, pois não se pode imaginar que, monoglotas em geral, o capitão-mor e os demais capitães preferissem destoar da antiga orientação de levar nativos para tentar torná-los falantes de português¹¹⁸.

Gaspar da Gama certamente confundiu diferença de religiosidade cultural, sem “nhuã idolatria nã adoraçom”, com pobreza da língua, para inferir que os nativos não aprenderiam o português, baseando-se em seu largo conhecimento poliglótico com que estava

¹¹⁴ O que dá crédito ao relato de Castanheda ao dizer que “sem nenhum medo entrão nas naos” (1797[1551]:161).

¹¹⁵ O escrivão de Cabral aí entra em contradição, pois ele próprio já dissera que os dois índios trazidos a bordo vieram de bom grado, chegando a adormecer. Por outro lado, mais uma vez destoava de Caminha o piloto anônimo, parecendo querer dizer que foram capturados (“vno di nostri battelli fu doue stauano, & ne piglió duoi”, *op.cit.*, p. 132). De força também não precisou a armada na viagem de 1501-1502 ao Brasil, pois queriam dois e se ofereceram três de bom grado, como narra um dos seus integrantes, Vespúcio, em carta publicada por Ramusio: “accordâmo in questo luogo leuare vn paio di huomini, perche imparassino la língua & cosi vennono tre di loro volontà per venire á Portogallo” (1554:140). O navio reportado pela *Gazeta Alemã* em 1514 diz que “o capitão traz também um homem daquela terra que quis ver o rei de Portugal” (ABN, XXXIII, 119). Não era o único, pois relatou que o navio “está cheio de rapazes e raparigas comprados. Pouco custaram aos portugueses, pois na maior parte foram dados por livre vontade, porque o povo de lá pensa que seus filhos vão para a terra prometida” (*ib.*). Nesse caso relatado pela *Gazeta*, o papel de algum língua a bordo foi fundamental na construção desse engodo. V. estudo sobre essa expedição em Esteves Pereira (*HCPB*, II, 361-372) e referência em Calmon (1929:17 e 1949: 19) e GeorgThomas (1982[1968]: 35).

¹¹⁶ Assim consta do mais antigo roteiro conhecido e redigido em língua portuguesa, *Este liuro he de rotear .s. de todo Portugal e de Galiza atee sorlinga e oexante e das yllas de Madeyra e dos Açores e de Guynnee e começa de fallar de como jaz a berlenga cõ ho cabo de Fijsterra*, inserto no *Manuscrito de Valentim Fernandes*, edição de António Baião (1940). Quando cuida de acontecimentos na costa ocidental norte da África, narra a chegada de três almadias, com três homens cada uma, mas os portugueses “nõ os ãtãderõ as linguas”. Então, entraram três em uma caravela, “e os portugueses prãderõ huã delles. E esto lhes foy mãdado delrey de Portugal q da vltima terra q descobriõ q nõ podessem ãtender q per força ou grado trouessẽ alguã delles pera Portugal pera aprãder a lingoa” (p.240). Lembra Célia Telles que, “como todos os roteiros, sua autoria é anônima” (1997:35), sendo datável de 1463, pelo que se lê do final do próprio texto. Ainda por ela, no roteiro aparecem “tanto formas gráficas eminentemente quatrocentistas quanto formas lexicais que entram em desuso no século XVI” (p. 42).

¹¹⁷ Basta ler suas ações, compiladas por Lipiner (1987), perante os vice-reis Francisco de Almeida e Afonso de Albuquerque, para se ter ideia de como eram elas grandemente reputadas, inclusive por ele próprio.

¹¹⁸ Convém lembrar que Fernão Lopes de Castanheda, no que foi repetido por Damião de Góis, assegurou em sua obra que “desta terra mandou Pedralvarez a Gaspar de lemos na sua carauela com cartas a elRey dom Manuel, em que dizia ho que lhe ateli tinha acontecido, e mandoulhe hum homem daquela terra” (1797[1551]: 162). Gaspar Correia, em *Lendas da Índia*, disse que “mandou homens, mulheres e moços, e suas redes e vestidos”, reproduz Duarte Leite, que pondera entretanto ser “fato muito contestável em face do asserto de Caminha” (*HCPB*, II, 249). Aires de Casal, o primeiro a publicar a carta de Caminha, escreveu que “os dois indígenas, com que [Gaspar de Lemos] chegou a Portugal, segundo Barros, provam que ele aportou em alguma parte depois que saiu de Porto Seguro, visto não serem deste lugar” (1976[1817]:28). Com isso, fica preservada a informação de Caminha. Todavia, salienta Duarte Leite, “Barros não fala, que nos conste, de indígenas enviados” (*op.cit.*, p. 249). Esse autor ainda discute a tese de que Lemos tenha examinado portos, rios e cabos antes de rumar diretamente para Lisboa.

muitas vezes acostumado a penetrar a chave de outro idioma muito rapidamente¹¹⁹, tal qual se dera inclusive com o português, como euforicamente a seu respeito deixa à mostra D. Manuel, na carta que escreve ao Cardeal Protetor, na cúria romana, a 28 de agosto de 1499, para anunciar a descoberta do caminho marítimo para a Índia por Vasco da Gama: “homem de grande distinção e engenho (...), sabe falar hebraico, caldeu, arábico e alemão, fala também italiano misturado com espanhol tão claro que se entende como um português, nem ele menos os nossos” (*HCPB*, II, 336-337)¹²⁰.

Apoiados nesse turgimão, Cabral *et tutti quanti* inauguraram o letrado discurso lusocêntrico em relação à língua mais falada da costa do Brasil. Para sabê-la, bastariam dois degredados, negligenciando que isso talvez não fosse produtor, afinal não estavam ali de bom grado¹²¹. De qualquer forma, pelo menos um deles vingou, pois, segundo João de Barros, “veio depois a este reino e servia de língua naquelas partes” (1945[1553], I, 111)¹²².

¹¹⁹ Jean Aubin, reportando-se às cartas de Afonso de Albuquerque, diz que, em Málaca, Francisco de Albuquerque, o judeu castelhano que lhe servia de intérprete, “apprendra le malais en quelques semaines” (1974:176). Esse autor ainda chama a atenção para o entusiasmo, presente nas cartas de Gaspar da Gama, “que lui inspirait son rôle de conseiller d’une entreprise planétaire” (p.175), o que certamente também o envaidecia a ponto de emitir opiniões terminativas do ponto de vista linguístico. Factuais também, pois dele Vespúcio, em carta cuja autenticidade é sustentada por Malheiro Dias, diz ter obtido informações preciosas, pois “sapeva di molte lingue”, considerado “uomo molto altentico, perché ha fatto due fiato el viaggio di Portogallo al mare Indico” (*HCPB*, II, 192). V. sobre as fontes da expedição de 1501-1502, integrada por Vespúcio, Teixeira da Mota (1969b:5-6) e Laguarda Trías (1988: 59).

¹²⁰ Em sua *Relazione*, ao contar a primeira viagem de Vasco da Gama, o espião veneziano Lunardo de Cá Masser, que chegou a Lisboa a 3 de Outubro de 1504, afirma que Gaspar da Gama “se chiamava in moresco Mamet, e se maridó in una donna portoghese nativa di questa città [Lisboa]” (*HCPB*, II, 192).

¹²¹ Da *Relação do Piloto Anônimo*, publicada por Ramusio, se lê que os degredados “cominciorono a piangere & gli huomini di qlla terra gli cõfortauano, & mostruano hauere di loro pietá” (1554:133).

¹²² Na carta de 1505 atribuída a D. Manuel, a propósito dos degredados deixados em Vera Cruz por Cabral, declara o monarca: “D’estes dous homens, em outra armada que diretamente mandamos áquella terra, voltou um que sabia a língua dos indigenas e nos informou de tudo” (*HCPB*, II, 254). Um desses degredados acredita-se ter sido aquele criado de D. João Telo, Afonso Ribeiro, designado inicialmente após a reposição a terra dos dois índios trazidos a bordo, “pera amdar la com eles e saber de seu viuer e maneira”, escreveu Caminha (1998[1940]:71). V. a esse respeito Malheiro Dias (*HCPB*, II, 139-140), Fontoura da Costa (1939: 95) e Dantas Silva (1998: XXI). A expedição de 1501-1502, integrada por Vespúcio, cujo comandante, seguramente português, até hoje ainda se busca precisar (v. Teixeira da Mota, 1969b: 5-6), foi objeto de uma certidão de Valentim Fernandes, impressor alemão que também representava interesses comerciais de seus compatriotas em Lisboa, feita a 20 de maio de 1503, e publicada por Fontoura da Costa (1939). Nela narra que tal armada, “tendo seguido o litoral daquela terra por quase 760 léguas, encontrou nos povos uma só língua” (p.93). Ao final, Fernandes declara: “eu coligi tudo isto dum livro escrito por mim, mediante a narração de dois homens da terra acima referida, e abaixo assinados, que durante 20 meses lá moraram” (*ib.*). O caráter incompleto do manuscrito original em latim não permite saber quem foram esses dois homens. De qualquer forma, pelo trecho da carta de D. Manuel, eram dos degredados e apenas um deles aprendeu a língua. Portanto, quando Vespúcio diz, na carta publicada por Ramusio, que, depois de partir armada do Cabo de S. Agostinho para o Sudoeste, “di cõtino faccêdo di molte scale, & parlãdo con infinita gente” (1554:140), referia-se indiretamente ao língua a bordo, tornado invisível, como de costume. Aires de Casal parece apenas repetir João de Barros quando diz que “um deles, que aprendeu logo o idioma dos indígenas, chamados Tupiniquins, e servia de intérprete aos primeiros portugueses que ali aportaram, tornou depois ao Reino” (1976[1817]:28).



Gravura de Theodore de Bry, 1592.

As primeiras e deficientes aproximações linguísticas do eurocentrismo cristão deram lugar a visões apenas do fabuloso, de sensualidade e de anomia.

2.2 OS PROTOLÍNGUAS¹²³

A atração por enriquecer numa terra que prometia grandes riquezas auríferas e platinas foi o antecedente causal do aparecimento de línguas na costa atlântica da América do Sul. Suas sucessivas chegadas eram instadas pelo mesmo magnetismo que formara os “lançados” ou “tangomãos”¹²⁴ na Senegâmbia, na África ocidental, com manejo das línguas

¹²³ O uso que faço do termo masculino não guarda qualquer relação com o oriundo da aplicação do método histórico-comparativo de reconstrução de línguas passadas pela Linguística Histórica.

¹²⁴ A gênese do vocábulo é questão aberta. Entre os etimologistas, Antenor Nascentes é o que mais escreve sobre o assunto, rastreando sua utilização nas Ordenações [Afonsinas], em *A arte de furta* e no *Cancioneiro Geral*. Cita ainda João Ribeiro, que “considera também relíquia de uma forma bárbara latina perdida: *tango*, eu toco; *mangro*, eu malogro” (1935:754). J.P. Machado, depois de registrar as formas “tanglomanglo, tanglomango, tângolomango, tangomange, tangromangro, tanglomango, tângoro-mângoro”, e sugerir onomatopeia, limita-se a dizer que se trata de vocábulo de “origem obscura” (DELP, V, 268), remetendo a Nascentes. Santa Rosa de Viterbo, no *Elucidário*, diz que desta palavra “tem sido a interpretação mui vária e discordante”, mas fixa seu significado como o que “morreu ausente e fugitivo de sua pátria” (1993[1965]: 578). Sousa Viterbo pergunta, sem arriscar qualquer resposta, quando teria aparecido pela primeira vez e se seria “primitivamente aplicada aos portugueses que fugiam para os gentios ou já existira antes” (1896: 475). Linhas atrás, identificou sua presença, com a forma “trango-mango”, numa parlenda colhida por Leite de Vasconcelos em *Tradições populares*, em que o vocábulo é associado a espírito malévolos. Nolasco da Silva (1970, n. 99, p.413) discorda de Sousa Viterbo em fazer derivar ‘tangomão’ do popular “trango-mango” que aparece no Cancioneiro de Resende, de 1516, preferindo crer que esta sim derive da primeira, que a antecede no tempo. Essas explicações não projetam qualquer luz na etimologia do termo, que não tem, apesar de se tratar de pessoas aptas em línguas, qualquer relação com “turgimão”, apesar de uma aparente semelhança mórfica e fonética, bem próxima na figuração feita por Meyer-Lubke no *REW*: “*tǎrg’omān*” (1935:708). Granda (1970:89) atribuiu esta origem como sendo defendida por Maria da Graça Garcia Nolasco da Silva em seu trabalho *Subsídios para o estudo dos ‘lançados’ na Guiné*, que, pelo visto, não foi por ele lido, pois aí a pesquisadora portuguesa claramente perfilha a tese de Edmundo Correia Lopes, que, afirma ela, na obra *Antecedentes de aculturação dos povos da Guiné Portuguesa*, diz que “a palavra ligar-se-ia a ‘tangomão’, palavra que no texto de princípios do séc. XVI publicado por Franz Hummerich, designa os ministros do culto de ‘tschyntschyn’ da Serra Leoa” (1970, n. 99, p.413). Quanto aos *truchements*, a Autora diz apenas que Luciano Cordeiro fez sua aproximação antropológica com os tangomãos, sem que tenha feito qualquer abordagem sobre a origem do vocábulo (p. 417-418). No que respeita à etimologia proposta por esses autores, a partir do tal culto de *tschyntschyn* da Serra Leoa, é forçada, pois não há nenhuma explicação histórica para o fato de que os *lançados* tomassem aos nativos tal denominação hierofântica. Ao contrário, os dados a respeito da cultura local apontam em outra direção, a exemplo do que se sabe sobre um lançado que “chama-se João Ferreira, natural do Crato, da nação, e chamado pelos negros o Ganagoga, que quer dizer na língua dos Beafares, homem que fala todas as línguas, como de feito fala a dos negros, e pode este homem atravessar todo o sertão do nosso Guiné de quaisquer negros que seja”, relata André Álvares de Almada (1841[1594]:15). Nolasco (1970, v.98, p. 227) reproduz dessa forma esse trecho de Almada. Avelino Mota, que o verteu em francês, alude a um “Tel Ferreira” (1969a:785). A partir da regra de criação morfoléxica ditada pela expressão *a potiori fit denominatio*, pode-se concluir que, para os portugueses, a saliência mais evidente nos *tangomãos* era sua condição de comerciantes ou traficantes, ciosos de sua liberdade nos costumes. No latim de Horácio, “*mango, ōnis*” era “tanganhão, o que compra escravos para os vender depois”, lembra Francisco Antônio de Souza (1928:442). Essa informação é confirmável pelo seguinte passo da Epístola a Floro (*Epistola II – ad Julium Florum*), reproduzida por Walker no *Corpus poetarum latinorum*: “*nemo hoc mangonum faceret*

autóctones: “em Jambra (=Gâmbia) (...) ay muchos portugueses que viven (...) casados, a los quales llaman *tangomagos* que siruen de lenguas ó interpretes para los mercadores y señores de aquellos partidos (...) y saben todas las lenguas por el mucho trato que (...) tienen”, diz um manuscrito, de autor anônimo, datável de 1600 e publicado por Avelino Teixeira da Mota (1969a: 823)¹²⁵.

Os *lançados* eram aventureiros que inclusive se puseram a rivalizar com o comércio praticado pela Coroa em regime de arrendamentos: “Em 1470 surge a primeira regulamentação do ‘trato’ da Guiné: D. Afonso V, por carta régia de 19 de outubro do mesmo ano, confirma os ‘regimentos antygos’ do Infante D. Henrique, proibindo o tráfego com a Guiné sem licença régia”¹²⁶, escreve Nolasco da Silva (1970, n. 97, p. 28), que adita: “assim surgiram os homens que mais tarde seriam denominados pela respectiva legislação de

tibi” (1865:580), traduzível como “nenhum dos comerciantes de escravo te faria assim”. Perdigão Malheiro, ao tratar de negócios com escravos, diz, baseando-se na lei romana (“*et ob eam rem mangones non mercatores, sed venalitarii appellari ait: et recte*”), que não eram denominados “comerciantes (*mercatores*) os que faziam profissão de comprar e vender escravos, e sim *mangones* ou *venalitarii*, os quais eram mal vistos na sociedade” (1976[1867], I:74). Linhas à frente, adita: “Os impropriamente denominados *negociantes de escravos* ou antes *traficantes* (targanhão ou tangomão) são mal considerados na nossa sociedade”. Portanto, o vocábulo tem origem latina, equivalente a algo como “tocar, empreender” o “comércio, tráfico”. Outra hipótese, sem sair do latim, tem-se como corruptela de “*tingōmēnæ*”, com variantes “*tangomenas*, *tengomenas*”. Foi utilizado por Petrônio, o *elegantiae arbiter* da corte de Nero, para significar os excessos nas bebidas. No verbete de Gesner, o vocábulo era o núcleo de exortação à bebedice: “*Tangomenas faciamus!* est exhortatio ad bibendum” (1749:802). O envolvimento em bebedeiras e seu entorno de excessos sempre foram severamente reprovados em português pela lente semântica de *borracharia* ou *borracheira*, inclusive no Brasil em relação aos que se entranhavam com nativos. Assim Anchieta se referiu a Tupis de Piratininga: “con tanto maior desverguença y desenfrenamiento se dan a las borracherías y luxurias” (*MB*, III, 262). Na descrição dos Tamoios entre os quais esteve retido, escreveu: “... gastavan los más de los días bibiendo y cantando todo el día y noche con grandes gritos y deshonestidades, hombres y mujeres mezclados, de manera que ni en casa ni fuera podíamos estar sino ir y ver sus borracharias y suziedades” (*MB*, IV, 166). “Quanto são dignos de abominação (...) os borrachos, os amancebados...” escrevia Antonil (1997[1711]:82). Antes deles, Ambrósio Fernandes Brandão censurava no índio “tanto excesso no comer e beber em suas borracheiras” (1997[1618]: 71). A mesma reprovação era feita pela Câmara de São Paulo (*ACSP*, II, 313-315).

¹²⁵ O manuscrito, intitulado *Relacion y breve suma delas cosas del Reyno del Gran Fulo, y successo del Rey Lamba, que oy es Cristiano, por la misericordia de Dios, cuias noticias carecen de toda duda*, pertence à Biblioteca Nacional de Lisboa. V. Boxer (1977a[1963]:14-15 e 55), Maria do Rosário Pimentel (1996:222) e sumária referência em Dulce Pereira (1996:52). Boubacar Barry limitadamente viu nos tangomãos apenas aqueles resultantes da mestiçagem (1989:237).

¹²⁶ Segundo Anthony Naro, “even before they arrived in Africa, the future *lançados* already had conventionalized ideas about how to talk to Africans; so, upon arrival there, they talked to Africans in Africa just as they had learned to do in Europe” (1978:334). Apesar do esforço do estudo, a inferência se mostra sem qualquer objetividade. O próprio nome *lançados* já indicia que o faziam autonomamente e sem qualquer planejamento linguístico. Por outro lado, não havia uma única língua. Deve-se lembrar que os *lançados* eram também responsáveis pela difusão da língua portuguesa entre os negros da Guiné, a exemplo dos “Beafadas”, então chamados na literatura colonial “Beafares”. André Álvares de Almada, em sua Relação, de 1594, refere-se àqueles do Rio Grande: “entre estes negros [Beafares] andam muitos que sabem falar a nossa língua portuguesa, e andam vestidos ao nosso modo. E assim muitas negras ladinas, chamadas tangomãs, porque servem aos *lançados*” (1841[1594]:60). Aí reside a origem dos negros “ladinos”, em oposição a “boçais”, que vieram escravizados para o Brasil. Kellenbenz, depois de afirmar que os “tangomãos” conseguiram “que o português se tornasse uma língua franca” (1975:201), diz acertadamente que “se desenvolveu um crioulo, um falar de estrutura africana, em que predominavam no entanto os vocábulos de origem românica, falar esse que se espalhou depois pela América e Índia” (p.203).

‘Lançados’ ou ‘Tangomaos’ tendo como primeira atividade o comércio ilícito não só na zona dos privilégios dos cabo-verdianos, como em toda a zona dos Rios da Guiné” (*op.cit.*, p. 29), contra os quais a Coroa irá editar sucessivas ordens punitivas, misturadas a remissões, para dissuadi-los da concorrência em que se revelavam astutos empreendedores em conúbio com os clãs nativos. Segundo a Autora, “em 1508 surge o primeiro alvará régio ao qual se seguiria toda uma série de medidas legislativas em vista à punição dos ‘Lançados’, considerando-os como infractores ao regime de monopólio real” (*op. cit.*, p. 30)¹²⁷.

As sucessivas concessões de perdão aos *lançados* para que retornassem ao Reino e abandonassem a concorrência com o comércio real foram inócuas. Sua imersão resistia a qualquer apelo, inclusive familiar, como se vê de Carta de Doação publicada por Sousa Viterbo, pela qual D. João III, em 1537, outorga à irmã de Jorge Vaz, que havia vinte oito anos vivia “entre os ditos negros como gentio, sendo já de idade de cinquenta anos e mais” (1896:477), seu quinhão por morte do genitor de ambos. Dois anos depois, confirma doação feita por D. Manuel dos bens dos lançados em geral, mortos na Guiné, ao Hospital de Todos os Santos, de Lisboa¹²⁸.

André de Almada assustava a Corte ao dizer que andavam tais *tangomãos* “muito mimosos destes imigos [ingleses e franceses]. (...) E se não foram estes portugueses lançados, não tiveram estas duas nações tanto trato em Guiné nem comércio como têm hoje, porque o gentio não tem habilidade para lhes dar tão largos despachos” (1841[1594]:15).

Com a ausência do uso da expressão *tangomão* no Brasil¹²⁹, conjurava-se um indigesto tabu linguístico, cuja evocação certamente atenazaria a Coroa em sua nova possessão, apesar do parentesco etnograficamente conceitual com alguns desses colonos do Novo Mundo, pois, na acertada observação de Nolasco da Silva, que remete a carta de João de Melo a D. João III, tratava-se do “mesmo facto entre os primeiros portugueses que penetraram na faixa costeira brasileira, no sopé da Serra do Mar” (1970, 99, p. 418)¹³⁰. Já bastava a

¹²⁷ Nolasco da Silva adverte que os lançados remontam pelo menos a 1470 (*op.cit.*, p 37-40).

¹²⁸ Situação que foi resguardada juridicamente pelas Ordenações Filipinas, oriunda de Lei de 15 de julho de 1565, contida nas *Leis Extravagantes* de Duarte Nunes Lião (1987[1569]: 60 v.), posteriormente inserta nas Ordenações Filipinas, Livro I, tít. XVI § 6º, em que é estabelecido que “quando algum herdeiro de algum defunto tangomão, que falecesse nas partes de Guiné demandar ao Hospital para que lhe restituia a fazenda”, determina primeiro que se ouça o Procurador do dito Hospital.

¹²⁹ O uso do termo *lançados* fez-se apenas pela atitude de saltarem dos navios e se embrenharem por terra, como se viu no passo do *Diário da Navegação*, de Pero Lopes de Sousa: “se lançaram com os índios 3 marinheiros” (1927:358).

¹³⁰ Zenha preferiu comparar tais tangomãos africanos aos pombeiros, dizendo ser estes os Tupis das crônicas bandeirantes (1970: 53 e 203-4).

preocupação com um degredado, o “bacharel da Cananeia”¹³¹, que controlava um reduto de bons línguas¹³², aliando-se a castelhanos¹³³, que vieram a saquear São Vicente após conflito na região de Iguape, liderados por Rui Mosquera.

Aqui, sob a capa de *línguas da terra*, apresentavam-se esses degredados e aventureiros em intenso consórcio com a cultura aborígine. Nesta última condição são incluídos línguas famosos, como Henrique Montes, Gonçalo da Costa, Francisco Chaves, Aleixo Garcia, quatro náufragos sobreviventes da expedição de Solís à embocadura do Paraná, e também Antônio Rodrigues e João Ramalho. Estes dois, como já dito, apresentam-se como “línguas da terra” nos documentos oficiais, a exemplo ainda do auto de sesmaria concedida a Pero de Góis em 10 de outubro de 1532, que foi “cinco dias depois demarcada pelos louvados João Ramalho e Antônio Rodrigues, ‘línguas desta terra, nela estantes de 15, 20 anos’, como reza o auto”, informa Américo de Moura (1952:371)¹³⁴, mas não foram chamados de *tangomãos*, embora, de Ramalho e filhos, Nóbrega dissesse, em junho do mesmo ano, que “toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme à dos índios” (2000:173-4). Anchieta chegou a se escandalizar com a atitude de um filho do régulo santo-andreense que trouxe um cativo e o entregou ao irmão deste para o matar com crueldade: “e são cristãos, nascidos de pai cristão!” (1988:57). Os demais portugueses não ficavam atrás, como testemunhou Leonardo Nunes em novembro de 1550: “andavam em uma vida de selvagens” (CA, 87).

2.3 A DISPUTA POR UM BOM LÍNGUA E A HABILIDADE DOS PORTUGUESES

O grau de conhecimento na língua costeira do Brasil, da mesma família linguística dos Carijós, adquirido por degredados e aventureiros em íntima comunhão cultural com os nativos, tornou-os apreciados cooperadores dos rivais castelhanos, assemelhando-se, embora em menor medida, aos cobiçados pilotos e navegantes. A propósito destes, são conhecidas as

¹³¹ Que Charlevoix chama de Eduardo Pires (1910:72) e R. Díaz de Gusmán de “Duarte Perez”, como se vê de trecho de *Argentina* reproduzido por Valle Cabral e publicado na *RIHGB* (1954:274) V. Ernesto Young para a tese de ter o bacharel morado em Iguape (1902:289).

¹³² Embora, alerta Valle Cabral, não se saiba se ele próprio fosse língua (1954:270).

¹³³ Um documento de 1540, citado por Capistrano de Abreu em *Prolegômenos* a Frei Vicente, diz que a povoação fundada pelo Bacharel foi despovoada por causa de “pobladores de San Vicente que tuvierõ guerra los unos com los otros por que pretendiã que el bachiller les avia dar obediência” (1982[1918]:101).

¹³⁴ Também citados por Valle Cabral em estudo publicado nos *ABN* (1954:267). John Monteiro deles escreveu que, “casados com filhas dos chefes indígenas, garantiram uma aliança fundamental que permitiu a colonização dos portugueses” (1984:28).

várias personagens portuguesas, que, por sua experiência, especialmente náutica e cartográfica¹³⁵, foram cooptadas por outras nações europeias, inclusive Castela¹³⁶. Não por outra razão as Ordenações Manuelinas, elaboradas a partir de 1505, e que vigoraram de 1514 a 1521, ostentavam a proibição, sob a rubrica *Da pena que aueram os que fogem das armas, ou acceptam naueguações fora de Nossos Reynos*, no sentido de que “ nenhuns pilotos, mestres, marinheiros, que nossos naturais forem, daqui em diante não aceitem nenhuns partidos em nenhuma navegações, nem armadas, que fora de nossos reinos e senhorios se façam, nem vão nelas em maneira alguma” (Livro V, título XCVIII).



Gravura de Theodore de Bry (séc. XVI), inserta em edição de *Mundus Novus*, de Américo Vespúcio. O degredado deixado por Cabral, pela aquisição de habilidade na mediação linguística, serviu a essa expedição portuguesa integrada pelo florentino, tornando-se também repositório de preciosas informações para as armadas seguintes, estimulando igual entranhamento de muitos aventureiros.

¹³⁵ V. Dantas Silva fornece exemplos de cartógrafos portugueses que “prestaram serviços a outras nações” (1998:XI).

¹³⁶ Cortesão, sem citar as Ordenações, diz que “era a frequente a passagem, aliás punida por lei, de pilotos portugueses para o serviço de Espanha” (1955:94). Em Apêndice, publica ordens régias proibitivas destinadas a mestres cartógrafos, pilotos e marinheiros portugueses (p. 239-241). Tb.: *PLMH*, I, 21-22. Logo no início da mesma obra, diz que foram poucos os pilotos castelhanos que compunham expedições portuguesas (p.33). Isabel Braga (2002:158-189) traz vários casos de pilotos portugueses responsáveis por descobertas de peso, a exemplo de João Rodrigues Cabrillo, descobridor da Califórnia (p. 180). V. ainda Ventura (1996:102-104).

A mais notória dessas arregimentações à soldada de Castela é certamente a de Fernão de Magalhães, que mereceu o desconceito de Camões: “O Magalhães, no feito, com verdade, Português, porém não na lealdade” (*Lus.*, Canto X, 140)¹³⁷. Em menor grau, haveria também João Dias de Solís, cuja expedição partiu em 1515 e atingiu a região do Prata em começo de 1516. A seu respeito, Jaboatão escreveu: “saiu fugido do nosso para aquele reino [de Castela] um piloto português, chamado João Dias Golis, ou Solis” (1980 [1761]:20)¹³⁸.

Mesmo vencendo a disputa política com Portugal pelo domínio platino, “los españoles se vieron compelidos, en sus expediciones al plata, a utilizar pilotos portugueses”, lembra o destacado historiador uruguaio Rolando Agustín Laguarda Trías (1988:58), situação que não se limitou naturalmente ao quadrante meridional, pois, quando Orellana, em 1544, requer ao Imperador Carlos V que contrate pilotos portugueses¹³⁹, pela excelência de sua habilidade náutica, para correr o Rio Amazonas, apenas confirma uma longa respeitabilidade que eles já desfrutavam na Europa, inclusive por conhecimentos linguísticos adquiridos na experiência navegadora¹⁴⁰. Lembra também Laguarda Trías que para a expedição de Pedro de

¹³⁷ É a ele que Diogo do Couto também exprobra na passagem em que escreve: “mandaram descobrir novos estreitos por meio de um vassalo perturbador e alevantado contra o seu rei” (1954:236). Magalhães comandava uma frota de cinco navios e quatro delas levavam pilotos portugueses, identificou Laguarda Trías (1988:63). V. relação em *PLMH*, I, 43.

¹³⁸ Jaboatão provavelmente se baseou na informação dada por Damião de Gois na *Crônica do Felicíssimo Rei d. Manuel*, que é também citada por Toríbio Medina (1907: XXVI) ao lado de uma cédula real espanhola de 22 de fevereiro de 1517, que se refere a Solís como “portugués, [que] vino huyendo á estos reinos de Castilla desde Portugal” (p. XXXV). Eugênio de Castro, na introdução ao *Diário da Navegação*, de Pero Lopes de Sousa (1927:15), Cortesão (1940:23 e 1955:23 e 34) e Veríssimo Serrão (1965, I, 27) deram-lhe nacionalidade portuguesa. Gandia aventou a possibilidade de homonímia (1935:48). Esteves Pereira, reportando-se aos *Comentários de Afonso de Albuquerque*, diz que Solís fugiu para a Espanha, levando consigo segredos náuticos, depois de ter matado a própria esposa. Laguarda Trías (1988:61) repete essa informação. Tal nacionalidade portuguesa é negada por alguns historiadores, a exemplo de Antonio de Herrera, *Historia General de los Hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme del Mar Oceano* (1936), e Gonzalo Fernandez Oviedo, *Historia General y Natural de las Indias*. Quanto a Herrera, sua inconfiabilidade quanto a suposto diário de Solís, posta em discussão por Laguarda Trias (1972:8-9 e 17), apesar de lhe ter votado crédito Medina (1907: CCXLIX), Esteves Pereira (*HCPB*, II, 378) e Veríssimo Serrão (1965, I, 27-28), torna seu depoimento questionável.

¹³⁹ “... habo saber á Vuestra Majestad que no se halla marinero castellano que sapa la costa del rio para donde es mi viaje, excepto los portugueses...”, diz na carta de 9 de maio de 1544; “...por que Vuestra Majestad esté certo que se non son los pilotos portugueses, no hay otro ninguno que sapa tan bien aquella navegación...”, insiste na carta de 30 de maio do mesmo ano, publicadas ambas por Toríbio Medina e reproduzidas em excerto por Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, XVII). Tb. Nabuco (1941: 17-18). V. ainda sobre o tema, Jaime Cortesão (1972:15).

¹⁴⁰ Um desses famosos portugueses na região amazônica foi Pedro Teixeira, que subiu o Amazonas até o Peru entre 1637-1639, fazendo-se acompanhar de outro piloto e língua, o brasileiro Bento de Oliveira, a quem, segundo J. Lúcio de Azevedo, eram “familiares os segredos do mato e os costumes dos indígenas” (1930:33). Segundo Arthur Reis, “falando a língua geral, o que lhe servia de chave nas aldeias, o coronel Bento de Oliveira não encontrava embaraços” (1998[1931]:59). Vieira, na carta LXXIV, de 1655, o acusa de violência e relata que “haverá oito anos que se fez uma entrada a esta mesma nação dos Tupinambás, de que foi por cabo um Bento Rodrigues de Oliveira” (2008[1925]:334). O padre espanhol Cristóbal de Acuña, que acompanhou Pedro Teixeira na viagem de volta ao Pará, tendo escrito o relato dela, que foi publicado em 1641 em Madri, ao descer o rio Madeira e encontrar tribos tupinambás, que, segundo ele, teriam saído fugidas de Pernambuco após terem sido derrotadas pelos portugueses, enfatiza a fluência dos portugueses em sua língua, o que aflora a ligação dela com penetração geográfica e expansão territorial: “De estos tupinambás, como de gente más razón y que no

Mendoza (1536-1537), “en vista de que no se conseguian pilotos españoles para todos los barcos, debió autorizar por cédula de 19 de Julio de 1535 que el adelantado llevara pilotos estrangeiros” (1988:71), entre os quais o historiador conseguiu identificar alguns portugueses¹⁴¹.

Não era, portanto, despicienda a interdição legal. Basta também lembrar que “em 24 de junho de 1503 partia do porto de Honfleur (...) com audaz destino às Índias orientais, a nau *Espoir de Honfleur*, comandada pelo capitão de Gonneville, que levava a bordo dois pilotos portugueses, Sebastião de Mouro e Diogo de Couto”, salienta Jordão de Freitas (*HCPB*, III, 62)¹⁴². Essa expedição acabou por arribar ao Brasil, permanecendo vários meses na costa de Santa Catarina¹⁴³. Sintomaticamente, a partir daí, a sedução de normandos e bretões pelo Brasil teve lugar.

Alguns daqueles que passaram à história como pilotos agregavam, entre suas habilidades, a de inestimáveis “línguas”, que neles andavam compaginadas, embora ensombradas até por cronistas e historiadores, muitos dos quais se esqueceram de pôr em relevo essa aptidão, como se tratasse de mero apêndice¹⁴⁴, sem embargo da maior dignidade política da qualificação de piloto, condição, entretanto, a que podia passar um mero calafate que tivesse se misturado aos índios durante algum desterro, como aconteceu a Pedro Eanes¹⁴⁵,

necesitan de intérpretes, por correr, como ya dije, entre ellos lengua general, que muchos de los mismos portugueses hablan con eminencia” (1946[1641]:92).

¹⁴¹ Como o fez em relação a expedições seguintes que, até a união das coroas, ainda preferiam pilotos portugueses (p. 75-77).

¹⁴² Do relato resumido do próprio capitão da *Espoir*, Binot Paulmier Gonneville, feito perante as autoridades marítimas de Rouen em 1505, e publicado no v.II da *HCPB*, se lê que contratou “por alto salário dois portugueses que já lá [ao Oriente] tinham ido” (p.457). Tb. Veríssimo Serrão (1965, I, 38), com remissão a outras fontes. À chegada dessa expedição francesa ao Brasil em 1504 aludiu Anchieta em *Informação do Brasil...* (1988:318) e também outro jesuíta, Francisco Soares, autor de *De algumas coisas mais notáveis do Brasil (RIHGB, XCIV, 371)*, conforme atribuição de autoria feita por Serafim Leite (1937a: 211).

¹⁴³ V. tb. Couto (1995:33).

¹⁴⁴ Isso fica bem nítido de trecho de Valle Cabral, em que a capacidade mediadora de dois bons línguas terminam por esmaecer-se, ainda que outras não lhes sejam afetas expressamente: “Deviam ter morado ao sul do Brasil: Gonçalo da Costa, Henrique Montes e Pedro Anes. Pedro Anes era língua da terra. Gonçalo da Costa, já se deu notícia e Henrique Montes que viveu muitos anos no Brasil” (1954:271). Carlos Malheiro Dias vai na mesma linha. Mesmo diante de uma lista de tripulantes da armada de Cabral a partir de dados de João de Barros, que destaca os línguas, aquele historiador português se limita a dizer que “na leitura dos cronistas apuram-se apenas trinta e cinco nomes de capitães, pilotos, tripulantes e passageiros da esquadra de Cabral, testemunhas do descobrimento do Brasil” (*HCPB*, II, 100).

¹⁴⁵ Américo de Moura sobre ele escreveu: “Pedro Eanes. O primeiro deste nome foi um piloto de Martim Afonso, que era ‘língua da terra’ e entendeu-se em Cananeia com os índios” (1952:350). Cortesão, secundando Valle Cabral (1954:271), afirma, sem maiores detalhes, ter “habitado as costas meridionais do Brasil” (1955:112). Baião identificou-o como tripulante da nau *Bretoa*, de 1511: “Pero Anes, calafate, natural de Cidade Rodrigo” (*HCPB*, II, 333). Do Regimento da nau consta entre os marinheiros “Pº Anes carafate solteiro natural da cidade do porto” (*HCPB*, II, 345). Laguarda Trías diz que a qualificação de língua terminou por finalmente ajudar na sua identificação como aquele que “formaba parte de la tripulación de la nao Bretoa que en 1511 fue dejado, conjuntamente con el piloto Juan Lopes de Carvalho y el contramestre António Alonso, en la factoría de Rio de Janeiro” (1988:70). Em outra obra, escreve que do inquérito sobre a subtração de ferramentos resultou a responsabilização do “piloto Juan Lopes Carvalho, el contramaestre Antonio Alonso y el calafate Pedro Annes”

que na verdade como tal foi destacado por ser língua; a propósito, o único língua da expedição de Martim Afonso de Sousa nominalmente citado no *Diário da Navegação*, de Pero Lopes de Sousa.

Inexistia qualquer disposição legal particular que a essa habilidade fosse dirigida, ainda que na forma de interdição. Mesmo assim, “línguas”, formados em sua maioria por naufrágos e desterrados que chegaram à costa brasileira no primeiro terço de quinhentos, não podiam desimpedidamente servir a nações rivais, por estarem conceitualmente abrigados sob a denominação de *pilotos*.

A adaptabilidade do português à adversidade cultural no Novo Mundo, já explorada por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (2002[1947])¹⁴⁶, nunca obscureceu sua ambição de enriquecer e retornar ao reino¹⁴⁷. No plano linguístico, essa maleabilidade era adquirida com “andar entre o gentio”, expressão recorrente nos documentos coloniais, mais importante como ferramenta de aprendizado do que elaboração de vocabulários, o que explica a incrível habilidade de Pero Correia, que Anchieta esclarece ter sido devida à sua antiga condição de traficante de escravos(1988:86)¹⁴⁸

Os portugueses tinham se dado conta disso muito cedo, ao contrário dos castelhanos, impedidos por um tipo de prurido nobiliárquico, o que projetou efeitos no Brasil. Antes da dominação filípica, por exemplo, nunca tinha havido nenhuma disposição similar àquela do Regimento de Gaspar de Sousa, de 06 de outubro de 1612, ao tratar dos Aimorés: “E porque um dos meios mais convenientes que se pode usar para conservação da paz com esse gentio, e os domesticar com os portugueses, é o entender-se com a sua língua, procurareis que se faça dela vocabulário, e a imprima...”, como se lê da reprodução contida em Carneiro de Mendonça (1972:422).

(1972:8). De fato, o Livro da nau *Bretoa* refere-se ao incidente da “ferramenta que se furtou na nau Bretoa, estando na Baía de Todos os Santos” (*HCPB*, II, 346). O historiador uruguaio diz ainda que Lopes de Carvalho aprendeu a língua tupi nos quatro anos em que ficou no Rio de Janeiro, onde se amasiou com uma índia, havendo um filho dessa união (p. 14). Com efeito, Pigafetta, que compunha a tripulação da viagem de Magalhães, na *Relazione del primo viaggio*, citado por Pedro Calmon, escreveu: “Questo me disse Ioanne Carvaglio piloto, che veniva con noi, il quale era stato in questa terra [Brasil] quattro anni” (1949:21). Isso faz concluir que também Eannes aprendera a língua nesse degredo. Não deve ser confundido com o piloto Pero Eanes que D. Manuel em 1503 nomeou como “seu patrão da navegação da Índia e mar oceano” (*HCPB*, II, 357). Piel, depois de esclarecer a vulgarização, inclusive em Gil Vicente, do nome Pedreanes com o histórico personagem de poderes julgados sobrenaturais, explica: “Patronímico de *Johanne (João): Eanes*, ant. *Johánn-ici*” (1953: 234-238).

¹⁴⁶ Especialmente capítulos I e II. V. tb. Egon Schaden (1958), que fala em “extraordinária maleabilidade cultural” (p. 752).

¹⁴⁷ Diogo de Campos Moreno no *Livro que dá razão do estado do Brasil* focalizou o sentimento (1955[1612]:115). V. interessante análise em Caio Prado Jr.(1996[1942]:350-351).

¹⁴⁸ Tb.: *Historia de la fundacion del Collegio del Rio de Henero...* (1897[1574]:124).

Mas não foi por vocabulário que essa abordagem foi feita, que sofreu atraso em razão da ferocidade dos Aimorés, o que constituía um estorvo ao acesso europeu à sua língua. O jesuíta Pero Rodrigues, em carta de 19 de dezembro de 1599, os chamou de “praga de gentio bravo, cuja língua se não pode entender” (*HCJB*, I, 75)¹⁴⁹. Mas, algum tempo depois, ao escrever a biografia de Anchieta, após relatar os tormentos e danos causados e lamentar que “como os índios que conosco têm comércio não entendiam a língua deles, não havia esperança de conserto e pazes” (1955:23), escreveu que “acudiu o [remédio] do Céu por meio de uma escrava cristã da mesma nação, a qual vindo à fala com os seus, os desenganou que os nossos quando tomavam alguns dos seus, na guerra, os não comiam” (p. 23-24). A partir daí, segundo ele, “alguns Padres da Companhia começam a aprender a sua língua deles, e já os ajuntam em aldeias” (1955:24). O processo de submissão, que vai ter reflexos linguísticos, começou com Álvaro Rodrigues, de Cachoeira, na Bahia, que capturou uma índia aimoré, batizando-a com o nome de Margarida, “à qual ensinou a língua dos nossos tupinambás”, informa Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:277-8)¹⁵⁰. A seu turno, o jesuíta a que se refere Pero Rodrigues deve ter sido Domingos Rodrigues, que, “recém-chegado de Portugal, deu-se a aprender a língua”, escreve Serafim Leite, baseando-se em Guerreiro e Southey (*HCJB*, II, 266)¹⁵¹.

Portanto, nos domínios portugueses, a experiência linguística ligou-se mais ao “andar entre o gentio” que à frieza e limitação dos vocabulários. Os jesuítas, mesmo adotando a ideia da recolha lexical, que se destinava àqueles que tinham dificuldade no aprendizado, cedo se deram conta disso, como intuiu Manuel da Nóbrega, que, em carta de 10 de abril de 1549, escreve: “temos determinado ir viver com as Aldeias como estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a língua” (*MB*, I, 112). O próprio Luís da Grã, que destoava da angulação de seu colateral inaciano, como se verá, terminará por reconhecer em 1561: “... nos mande muitos moços (...) para haverem de ser da Companhia que, entretanto que o não forem, aprendam a língua e sejam conhecidos dos índios, que folgam muito com aqueles que com eles se criam e a estes são afeiçoados e lhes têm crédito” (*CA*, 318).

¹⁴⁹ É aos índios da família linguística tupi-guarani que se refere quando diz que “não têm língua que os outros índios entendam” (*ABN*, XX, 256), pois assim também escreveu Cardim ao dizer que “não se lhes pode entender a língua” (1980[1625]: 103), mas ressaltando logo em seguida que índios chamados *Mainuma* “entendem-se com os *Guaimurês* (=Aimorés), mas têm outra língua” (p. 104).

¹⁵⁰ Tb.: Capistrano de Abreu nos *Prolegômenos* a essa obra, p. 208. Tb., Vainfas (2005[1995]:78). Era neto de Caramuru e fruto da união da filha bastarda deste com o português Afonso Rodrigues, que, segundo Pedro Calmon, em nota ao *Catálogo*, de Jaboatão, veio com Tomé de Sousa (1985:265). V. tb. Hélio Vianna em nota à obra *Livro que dá razão do estado do Brasil* (1955:155).

¹⁵¹ Tb.: Capistrano de Abreu em *Prolegômenos* a Frei Vicente do Salvador (1982[1918]:332).

Os castelhanos, instalados na sobrançeria de sua língua, preferiram, não por interesse científico, mas, por comodidade, se encostar ao labor de religiosos na elaboração de vocabulários¹⁵².

O senso prático dos lusos a esse respeito foi notável: nem se acomodaram à frieza de uma recolha lexical, como os castelhanos, nem de um modo geral se indianizaram por superrogação, a exemplo dos *truchements* franceses, que por isso se sentiam autônomos no proceder. Dois exemplos deixam isso em evidência: o primeiro é de Henrique Montes, náufrago da expedição de Solís, que passou dez anos no Sul, se consorciou com índia guarani e formou prole, vindo a servir de língua a Sebastião Caboto. Um depoimento contemporâneo revela como se processava sua mundividência, pelo que se lê do processo aberto, em 1530 na Espanha, em relação a Caboto, quando este assegurou, no depoimento prestado em Sevilha, aos Oficiais Reais: “Preguntado si los dichos indios de aquella tierra comían carne humana, dijo que la comían de sus enemigos, puesto que [pero que] el dicho Enrique Montes les había dicho cosas por donde ya no la comían”, *apud* Medina (1908c: 265).

Um contraste com o segundo caso, o do castelhano Jerônimo Romero¹⁵³, que ali ficou da expedição do mesmo Caboto. Antônio Rodrigues, o explorador e língua que passou à Companhia de Jesus, dele deu notícia: “hallamos allí un spañol que avía mucho tiempo que allí estava, de manera que ya no sabía hablar español y sabía bien la lengua dellos [dos índios Timbus]” (*MB*, I, 472). Pouco melhor que sua situação era a daquele “castelhano entre os Pitiguares, com os beijos furados como eles, entre os quais andava havia muito tempo, o qual se embarcou em uma nau para França, porque servia de língua dos franceses entre o gentio nos seus resgates¹⁵⁴”, conta Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:12-13). Para os lusos, valia mais quem se *lançasse* no meio nativo, como os judeus castelhanos Francisco de Albuquerque e Alexandre de Ataíde, adiante focalizados, que, hostilizados pelo antissemitismo espanhol, serviram bem a Afonso de Albuquerque na Índia.

A Espanha, diante da abundância de línguas portuguesas que pragmaticamente se embrenhavam pela costa e sertões, passou então a se servir de muitos deles, pagando-lhes bem, especialmente no Brasil. Sabia o valor que tinham, pois, já sob a união das coroas,

¹⁵² Um bom exemplo vem de Tidore, nas Molucas, em 1545, aonde chegaram castelhanos que tiveram dificuldades com os principais da terra, “acostumados a falarem-lhe por os capitães [portugueses] da fortaleza de Maluco” (*PLMH*, I, 112). Os castelhanos traziam consigo apenas o seguinte plano: “um frade de quatro que vieram com eles aprende a falar a língua de Tidore e faz vocabulário dela” (*ib.*).

¹⁵³ Serafim Leite escreve que era Gonçalo Romero, pelo que diz Herrera, ou Jerônimo Romero, com base em Villata, Schmidel-Lafone (1937a: 126). Segundo a listagem publicada por Toríbio Medina, autor não consultado por Leite, era Jerônimo mesmo (1908c: 202), que conta sua sobrevivência do desastre de *Sancti Spiritus*, reproduzida pelo historiador argentino Madero. Mas Medina disse saber “nada de la suerte posterior que corriera [a Romero]” (p. 295), em parte elucidada portanto pelo relato de Antônio Rodrigues.

¹⁵⁴ V. histórico do significado do vocábulo em Georg Thomas (1982[1968]: 48).

proibirá expressamente, por alvará de 8 de dezembro de 1590, que naus e navios estrangeiros “às conquistas do Brasil, Mina, Costa da Malagueta, Reino de Angola, Ilha de Santo Tomé e Cabo Verde, e quaisquer outros lugares de Guiné” possam ser embarcadas de “marinheiros, mestres, pilotos, mercadores, línguas...” (DHA, I, 380). Com isso atestava o valor desses profissionais que não tinham sido objeto de qualquer interdição similar pela coroa portuguesa.

Antes que Anchieta servisse por vocação missionária à causa lusitana no Brasil, nas Canárias, no início do século XVI, os espanhóis recrutavam o piloto português dito “trânsfuga”, Bartolomeu Martins. Na Carta de Perdão, de 27 de julho de 1555, consta que fugiu da prisão na ilha de Santiago, “omde esteue muitos annos e dally foy per tres vezes em naujos das Canareas e de fora do Reyno por piloto e limgoa e feitor a Costa de Guine a resgatar”, *apud* Avelino Mota (1980:224), que arrola ainda o caso do apresamento de uma caravela castelhana, procedente da Mina, por navio português, que tinha sido enviado em seu encalço. A apreensão se deu em porto das Canárias pois “por ver nella portugueses a entrara e nela achara todolas mercadorias defesas que nam valem em outra parte senão na Mina e asj o liuro per onde vira que forom lla outra vez”, conforme se lê da carta de Estêvão Gago a el-Rei a 20 de agosto de 1549 (*op.cit.*, p. 225). Mota então conclui: “A presença de portugueses é indício de que eles actuariam como guias, à semelhança de outros casos verificados na época”¹⁵⁵. No reinado de D. Sebastião, em carta à Rainha Regente em 22 de janeiro de 1559, Martim Correia da Silva refere-se a uma informação do feitor da Andaluzia, Simão Cardoso, de “como em Seuilha se fazião prestes tres naujos para yrem à Guiné resgatar ou saltear, nos quais hião portugueses que viuem nas Canarias e allguns no reyno do Algarue”, reproduz também Mota (p. 229)¹⁵⁶. Tais pilotos eram também línguas conhecedores da região, pois, “para evitar el apresamiento – escreve Cabrera – contrataban pilotos expertos, preferentemente portugueses conoedores de la zona, mangotangos o lenguas” (1989: 200).

No Brasil, esse recrutamento foi fértil. Exemplo bastante ilustrativo a esse respeito é Gonçalo da Costa, casado com filha do legendário bacharel da Cananeia¹⁵⁷. Um dos mais citados relatos sobre o bacharel é de Diogo Garcia¹⁵⁸ – copiado por Varnhagen no Arquivo das Índias, em Sevilha, e publicado na *RIHGB* – por ocasião de sua viagem ao Rio da Prata entre 1526 e 1527: “... e de aquí fuimos á tomar refresco en San Vicente qestá en 24 grados, é allí vive un Bachiller y unos yernos suyos mucho tempo ha, que ha bien treinta

¹⁵⁵ Um desses casos é referido por Cabrera (1980: 414).

¹⁵⁶ Nolasco da Silva (1970, 97, p. 38-39) também remete a essa informação.

¹⁵⁷ Américo de Moura (1952: 328).

¹⁵⁸ Que também era português. V. Toríbio Medina (1907: CCCXXXI) e Laguarda Trías (1988:62 e 68).

años” (1852:10)¹⁵⁹. Entre os principais objetivos de Garcia estava o comércio de escravos, e, para isso, o conhecimento da língua era imprescindível, daí inclusive ter travado relações profissionais com o português Costa em São Vicente, que seria recrutado a soldo da Espanha e dela não se desvincularia mais.

Particularmente importante quanto a esse famoso língua, sobretudo pelos documentos, é o estudo de Toribio Medina, que, entre outras passagens, inclusive quanto a reconhecer que Costa era português¹⁶⁰, afirma: “... á la época en que [Sebastião] Caboto y [Diogo] Garcia pasaron por San Vicente vivia alli con unos yernos suyos, y si bien no consta cuantos eran éstos, sabemos sí que uno de ellos se llamaba Gonzalo de Acosta, como hemos dicho” (1908a: 20). Em seguida, escreve que “conviniéronse, en efecto, en que Acosta le acompañase en calidad de intérprete al Rio de la Plata” (1908a: 23). Garcia, em sua *Relación* da expedição, que, entre 1526 e 1527, tivera como um dos principais objetivos o comércio de escravos a partir do Prata, registrou que “é más él propio se acordó con nosotros de ir por lengua al rio” (p. 24)¹⁶¹. Ainda no estudo de Medina consta documento régio de 1531 em que se alude à ida de Costa, que “fue en la dicha armada por lengua y sirvió en ella con mucha fidelidad” (p. 102). Seus préstimos de língua tinham talvez a mesma importância dos de notável piloto¹⁶².

Não deveria haver entre a tripulação espanhola de Garcia intérpretes aptos a essa tarefa, apesar de nas suas instruções constar que “de todas las tierras que descubriédes, trabajad por haber lengua para tener práctica en las otras partes donde fuédes”, *apud* Medina (1908b:213). A aptidão do língua luso¹⁶³ não parecia ter fácil sucedâneo no âmbito castelhano, pois outro documento de junho de 1531 revela que havia sido contratado “para evitar que aceptase las proposiciones del Rey de Portugal tocantes a tenerlo a su servicio”, diz

¹⁵⁹ Tb. Medina (1908b:237).

¹⁶⁰ *Op.cit.*, p. 10 e 33.

¹⁶¹ “... mas ele propio se acordo conostros de ir por *legua* al rio”, na edição de Varnhagen (*RIHGB*, V, 10).

¹⁶² Para outras missões de Costa a serviço de Espanha e a serventia de sua habilidade como língua, v. Cortesão (1955:96-108)

¹⁶³ Medina erradamente calculou que seu conhecimento na língua da terra datava menos de 1 ano, pois “a ser exacta las fechas que da García en sua *Relación*, no había tenido Acosta tiempo suficiente para aprender el idioma indico, como que dice que salió de San Vicente, mediado Enero de 1527, esto es, en los mismos días en que suponemos llegado á Acosta” (1908a:23), por isso recuou essa data para um ano antes (p. 23, nota 19). Carta da rainha espanhola, escrita em 1531, a seu embaixador em Portugal, Lope de Hurtado, publicada primeiramente por Groussac e reproduzida por Gandía, refere-se “a un portugués que se llama gonçalo de acosta que ha muchos años que biuya en un puerto de la tierra del Brasil del dicho sereníssimo Rey [de Portugal] donde no avía syno el e otros dos cristianos entre los yndios e al tempo que el armada de Sebastián Caboto se llegó allí se vino en ella para que fuese allí” (1935:76; tb.: *RHIGSP*, XLVI, 289-290). Jaime Cortesão escreve que, “quando, em princípios do ano de 1530, Gonçalo da Costa embarcou em S. Vicente num dos navios da pequena frota de Diogo Garcia, havia vinte anos que ali residia” (1955:96). O historiador português conclui ainda, baseado em conhecido trecho de Oviedo, que João Ramalho, António Rodrigues e Costa foram sobreviventes do mesmo naufrágio (*ib*).

Cédula Real espanhola em 1531 (*RIHGSP*, XLVI, 290), afinal, “prestó grandes servicios a una armada que iba al Rio de Ia Plata y que se fué en ella de intérprete”, diz outra do mesmo ano (*ib.*)¹⁶⁴.

A ausência de Costa, que integrou a armada de Cabeza de Vaca em 1540¹⁶⁵, foi sentida na expedição de João de Salazar, de 1549, a mando de Diogo de Sanábria¹⁶⁶. O lansquenê alemão, Hans Staden, que integrava a frota, relatou que na sua aventureira chegada ao porto de Superaguí, em novembro de 1550, “... veio uma grande canoa cheia de selvagens ao nosso navio. Queriam falar-nos, mas nenhum de nós podia entender bem a sua língua” (1988[1557]:56).

Outro desses famosos línguas portugueses era o já citado Henrique Montes, que, antes de integrar a expedição de Martim Afonso, tinha sido resgatado por Caboto como náufrago da expedição de João Dias de Solís, a quem Jaime Cortesão se refere como “excelente intérprete ou, na expressão da época, *língua da terra*” (1955:95). Quanto a ser luso¹⁶⁷, língua e ter integrado a expedição de Caboto, os documentos publicados por Toribio Medina são irrespondíveis, a começar da declaração de um certo “Maestre Juan”: “En la bahía de los Patos había dos cristianos, que el uno se decía Enrique Montes, que era portugués...” (1908c:261). Também Medina chama em seguida a atenção para o fato de que Montes “pertenebió á la armada de Juan Díaz de Solís, á quien acompañó siendo muy niño, cuando contaba apenas 14 ó 15 años, pues, según él lo declara, nació en 1499”. Diz ainda que “en la información que al intento de justificar su demanda levantó [Caboto] en Sevilla em Agosto de 1530, declararon como testigos Gabriel Rifos, «gentil-hombre de la armada»; Enrique Montes, «lengua» de la misma” (*op.cit.*, p. 249-250)¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Tanto Jordão de Freitas (*HCPB*, III, 100) quanto Cortesão (1955:102) transcrevem trecho da *Historia General de las Indias Orientales*, de Antônio Herrera, de que consta que D. João III interrogou em pessoa Gonçalo da Costa sobre o Rio da Prata, o que bem evidencia que a qualidade de “língua” era integrada por vários conhecimentos. Américo de Moura refere-se a um Álvaro de Chaves, que, “em 1538 foi levado do Brasil para o Prata por Alonso de Cabrera. Era língua e sabia escrever (1952:324).

¹⁶⁵ Cortesão, *op.cit.*, p. 98.

¹⁶⁶ Equivocou-se Cortesão ao supor que Costa “tornou ainda muito provavelmente ao Rio da Prata na armada de Diogo de Sanábria, em 1549” (1955:101). Como alerta Carvalho Franco na introdução à obra de Hans Staden, “como piloto do patacho ‘São Miguel’ era para seguir o português Gonçalo da Costa, velho conhecedor do atlântico sul, mas por se achar desavindo com os Sanabria, foi substituído por João Sanches, natural de Biscaia” (1988:6). O trecho de Staden, citado na sequência do texto, confirma essa ausência do língua português na expedição de Salazar. Este mesmo diz que ao chegar em Santa Catarina encontrou “un cristiano que yo habia enviado de Lisbona el año de 48 (...); hános ayudado mucho con su lengua, porque no traímos ninguna” (*RIHGSP*, XLVI, 307). Sanábria na verdade não recrutou nenhum piloto português, lembra Laguarda Trías (1988:75). Na expedição seguinte, de Martín de Orue, lá estava Gonçalo da Costa ao lado de outro piloto português, registra este mesmo historiador (*ib.*).

¹⁶⁷ Ao contrário do que afirmou Malheiro Dias (*HCPB*, III, 224).

¹⁶⁸ Não era o único língua a bordo, pois o navegador não empreenderia essa expedição sem se cercar dessa cautela. Toribio Medina, apoiando-se em declaração da época, diz que Caboto deteve-se em Pernambuco, incorporando à sua armada um Jorge Gomes, português, que “prestó buenos servicios á Caboto como intérprete

Toríbio Medina informa que em agosto de 1530, Caboto apresenta Montes como sua testemunha num processo “y como esta es la única vez en que se ve aparecer su nombre en los procesos, no es aventurado suponer que luego se marcharía á Portugal. Consta, en efecto, que estuvo en Cantillana y que de ahí siguió á su pátria” (p. 266). Medina sustenta na sequência que “de Portugal preparaba por esos días una armada de 400 hombres para poblar, según se decía, en el Río de la Plata y para otros efectos y que iba en ella Enrique Montes (p. 267)”. Que Montes, antigo naufrago da expedição de Solís e língua de Caboto, integrou a expedição portuguesa de Martim Afonso não parece haver dúvida. No relato de *Historia General de las Indias Orientales*, de Antônio Herrera, transcrito tanto por Jordão de Freitas (*HCPB*, III, 100) quanto por Cortesão (1955:102), há referência, que generalizadamente se afirma ser à expedição de Martim Afonso integrada por Montes, a esse respeito: “y que iba en ella Enrique Montes, que avia muchos años que estava en aquellas partes”¹⁶⁹.

Mas, se bem acerta Toríbio Medina em dizer que se tratava da expedição de Martim Afonso de Sousa, erra ao afirmar que, à chegada a Cananeia, Sousa “despachó al interior un piloto intérprete, el cual sin duda debió ser Enrique Montes, que se había embarcado deseoso de servir á su país y de volver á ver su familia.” (p. 267). Essa incumbência, na verdade, pelo que se lê do *Diário de Navegação*, foi dada a Pedro Eanes entre os dias 16 e 17 de agosto de 1531: “Mandou o Capitão I¹⁷⁰ um bergantim e a Pedro Eanes, piloto, que era língua da terra, que fosse haver fala dos índios” (1927:204-5), sem qualquer referência a Montes, que jamais é nominalmente citado no *Diário*¹⁷¹. Essa omissão

durante su estadia en el Rio [da Prata]” (1907:CCXCIII). Eugênio de Castro, em notas ao *Diário...*(1927:119 e 130), diz que atuou como “guia” e Cortesão (1955:36-37) como piloto, que é também a opinião de Laguarda Trías (1988:66). Tudo leva a crer que tenha sido arregimentado mais por sua qualidade de língua, que incluía conhecimentos como “guia”, pois tecnicamente como piloto não foi integrado na esquadra de Caboto, como reconhece mais à frente este último historiador (p. 67).

¹⁶⁹ Essa mesma informação está mais clara no próprio documento, que foi publicado por Toríbio Medina: “... dos carabelas que iban muy armadas é artilladas, é questa armada se partió luego y va en ella Enrique Montes, que vino del Río de Solís, que había muchos años que estava en aquella tierra.(...)— Fecha en la villa de Ocaña, á diez é siete de Febrero de mil é quinientos é treinta é un años. —Yo La Reina.—Refrendada de Samano.— Señalada de Beltrán é Suárez».—Archivo de Indias, 139-1-8, legajo 15, folio 14 vltá” (p. 185). Enrique de Gandia publicou documento sobre a tentativa da coroa castelhana de convencer Montes a regressar à Espanha oferecendo-lhe “título de piloto (...) con el salario acostumbrado” (1935:138). O português, diz Gandia, “ni siquiera contestó a esta invitación” (p. 70).

¹⁷⁰ Varnhagen interpretou esse “I” como inicial usada por Pero Lopes para se referir a seu irmão, capitão-mor da armada, Martim Afonso de Sousa, o que foi aceito pelos demais historiadores (v. Jordão de Freitas, *HCPB*, III, 134; Eugênio de Castro na Introdução ao *Diário*, 1927:32; Cortesão, 1955:113 e *PLMH*, I, 442).

¹⁷¹ Tendo sido Pedro Eanes expressamente citado quando da chegada a Cananeia, não é desacertado pensar que a Montes talvez se referisse a anotação do *Diário* de 9 de agosto: “Mandou o Capitão I. um bergantim à terra, e nele uma língua para ver se achavam gente” (1927:193-4). Quando chegou ao Estreito dos Carandins, Pero Lopes de Sousa referiu-se aos “línguas, que levava” (1927:299), confirmando que Montes integrava nessa condição também a armada de Martim Afonso de Sousa, pois a respeito dessa região era o guia mais seguro a bordo. Com conhecimento apenas do Guarani, nem Henrique Montes, principalmente, nem Pedro Eanes puderam ajudar Pero Lopes de Sousa tanto quanto este gostaria, pois nada sabiam daqueles índios encontrados a

de sua qualidade de língua, além da pouca conta em que esse ofício era tido em meio a outros afetos à marinharia, pode ter explicação na recusa de Gonçalo da Costa em aceder ao convite de D. João III. Henrique Montes foi por isso galardoado pelo monarca, fazendo obscurecer sua grande aptidão como língua, até porque isto não era título, como se vê da Carta régia em que D. João III faz “mercê do ofício de provedor dos mantimentos”¹⁷², da armada de Martim Afonso, a “Enrique Montes, cavaleiro de minha casa” (*HCPB*, III, 124).

Após a Cananeia, Montes seguiu para o estuário do Prata em companhia de Pero Lopes, região que conhecia na condição de náufrago sobrevivente da expedição de Solís¹⁷³,

certa altura da margem esquerda do Prata: “a sua fala não entendíamos; nem era como a do Brasil” (1927:280-1). Quando mais de 15 dias depois Sousa alcançou o Estreito dos Carandins (Querandis), onde fixou dois padrões portugueses, decidiu retornar “porque não podia tomar prática da gente da terra” (p.296), o que não significa tratar-se de filiação linguística diversa da tupi-guarani, mas apenas que não houve encontro que permitisse qualquer tentativa de comunicação. A ida de Pedro Eanes e, sobretudo, de Henrique Montes parece indício seguro de que haveria comunicação suficiente na língua guarani, embora se entenda na atualidade que não fossem Guaranis e Querandis, enquadráveis como Pampeiros, da mesma família linguística. De qualquer forma, havia um nível de contato que permitia inteligibilidade mútua. Deve-se lembrar que Luiz Rodrigues, tripulante da esquadra de Caboto, escreveu célebre carta, a 10 de julho de 1528, em que fala do contato com os mesmos Carandis (ou Quirandies): “Esta generación nos dió muy buena relación de la sierra e del Rey blanco” (*RIHGB*, XV, 27). Sem esse nível de intercomunicação eram os índios “Carcarais y Chanaes y Beguas y Chanaes-Timbús”, dos quais disse ser “de diferentes lenguajes” (*ib.*). Com um indivíduo Chaná-Mbegua, da Ilha dos Corvos, topou Pero Lopes de Sousa e sua equipagem do bergantim. O nativo lhes falou “2 ou 3 palavras guaranis e entenderam-nas os línguas que levava; tornaram-lhe a falar na mesma língua, não entendeu, senão disse-nos que era Beguá-Chaná” (1927:299). Em seguida, travou contato com outros Chanás, comunicando-se apenas por acentos (p. 300). Terrence Kaufman (*Language history in South America: What we know and how to know more*. In D. L. Payne (Ed.), *Amazonian linguistics: Studies in lowland South American languages*. Austin: University of Texas Press, p. 13-67, 1990) inclui a língua dos Chaná-Mbegua, ao lado do Guaicurua, Matacoanas e Mascoianas, no grupo Macro-Guaicuruanas, cujo conhecimento, segundo ele, precisa de maior aprofundamento.

¹⁷² E como provedor dos mantimentos servira a Caboto, lembra Cortesão (1955:38). Metódico, tornou-se autor de relatório que documenta relações de escambo que praticavam europeus com índios da costa. Darcy Ribeiro o considerou de “extraordinária importância” (1992:130).

¹⁷³ Jaime Cortesão (1955:116) é contraditório a esse respeito. Numa obra disse corretamente que Pero Lopes se pôs na continuação a explorar o estuário do Prata, chegando ao Estreito de Carandins ajudado por Montes e seus conhecimentos, concordando com que já escrevera Eugênio de Castro em nota ao *Diário* de Pero Lopes de Sousa (1927: 281, 294-5 e 299). Em outra obra, três anos depois, fala, se é que o trecho não está malredigido, da expedição “enviada por Martim Afonso de Sousa, e que partiu das costas da Cananeia, sob o comando de Pero Lobo e guiada por um dos companheiros portugueses de [Aleixo] Garcia – Enrique Montes, mas que se malogrou, com perda total dos expedicionários, às mãos dos índios, nas margens do Iguazu” (1958:54). Na verdade, pelo que se pôde apurar, no retorno de Montes do Prata, foi agraciado, por Martim Afonso de Sousa, com terras em São Vicente. Não demorou muito a que eclodisse um conflito na região de Iguape com castelhanos liderados por Rui Mosquera, apoiado pelo Bacharel da Cananeia, de um lado, e Pero de Góis e Rui Pinto, de outro, sendo ao todo oitenta homens – conforme registro feito nas *ACSP* (I :276), como bem lembrado por Cortesão (1955:151), fato narrado também por Charlevoix (1910: 73) – que foram batidos por Mosquera, que, na continuação, invadiu e saqueou a povoação de São Vicente, como prazerosamente parece narrar Charlevoix: “y fuera de los primeros, que lograron salvarse huyendo, todos los demás á quienes no alcanzó el cañón fueron pasados al filo de la espada (...) y fué á efectuar un desembarco en San Vicente. Saqueó la ciudad y los almacenes reales” (1910:74). Rui Díaz de Guzman, autor de *Argentina*, *apud* Valle Cabral, escreveu que “pasó este sucesso [ataque a São Vicente] el año de 1534” (*RIHGB*, 1955:255), preferindo situá-lo Cortesão em detalhe como sendo “certamente realizado em princípios de 1534” (1955:151). Nele é que deve ter perecido Henrique Montes, como se infere da escritura de doação a Brás Cubas, por D. Ana Pimentel, esposa de Martim Afonso, em 25 de setembro de 1536, em Lisboa, de “toda a terra que tinha e possuía no Brasil um Henrique Montes, que mataram no Brasil a qual terra está na Povoação de São Vicente do dito Senhor Martim Afonso” (*RIHGSP*, VI, 295). Carvalho Franco, confundindo a data da doação, que dá como de 1534 (1989[1940]:258), e

entre os quais, como dito, figuravam também Francisco de Chaves e Aleixo Garcia. Chaves aparece como “mui grande língua”¹⁷⁴, instalado na Cananea¹⁷⁵, no *Diário da Navegação* (1927:205), terminando trucidado pelos Carijós de Iguazu na expedição de Pero Lobo que partiu em 1º de setembro de 1531, autorizada por Martim Afonso de Sousa (p. 206)¹⁷⁶, que permaneceu na memória inclusive dos piratininganos, que usaram o fato, bem ao seu estilo, como argumento em favor da instalação de guerra campal aos Guaranis, em requerimento formulado a Jerônimo Leitão em abril de 1583 (*ACSP*, I, 276). Sendo pela Cananea uma das entradas do lendário caminho transcontinental de Peabiru¹⁷⁷, a ida de Francisco de Chaves reforça a tese de que tinha estado com Aleixo Garcia¹⁷⁸ na expedição ao Império Inca¹⁷⁹.

Essa escassez interna, no domínio espanhol, dava também ensejo a grande liberalidade oficial, como aquela em que se determina ao Governador das províncias do Rio da Prata admitir “en su gobernación y sin proceder contra ellos a todos los cristianos que, tanto en las costas del Brasil como en aquellas provincias, hubiesen vivido entre los indios y hecho vida como ellos y quisiesen hacer de nuevo la vida de cristianos”, diz outro documento de 20 de novembro de 1539, igualmente publicado por Leite Cordeiro (*RIHGSP*, XLVI, 292).

No citado estudo, Laguarda Trías finaliza com a conclusão de que “un 78% de los barcos que llegaron al río de la Plata traían pilotos portugueses, lo qual acusa una preponderancia manifiesta de especialistas lusitanos” (p. 83). No que aqui interessa, tirante a de Solís (1515-1516), que levava vários portugueses que vieram a se tornar línguas¹⁸⁰, como

do combate aos castelhanos em Iguape, por ele datado de 1536 no verbete sobre Rui Pinto (*op.cit.*, p. 308) e de 1534 no verbete sobre Pero de Góis (p.187), sem razão diz, embora sem conectar esses fatos, que Montes “veio a falecer nalgum embate com os tapuias que dominavam então a região” (p. 258).

¹⁷⁴ Quanto a Pedro Eanes, apenas referido como “língua” da armada de Martim Afonso, era inferior a Chaves, “mui grande língua desta terra”, superioridade atestada pelos conhecimentos geográficos da região, que necessariamente integravam os saberes de um língua.

¹⁷⁵ A falta de qualquer menção do encontro entre Montes e Francisco de Chaves talvez possa ser explicada por alguma mágoa decorrente do fato, crido por alguns historiadores como Julio Cesar Chaves, *apud* Bond (1998:60), de que Aleixo Garcia, voltando do império inca e se instalando no Paraguai, pedira sem sucesso apoio estrutural aos colegas náufragos que ficaram em Meimbipe, entre os quais estava Henrique Montes.

¹⁷⁶ *Tb. HCPB*, III, 226, Cortesão (1958:54) e Taunay (1968:32).

¹⁷⁷ V. Petrone (1995[1965]:35), inclusive para remissões bibliográficas, e também Zenha (1970:78).

¹⁷⁸ Sobre Aleixo Garcia, o grande piloto e língua português que, a partir de Santa Catarina, foi o primeiro europeu a alcançar o império inca nos contrafortes andinos, v. despretensioso mas útil estudo de Rosana Bond (1998), que reúne elementos dispersos por várias fontes bibliográficas. Deixa-se de ingressar no papel de Garcia neste trabalho porque foge àquele que os línguas desempenharam no Brasil e, especialmente, em São Paulo. V. *tb.*, referências compiladas por Valle Cabral (*RIHGB*, 1954:270-1), Gandia (1935:67), Cortesão (1955:34-6) e em *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1951:67) e Laguarda Trías (1988:62-3). V. ainda possível referência à sua expedição feita por Duarte Coelho em carta a D. João III, publicada por Gonsalves de Mello e Xavier de Albuquerque (1967:85).

¹⁷⁹ É a tese de Julio César Chaves em *Descubrimiento y conquista del río de la Plata y el Paraguay*, *apud* Bond (1998:56), secundada por Boiteux, citado pela mesma Autora (p. 21).

¹⁸⁰ O português João Lopes de Carvalho pode ter servido como língua a Solís quando de sua passagem pela feitoria, que estava localizada no Rio de Janeiro, segundo Laguarda Trías, ou no Cabo Frio, segundo outros historiadores, onde teria sido deixado em companhia de Pedro Eanes e Antônio Alonso pela Nau Bretoa. Não há

Gonçalo da Costa, Aleixo Garcia, Henrique Montes¹⁸¹ e Francisco de Chaves, e a de Sanábria, que não quis pilotos portugueses, todas, até pelo menos a união das coroas, tiveram que ser integradas por experientes línguas portuguesas: Sebastián Caboto (1527-1529) levou consigo Jorge Gomes e ainda se valeu de Henrique Montes que encontrou em Santa Catarina; a expedição de Diogo Garcia (1528-1529) levou Gonçalo da Costa, que também prestou serviços à armada de Pedro de Mendoza (1536-1537) e de Martín de Orue (1555)¹⁸². A de Juan Ortiz de Zárate, que partiu em 1572, era integrada pelos portugueses Pero Dias, piloto, Vicente Esteves, piloto, e João Pinto, sendo este provavelmente o língua. A de 1573, cujo comando ficou a cargo de Ruy Díaz Melgarejo, tinha como piloto Jácome de Paiva, que já compusera a expedição de Pedro de Mendoza, e que residia em Assunção desde 1541, estada que lhe ensinou conhecer o guarani e poder servir como língua.

O grande valor técnico adquirido pelos línguas outorgava-lhes notável apreço, cobiçados por várias nações, sendo por consequência tratados com cuidado para não se transformarem em novos *tangomãos*. João Ramalho¹⁸³ é o exemplo mais cabal. A

nenhuma indicação documental desse roteiro de ida de Solís ao Prata, a não ser o discutível relato de Herrera, que teria sido escrito baseado num desconhecido Diário de Solís, parcialmente reproduzido por Medina (1907:CCLI-CCCLIV). Como já dito, Laguarda Trías duvida de sua autenticidade, preferindo crer que “es manufactura del propio Herrera, confeccionada a base de datos de distinta época y procedencia” (1972:17). Baseando-se em Pigafetta, escreveu então que “todo obliga a suponer que Carvalho fue recogido en 1516 por las carabelas de la armada de Solís, que capitaneadas por Francisco de Torres regresaban a España” (1972:15). Segundo ainda esse historiador, “en 1519 aparece inopinadamente en Sevilla un piloto llamado Juan López Caravallo, contratado por Magallanes para su expedición” (p. 13). É o mesmo “piloto Carvalho, português” que aparece em carta de 18 de julho de 1519 escrita de Sevilha por Sebastião Álvares (*PLMH*, I, 43). Das *Instrucciones que dió el Rey á Magallanes y á Falero para el viaje al descubrimiento de las islas del Maluco*, de 8 de maio de 1519, publicadas integralmente por Toribio Medina, se deduz que não era só Lopes de Carvalho o único língua a integrar a expedição, pois se ordena que “de Sevilla se trabajará de llevar dos ó tres lenguas para que se entiendan en algo con los otros ádo descubrierdes” (1888:69). Dois na relação de integrantes da armada de Magalhães são expressamente referidos como línguas: “Enrique, de malaca lengua, criado del capitán [Magalhães]” (p.114). O outro é “Antonio Hernández, lengua” (p. 115). No caso de Lopes de Carvalho, mais uma vez a qualificação de piloto obscureceu a de língua, pois consta como “Juan López Caravallo, piloto de su alteza” (p. 115). Não há dúvida que era mesmo o português conhecedor da costa brasileira, pois adiante se diz que “llegados á la costa dol Brasil tomaron agua y leña, él [Magalhães] dió cargo á Juan López Garaballo, dándole el farol en la nao Concepción para que tirase el camino la costa adelante” (p. 165). Um marinheiro, de nome Martim de Aiamonte, em depoimento prestado em Málaga, a 1 de junho de 1522, referiu-se ao “piloto João Carvalho, português”, conforme documento publicado por Baião e reproduzido por Veríssimo Serrão (1965, II, 11). Aiamonte disse ainda que, no Rio de Janeiro, “João Carvalho, português, achou um filho seu que houvera de uma negra no tempo que aí esteve com navio português” (p. 12). Carvalho tinha integrado a tripulação da nau *Bretoa*, que veio ao Brasil em 1511 (*HCPB*, II, 345). Tb.: Eugênio de Castro, em notas ao *Diário da Navegação*, de Pero Lopes de Sousa (1927:177), e Laguarda Trías (1972:14). V. ainda Veríssimo Serrão (1965, I, 24, 26 e 29-30).

¹⁸¹ Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992:130) afirmam que Henrique Montes e outros línguas já viviam na Cananeia quando aí foram recrutados pela expedição de Solís, mas não indicam nenhuma fonte que apoie essa conclusão, que se mostra pouco crível.

¹⁸² Também na de Jaime Rasquin em 1559, lembra Cortesão (1955:101), mas que não conseguiu chegar ao Prata.

¹⁸³ Das motivações colonizadoras de Ramalho, quase nada se sabe. Teria sido, segundo alguns, sobrevivente, ao lado de Antônio Rodrigues, de um naufrágio ocorrido por volta de 1510, relatado por Gonzalo Hernandez de Oviedo y Valdez, segundo a associação feita, entre outros, por Capistrano de Abreu em nota a Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:94), Jaime Cortesão (1955: 97 e 137) e Taunay (1968: 14 e 26). Washington Luís

proeminência alcançada perante os índios entre os quais se imiscuiu, além de demonstrar o interesse destes “na alteridade plena dos europeus”, como assinala Maria Celestino de Almeida (2003:54)¹⁸⁴, assinala antes de tudo a capacidade de adaptação da cosmovisão europeia dentro do modelo linguístico nativo. Martim Afonso de Sousa resguardara por isso sua autonomia, proibindo inclusive que alguém subisse ao Campo sem licença. Tomé de Sousa ao fundar a Vila de Santo André da Borda do Campo o fez “capitão dela” (*HCPB*, III, 365). A autoridade que angariou entre os índios fica bem evidente por sua capacidade de mobilizá-los. Segundo Schmidel, num relato bastante citado, “si este Juan Ramallo quiere reunidos cincuenta mil indios¹⁸⁵, puede juntarlos en un día, tanto poder tiene él en la tierra, mientras ni el rey ni sus lugartenientes pueden reunir dos mil indios” (1950:151)¹⁸⁶. Estando entre os índios havia anos, assumira Ramalho o *status* de um régulo pronto a disparar um discurso suasório aos índios em sua própria língua. Não era prudente ir contra ele, o que põe em evidência a atitude adotada por Martim Afonso e Tomé de Sousa, evitando cair naquele erro de que será vítima Villegagnon em relação aos *truchements* normandos.

Ramalho fundou um esquema de comercialização de índios, que abastecia Bahia e Pernambuco. Esse esquema, inexpressivo anteriormente pela fragilidade do povoamento¹⁸⁷, não se resumirá a ele e Antônio Rodrigues, como se vê daquela licença deferida a Pero Góis, em 3 de março de 1533, “para poder mandar dezessete escravos forros de todos os direitos, e fretes, que costumavam pagar”, *apud* Petrone (1995[1965]:23), o que se justificava em São

(1956:110), depois de situar sua chegada em 1512, ressalta, com acerto, que nada de certo se pode concluir a respeito das motivações da vinda de Ramalho, que, em contato com autoridades e padres, nunca as mencionou. Esse Autor assinala ainda, na mesma passagem, que Pedro Taques afirmou ser oriundo de Viseu, enquanto Tomé de Souza dava-o como originário do termo de Coimbra. Almeida Prado dá pela exatidão do testamento de João Ramalho “na maior parte dos seus termos” (1966:94-5).

¹⁸⁴ Que remete a Viveiros de Castro. Essa capacidade facundiosa de línguas como Ramalho e Camamaru se torna nítida pelo fato de que “muitos degredados [que] vieram ter às costas brasileiras (...) acabaram moqueados nas cerimônias antropofágicas”, acrescenta Almeida (*ib.*).

¹⁸⁵ Muitos autores, a exemplo de Taunay (2003[1921]:258), Darcy Ribeiro (2001[1995]:84) e Monteiro (2005[1994]: 34), ajustam esse número para 5.000.

¹⁸⁶ Conquanto autores como Cortesão (1955:194), por razões lusitanistas, e Washington Luís (1956:113-4), por motivações de simpatia para com o pai heráldico dos paulistas, ponham reserva à sinceridade do relato de Schmidel, não se pode duvidar dessa capacidade de mobilização, por ele referida, que detinha Ramalho. A reserva que se desenvolveu em relação a Schmidel foi sobretudo pela passagem em que diz que o arraial de João Ihe pareceu “una casa de latrocinio” (p. 151). Não é difícil entendero porquê dessa apreciação: o colono português praticava o mesmo tipo de comércio dos espanhóis cujos interesses o alemão defendia. Juan de Salazar, que se encontrava em São Vicente em busca de socorro depois do naufrágio, em carta ao monarca espanhol de 30 de junho de 1553, relata que em uma nau “que vá a Lisbona con azucar, vá un aleman que vino de La Asunción, que se llama Uz; leva uno de estos esclavos” (*RIHGSP*, XLVI, 303). Refere-se na verdade a Ulrico Schmidl, pois, lembra Wernicke, o ilustrado tradutor argentino em nota à obra do alemão, era geralmente referido como “Utz Schmidl, tal su correcto apellido y tal su firma en tierra americana” (1950:17). Escrevia Salazar 6 dias após a partida do alemão que, se deu em 24 de junho, como este mesmo informa (p.152), vindo a noticiar que não era um índio escravo que levava: “quedé yo durante catorce días en Lisboa y se me murieron dos esclavos o indios que yo había traído conmigo” (p.155).

¹⁸⁷ Petrone (1995[1965]:56-7).

Vicente, dada a falta de prosperidade no regime de *plantation* e de qualquer outra grande atividade econômica por então¹⁸⁸.

Essa comercialização de Ramalho e Rodrigues também servia ocasionalmente aos interesses de navegadores castelhanos e portugueses de retorno à Europa. Alguns desses índios comercializados seguramente eram adquiridos para fins linguísticos, bem antes da chegada de Martim Afonso de Sousa, o que pode ser melhor entendido pela falta de mediador das línguas nativas, que assumia notas de desespero em Espanha: de um documento, de 20 de março de 1532, publicado por Leite Cordeiro, se lê determinação à *Casa de la Contratación de Sevilla* para averiguar “el paradero de un indio o india que Sebastián Caboto trajo de la isla de Santa Catalina (...) porque, sabiendo nuestra lengua, se podía aprovechar en alguna armada de las que se enviaren a aquellas partes” (*RIHGSP*, XLVI, 291). Na verdade, Sebastião Caboto, no seu retorno em 1530, levava 20 índios à Europa, sendo 15 forros, oriundos de Patos, e 5 comprados como escravos em São Vicente, nestes incluídos 3 homens e duas mulheres, conforme documento a que remete Toribio Medina (1908c:216), que diz ainda que os outros tripulantes levariam outros 51 índios. Não há dúvida de alguns deles seriam para fins de se tornarem línguas, tal como se fazia, e como diz o próprio Caboto ante os Oficiais Reais espanhóis: “para que vean las cosas de acá, para que, vueltos en la dicha tierra, sean lenguas é medianeros en la paz”, *apud* Medina (1908c:216)¹⁸⁹.

Desse esquema de comércio seguramente já participava João Ramalho, ajudando indiretamente na formação de futuros línguas ou informantes. Henrique Montes, que retornou com Caboto, igualmente levou consigo à Europa duas índias forras, deixando uma delas na

¹⁸⁸ Assim dizem os camaristas de São Paulo, na sessão de 12 de maio de 1564, em requerimento a Estácio de Sá: “ao longo do mar não se podiam dar os mantimentos para sustentamento das ditas Vilas e engenhos nem haver pastos em que pudessem pascer (=pastar) o muito gado vacum que há na dita Vila” (*ACSP*, I, 42). Em 2 de setembro de 1557, Nóbrega já tinha dito: “Os do mar (...) não têm terras para mantimentos nem para criações” (2000:272). V. tb. Petrone (1995[1965]:23-35).

¹⁸⁹ A Rainha foi informada de que alguns deles trazidos do Paraná eram livres, pondo-se na sequência a determinar a apuração do ocorrido. Três dos de Caboto foram localizados em casa do Conde Hernando de Andrada, de onde a Rainha os mandou recolher através de ordem de que constaram seus nomes, grafados “Erupao, Caraputa, Chocobí”, determinando que fossem postos “en casas de religiosos donde sean instruidos en las cosas de nuestra santa fee católica”, e autorizando ainda gastos com vestimentos se desnudos fossem encontrados (1908c:217). Segundo Medina, que também cita o mesmo documento reproduzido por Leite Cordeiro, os índios da ordem régia se chamavam “Pedro” e “Maria”, e ainda segundo a determinação real, “saben muy bien nuestra lengua é podrían aprovechar si nos enviásemos alguna armada á aquellas partes” (p. 217). Mais tarde, já em 1534, Pedro de Mendoza manifestou desejo de “utilizar como intérpretes á los indios llevados por Caboto de los Patos” e por isso “se dictó otra real cédula autorizando el que esos indios, siempre que no se hallaran sirviendo y tuviesen voluntad de hacerlo, se regresasen á su tierra em la armada de aquel adelantado” (p. 218). Foi passada em 22 de agosto essa “Real Cédula para que se entregasen a don Pedro de Mendonza los indios que Sebastián Caboto trajo de las provincias de Rio de Ia Plata a isla de Santa Catalina” (*RIHGSP*, XLVI, 291). A armada foi integrada também por Gonçalo da Costa, que se fez acompanhar de filhos, tio e primo, segundo Cortesão (1955:98). Documento de 28 de junho de 1531, publicado por Gandia, diz de Costa que, “demás de sua persona, tiene dos hijos que son grandes lenguas en aquella tierra” (1935:148).

Espanha e conduzindo a outra no seu retorno a Portugal, como se vê de vários depoimentos no processo aberto em relação ao retorno do navegador veneziano, entre os quais o de Antonio Ponce, que, a respeito de Montes, disse que este “trujo dos índias horras de la nación de los guaraníes, é un esclavo, que es del puerto de San Vicente é lo compró de los portugueses”¹⁹⁰.

2.4 OS *TRUCHEMENTS* E O PLANO FRANCÊS DE COLONIZAÇÃO LINGUÍSTICA

O alto valor adquirido por um língua na expansão portuguesa nunca foi em geral devidamente comensurado – embora melhor sua situação do que a do mero intérprete – na pena de autoridades e de cronistas, conquanto sua penetração aqui e ali apareça nas dobras dos fatos históricos sob a veste terminológica de *turgimão*, personagem sobre o qual Sousa Viterbo deixou relevante estudo intitulado *Noticia de alguns arabistas e intérpretes de linguas africanas e orientais* (1906) em que investiga sua importância¹⁹¹, sobretudo na atuação nas praças portuguesas do Norte da África¹⁹². A conveniência dessa figura era tamanha que se afastava inclusive a restrição judaica, já que muitos deles tinham essa origem, como demonstra Sousa Viterbo (1905:370), a exemplo de Yheya Adibe, judeu de Azamor nomeado língua por D. Manuel em carta de 09 de setembro de 1514 (p. 373), os dois “judeus castelhanos” capturados por Simão Martins em 1510 e que serviram a Afonso de Albuquerque na Índia, batizados como Francisco de Albuquerque e Alexandre de Ataíde, este “sabedor de

¹⁹⁰ Logo em seguida, outra testemunha, Nicolás de Ñapóles, declarou que “las dos indias de Enrique Montes, lengua, que eran horras, añade aquél, este testigo sabe que la una llevó á Portugal el dicho Enrique Montes y que la otra dejó en Cantillana, no sabe en poder de quien”, *apud* Medina (1908c: 266). Ao que indica um documento referido por Medina, Montes se casou com uma índia, com que teve filhos durante o exílio em Santa Catarina (1907: CCLXXVIII e 1908c:266). Sendo assim, pode ter ensinado português a ela e sobretudo a esses filhos, passando a servir na armada de Martim Afonso de Sousa, onde seriam de grande utilidade a um dos objetivos da viagem, revelado pela expedição de 80 homens brancos conduzida por Pero Lopo e da qual fez parte Francisco de Chaves. Pode-se deduzir igualmente que entre índios levados como escravos à Europa alguns se destinassem a essa finalidade linguística, a exemplo daqueles trazidos pela nau *Bretoa*, da expedição ao Brasil em 1511. A restrição que o Regimento a ela opunha (*HCPB*, II, 345) limitava-se aos ditos livres, não aos escravos, por isso muitos, entre homens e mulheres, foram trazidos, inclusive “uma por nome escrava Brígida” (*HCPB*, II, 346). Segundo João de Salazar, em carta ao monarca espanhol de 30 de junho de 1553, alguns portugueses chegaram a São Vicente com vários índios “y algunos llevan para vender en Portugal” (*RIHGSP*, XLVI, 303). V. Thomas (1982[1968]:37) sobre remessa de escravos índios a Portugal.

¹⁹¹ V. tb. Farinha (1969: 268-269).

¹⁹² Antes de encontrar Gaspar em Goa, Vasco da Gama já levava consigo um “João Martins, degredado, que sabia falar aravia e hebraico, que era cristão novo”, diz Gaspar Correia, autor de *Lendas da Índia*, *apud* Lipiner (1987:146, nota 2), que suspeita que se trate, na verdade, de Fernão Martins. Castanheda refere-se a um “Martim Afonso que sabia muitas línguas de negros” (1797[1551]: 23).

muitas línguas” (p. 418)¹⁹³, e também de Abraão Bemzamero, que atuava em Mazagão durante o reinado de D. João III, cujo juramento foi tomado perante o Talmude ou *Atafays* (p. 423), conforme se lê da carta régia publicada pelo historiador português, o que mostra o grau de utilitarismo no assunto¹⁹⁴.

Alguns desses se desempenhavam tão bem de seu encargo que eram cobiçados pelos soberanos perante os quais estavam acreditados. Foi o caso de Antônio Pereira a quem D. João III, a pedido de “Buhanegabaho”, rei do Ceilão, permite, por sua condição de “limgoa que vinha com ho seu embaixador, que a m emvyaua, (...) syrua em sua vida o dito officio de limgoa e lhe não seja tirado, em quanto ho elle bem serujr”, como consta de documento citado por Sousa Viterbo (1905:753)¹⁹⁵.

Carlos Castilho Pais, do Instituto Camões, lembra que a primeira referência a este termo, “já anotada pelos dicionários etimológicos, vamos encontrá-la num texto proveniente do *scriptorium* do Mosteiro de Alcobaça e que Frei Fortunato de S. Boaventura incluiu no segundo volume da *Colecção de Inéditos Portugueses* (1829)” (2002a)¹⁹⁶. Diz ainda Pais que o termo teve uso até o século XV, não desautorizando essa ideia sua figuração no *Cancioneiro Geral*, “cujas composições, pelo menos para um grande número delas, datam de anos muito anteriores à data da publicação”. Para confirmar a asserção, cita a *Crônica de João II*, de

¹⁹³ Deles também cuidou Lipiner (1987:216-218 e 265), mas Jean Aubin tem melhor estudo, não somente focado em Francisco de Albuquerque como decorre do título (1974). Nele diz inclusive que, embora seu real nome ignorado, talvez seja aquele Samuel do Cairo referido por João de Barros em *Décadas* (p.177), e tenta fazer crer que seja o mesmo Francesco Dal Bocchier de um documento italiano.

¹⁹⁴ Além destes, Sousa Viterbo se refere também a Jacob Rute (1906: 51). Tenreiro, no *Itinerário*, reporta-se ao judeu Antônio de Noronha como língua da embaixada enviada ao Sufi (1980: 19). Ao longo de seu famoso relato, alude aqui e ali a judeus falantes de línguas orientais, como os que encontrou no Cairo, entre os quais muitos “de outras nações das partes da Europa” (p.100), e os “judeus espanhóis” que deparou na Galileia (p. 83), devendo-se ter em mente que a dicção “Espanha” na sua pena refere-se a toda a península (cf. p. 18, 22, 29, 36, 39, 45 e 55). Parece portanto que essa competência medianeira respondia pela existência de recorrentes referências a intérpretes judeus do árabe nos relatos quinhentistas de Portugal em seu contato com a Ásia, aliado ao fato salientado por Sousa Viterbo, segundo o qual “o cosmopolitismo da raça hebraica, a sua finura diplomática e habilidade para os negócios explicam esta preferência” (1905:370). Lipiner traz referências a judeus-línguas e hábeis mercadores, além de Gaspar da Gama, cujos préstimos foram de grande valia aos portugueses na Índia (1987, esp. 215-218). Um judeu português, hábil em várias línguas africanas, era João Ferreira, capaz de provocar revolução política, como aquela que promoveu no reino do Grão-Fulô, na condição de *lançado* ou *tangomão*: “chama-se João Ferreira, natural do Crato, da nação, e chamado pelos negros o Ganagoga, que quer dizer na língua dos Beafares, homem que fala todas as línguas, como de feito fala a dos negros, e pode este homem atravessar todo o sertão do nosso Guiné de quaisquer negros que seja”, relata André Álvares de Almada (1841[1594]:15). A Relação em espanhol, de autor anônimo, datável de 1660 e publicada por Avelino Teixeira da Mota fala, entretanto, de “Galagoga, português natural de Lisboa, (...) siendo *tangomago*” (1969a:825).

¹⁹⁵ Tb. por Coutinho (1972:79).

¹⁹⁶ Esse texto, que Pais não especifica, era precisamente o códice alcobacence 349, hoje desaparecido, que encerrava uma tradução textual da *Historia Scholastica* de Petrus Comestor, teólogo católico francês nascido no final do século XII, que continha uma compilação do Velho Testamento. Essa tradução foi editada por Serafim da Silva Neto na sua *Bíblia medieval portuguesa* (1958). A passagem em que “turgimão” é empregado situa-se no relato da ascensão política de José e a vinda até ele de seus irmãos: “e eles cuidavam que os non entendia Josep, porque ele non lhe falava senon per torgiman” (p. 67).

Resende, “provavelmente escrita na década de trinta do século XVI”, em que o termo “língua é utilizado”¹⁹⁷.

Acrescenta ainda o pesquisador português que o termo existia em castelhano, francês e italiano, que o adotaram do caldeu, onde significava *expositor*: “o termo (*torgeman*) tornou-se *truchement* ou *trucheman* na língua francesa”¹⁹⁸. O italiano Cadamosto escreve *turcimano*” (*ib.*). Santa Rosa de Viterbo, no *Elucidário*, não traz sua etimologia, limitando-se à seguinte entrada: “Turchimão ou *Turgimam*. O língua, faraute, intérprete. – O alcoviteiro. (*Port.*, pág. 154)” (1993[1798]¹⁹⁹: 619)²⁰⁰.

A denominação ganhou contudo vitalidade referencial no francês, em que ficou associada definitivamente aos hábeis línguas normandos, especialmente, e bretões. Ao lado dos portugueses, eram os franceses que adotavam a prática sistemática na formação de línguas

¹⁹⁷ Na verdade, essa substituição foi progressiva, tendo havido imbricação cronológica no uso alternado com “língua”. Prova-o um manuscrito, de cunho sobretudo geográfico, que se encontra no Arquivo da Casa dos Senhores Marqueses da Fronteira, objeto de estudo de Luciano Ribeiro (1961), que informa ter sido escrito após 1540. Desse documento, na parte que trata “do Grã Rey de Cambaya que hee ho mesmo deste Gusaraate”, se lê: “Estes mouros são homes branquos, e homes de mujtas partydas a saber turquos e mamaluquos e arabios e coçarenes, e parsyos turgymões e outros do grão reino de Dely” (p. 218-219).

¹⁹⁸ Não é portanto acertado traduzir *truchement* simplesmente por “intermediário”, como fez a responsável pela tradução de *Un fête brésilienne*, edição de 2007 da Bazar das Palavras – Usina de Ideias, no seguinte trecho de Léry reproduzido por Ferdinand Denis: “ayant prié le truchement qu’il me le déclarast” (p.88-9). Na edição de 1944, preferiu-se a forma um pouco menos inadequada “intérprete” (p.51). Sérgio Milliet, tradutor de conhecida edição brasileira de *Histoire d’un voyage fait en la terre du Brésil*, uma única vez constou “trugimão” (1980:236), preferindo “intérprete” em todos os outros passos em que encontrou *truchement* no original, quando mais apropriado, se não se quisesse usar *turgimão*, seria utilizar *língua*, que tem a mesma latitude semântica do vocábulo francês, como fez Teodoro Sampaio na entrada *Tuim-Mirim* (1987[1901]:334). Sobre a reserva, por outros motivos, à tradução de Milliet para a obra de Léry, v. Daher (2004:2 e 2005: 202), embora ela própria fale de “intérpretes (*truchements*)” (2005:195). Franz Obermeier, que alude a *truchement* nas obras de Thevet, Léry e D’Evreux, ora prefere dizer que se trata de “intérprete”, ora de “tradutor” (2005:200-201). Norma Guimarães Azeredo, na tradução das *Cartas* de Villegagnon e Nicolas Barré também serviu-se de “intérprete” (2009:119). Lucas Boiteux utilizou corretamente o vocábulo “turgimão” para se referir aos *protolínguas* formados a partir do naufrágio de embarcação da armada de Solís (1950:27, 32, 37), alternando uma vez com “língua” (p. 39). Reduzir o ser *truchement*, no caso dos famosos línguas franceses, a mero intérprete, apoiando-se em etimologia, é distanciá-lo da profundidade etnográfico-linguística nele contida, que está longe de se restringir ao funcionalismo da mediação colonizadora. Portanto, se tais normandos “absorviam inteiramente, ao que parece, os novos costumes”, como aponta Maria Celestino de Almeida (2003: 54), não eram apenas “intérpretes”, como ela escreve (*ib.*).

¹⁹⁹ 1965 é a data última da edição crítica a que procedeu Mário Fiúza (1959:129), de posse dos manuscritos com correções e adições de Viterbo, descobertos por Leite de Vasconcellos em 1895.

²⁰⁰ Antenor Nascentes esclarece com precisão que vem “do ár. *tarjumān*, intérprete, do sírio *targūm*, explicação, assírio, *ragāmu*, falar, aramaico *targēman*” (1932:796). Frei Francisco de S. Luiz traz “turcimão” (1837:103) e assegura: “Hoje se diz *drogman*, ou *dregoman*, do veneziano *dragomano*. Os Arabes dizem *terdjeman*; os Egypcios *tergoman*; os Francezes *truchement*, etc. Significa *interprete* ou *lingua*” (p. 104). Meyer-Lübke, no *REW*, coonestá esses dados etimológicos: “8580. **tārg’omān** (arab.) „Ausleger“, „Dolmetsch“. It. *dragomanno* (> pg. *dragomano*), frz. *dragoman*, frz., prov. *drogoman*, kat., sp. *dragomán*; it. *turcimanno*, frz. *trucheman*, *truciman*, kat. *turcimany*, *trutximan*, sp. *trujamán*, pg. *trugimão*, asp. Auch „Kuppler“ (1935:708). No *Glossario etimologico piemontese*, Pozzo traz numa mesma entrada dois significados distintos: “**Turcimanè (I)**, terrorizare e far da interprete. Etimo: dall’it. *turcimanno*. Vario: Ricordo storico dell’invasione Saracena nella Contea di Nizza, donde i proverbi *turc e moro* per dire un uomo inflessibilmente spietato e *aj n’a jè p’r i turc!* Cioè ne abbiamo abbondanza anche da saziare un turco; *turcimano* è il *drugman*, *dragoman*, arabo; in. b. lat. *turcimannus*, interprete” (1893:382).

da terra, cientes que estavam de que os lusos, desde o descobrimento, tinham deixado “quelque nombre de povres condamnez à mort (*sic*) pour permuter avec les habitants naturels, aussi pour apprendre la langue”, escreveu Jean Crespin²⁰¹ em 1564 na sua *Histoire des martyrs persécutez et mis à mort pour la vérité de l'Évangile*, reproduzida por Gaffarel (1878:444). A figura dos *truchements* ressuma como exemplo da maximização na construtura linguística francesa.

O aprendizado da língua estava associado a sistemáticos e prazerosos conúbios com as nativas, como escreveu Gabriel Soares de Sousa ao relatar que deixavam os franceses “entre os gentios alguns mancebos para aprenderem a língua e poderem servir na terra, quando tornassem da França, para lhes fazer seu resgate; os quais se amancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para a França” (2000[1587]:291)²⁰². O propósito era inicialmente a formação de línguas, diz Anchieta em *Informações...*: “Deixavam [os franceses] moços na terra que aprendessem a língua dos índios” (1988:319). Gaffarel rende-lhes por isso homenagem: “les meilleurs intermédiaires furent les interprètes Normands” (1878:72). Devia ser normando aquele “grande língua” feito prisioneiro, em companhia de um ferreiro, por Pero de Góis no Rio de Janeiro (*HCPB*, III, 361). Em carta a D. João III, de 20 de abril de 1555, Francisco Portocarrero conta que um navio em que vinha o Ouvidor Geral de São Vicente trazia também um Gaspar Gomes, morador de Ilhéus, que relatara que “no Rio de Janeiro ficavam línguas e feitores” dos franceses (*HCPB*, III, 377).

Na sua faina exploradora, mediada pela importância dada ao manejo da língua, os franceses compilaram um vocabulário²⁰³, composto de uma pequena lista de palavras,

²⁰¹ Segundo Léry, era de sua autoria (1994[1580]:548-549). V. nota de Lestringant a essa obra sobre o assunto. Para a mesma estratégia utilizada por Vasco da Gama e Colombo, v. Carvalhão Buescu (1983:52). V. tb. Aryon Rodrigues (1998:61).

²⁰² Sousa diz ainda que no seu tempo “há hoje muitos descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios Tupinambás, e são mais bárbaros que eles” (*ib.*). De igual tez eram os filhos dos *Pitiguaras*, “senhores da Paraíba, 30 léguas de Pernambuco [...] grandes amigos dos franceses [...] casando com eles suas filhas”, no relato de Cardim (1980[1625]:102). Tais traços estariam presentes ao tempo de Capistrano de Abreu (1853-1927), pois afirmava existir em sua época “um vestígio da ascendência e da persistência dos antigos rivais dos portugueses na cabeleira de gente encontrada naquela e nos vizinhos sertões de Paraíba e Ceará” (1963[1907]:85).

²⁰³ Convém lembrar que a língua pelo calvinista francês documentada foi a tupinambá, baseada no convívio com os Tamoios. O extermínio dos Tupis já no primeiro século funcionou como razão principal da prevalência do dialeto tupinambá na *Arte* – sobretudo por ocasião do ajuntamento de grandes línguas que precedeu a ida em 1592 do manuscrito a Roma para impressão –, apesar do melhor juízo estético que se fazia do dialeto tupiniquim, pelo que se vê da comparação que com o tupinambá faz Gabriel Soares de Sousa ao dizer que “não há entre eles na língua e costumes mais diferença da que têm os moradores de Lisboa dos da Beira” (*op.cit.*, p. 51). Essa comparação sugere o seguinte pano de fundo: o português falado pelos beirões sofria preconceito linguístico no reino. O gramático Fernão de Oliveira declara que foi criado em São Domingos de Évora, “onde faziam zombaria de mim os da terra, porque o eu assim pronunciava, segundo o que aprendera na Beira” (1975[1536]:121). Bell, analisando a fala dos beirões em Gil Vicente, diz que “foram considerados os beócios de Portugal” (1940:8). V. Michaëlis (1922:395) sobre o expressionismo estilístico das falas beirãs no dramaturgo. Teyssier diz

utilizado nas relações entre índios e marinheiros. O manuscrito original, de n. 24269, de autoria provável de um mercador francês, se encontra na Biblioteca Nacional, em Paris, tendo sido elaborado por volta de 1540²⁰⁴ e publicado por David Dalby e P.E.H. Hair sob o título *Le langaige du Bresil, a Tupi-Vocabulary of the 1540's* (1966)²⁰⁵. Nesse estudo, argumentam que tal vocabulário, composto de 88 itens, “appears to be the only substantial vocabulary of Tupi (or of any other Brazilian language) prepared during the first half of the sixteenth century” (p.44) e “based primarily on non-commercial conversation” (p.64)²⁰⁶.

Na relação entre franceses e índios, houve, sem sombra de dúvida, uma afinidade empática²⁰⁷, que responde por certos tipos de comunhão, a exemplo daquela tida com o célebre Essomeric, levado pelo Capitão Goneville, que saíra do Porto de Honfleur a 24 de junho de 1503 a bordo do navio *Espoir*²⁰⁸, e com cuja parenta o nativo brasileiro se casou, sem jamais regressar ao país natal, como escreveu Araripe, remetendo a documento francês

com razão que, em Gil Vicente, “si le paysan se concrétise volontiers dans le *beirão*, c’est précisément parce que le *beirão* est déjà un type” (1959:179). Como quer que seja, o beirão era um estereótipo e Gabriel Soares de Sousa parece ecoar isso ao fazer melhor juízo estético de uma dessas línguas.

²⁰⁴ Parece ser o mesmo a que Aryon Rodrigues se refere, datando-o por volta de 1545 (2006:156). Em outra obra, Rodrigues aventa que “pelo menos em parte, o texto do colóquio [de Léry] se tenha desenvolvido e viesse sendo usado pelos franceses no Brasil como um guia de conversação” (2009:48).

²⁰⁵ Os Autores do estudo compararam esse vocabulário com o da língua Kra, da Costa da Malagueta, também recolhido pelos franceses e que integra o mesmo manuscrito, para chegarem à conclusão de que “the greater length of the Tupi vocabulary, and its greater concern with social intercourse, are almost certainly due in part to the more favourable linguistic and climatic conditions in southern Brazil, as compared to Guinea” (p.65).

²⁰⁶ Como consequência, ao léxico francês foram incorporados vários vocábulos tupis, conforme estudo de Rodolfo Garcia (1944:131). Essa incorporação lexical direta é utilizada por Paul Gaffarel para ajudar a sustentar sua tese de precedência francesa no descobrimento do Brasil: “Si les Portugais ou tout autre peuple avait occupé, avant eux, cette belle région, nous n'aurions pu que traduire en français leur traduction du brésilien” (1878:30). Daher tem hipótese aceitável de que além de circularem tais documentos “em meio às tripulações dos navios a caminho do Brasil”, expunham “gestos, termos e situações prováveis no momento do contato” (2009:357).

²⁰⁷ Sem razão, Carlota Rosa quando diz que iniciativa francesa de levar índios à Europa para aprender a língua “não é tão evidente” (1992:90). Com essa conclusão, parece, na verdade, não ter aprofundado o substancial planejamento linguístico dos franceses, pois faz questão de registrar que Hans Staden “aludira a um certo Jacob, marinheiro de uma embarcação francesa (...), que sabia a língua da terra” (p.88), parecendo esquecer que Staden escrevera, muitas páginas antes, ter sido informado pelos seus captos tamoios que “alguns franceses viviam entre os selvagens” (1998[1557]:94), referindo-se aos *truchements*. De maior relevo na narrativa de Staden é seu contato com o francês a quem os índios chamavam “Caruatá-uára” (p. 95 e 111). Afora a perspectiva toda particular desses línguas normandos, no Brasil, houve até mesmo interesse de francfonização dos índios aliados, pois Knivet, antes de findar o século XVI, constatou que “estes nativos [Potiguares] tiveram, por muito tempo, tráfico com a França e entre eles muitos há que falam o francês, bastardos nascidos de franceses” (1947[1625]:165). Portanto, o plano linguístico dos franceses tinha efetivamente muita densidade política. Não só por aqui. Na costa africana, diz André de Almada em 1594, “os negros destes portos do mar desta costa falam muito bem francês, e foram muitos à França muitas vezes” (1841[1594]:13). Lavanha (1550-1624), na sua *Relação do Porto do Rio de Çanaga* (=Senegal), relatou: “neste rio resgattão ha muitos años franceses, ingleses e holandeses, grande soma de courama, marfim e sera, e nelle estancião com grande segurança os seus nauios; comunicando mui amigavelmente cõ os negros, q por esta continua conversação uão à frança, falão frances e há alguns casados com francesas”, *apud* Maria Nolasco da Silva (1970, XXV, 98, p. 223).

²⁰⁸ A ele é que se atribui a referência de Anchieta em *Informação do Brasil e suas capitánias* (1988:318), como se vê de Araripe (1886:330-331).

(1886:317)²⁰⁹. Essa motivação é que levou os *truchements*, particularmente, a se entregarem a um tipo de aculturação às avessas, que pode ser identificada nas palavras de Gaffarel sobre esses “hardis aventuriers qui n'hésitaient pas à se fixer au milieu des tribus brésiliennes, apprenaient leur langue, se conformaient à leurs usages, et vivaient de leur vie” (1878:72), a ponto de “renoncer à leur religion et à prendre part aux plus horribles festins du cannibalisme” (p. 73)²¹⁰.

Cunhando uma formação neológica, Lestringant diz que os *truchements* representavam “un cas d'endotisme flagrant, phénomène que les Jésuites portugais, ces colonisateurs lucides et résolus, ne pouvaient considérer sans inquiétude ni scandale” (1988:26). Havia, na verdade, sido fixado, do lado da colonização portuguesa, um “perigo francês”, conectado ao poder da máquina discursiva que aparelhasse a exploração, fosse tal máquina protestante fosse mesmo católica. Apavoravam-se alguns jesuítas com a força que os franceses poderiam ter na produção de eficientes lições de missionamento protestante, pois, além de trazer “six jeunes garçons²¹¹ (...) pour apprendre le language des Sauvages” na notícia de Léry (1994[1580]:114), enviaram “muitos meninos dos gentios a aprendê-las ao mesmo Calvino”, na informação de Nóbrega (*MB*, III, 244). Anchieta não refreia então o impulso de clamar aos céus: “Socorra al Señor a sus ovejas” (*MB*, III, 268).

Faltou, todavia, aos franceses falarem entre si a língua da concórdia e da unidade de sentido, mesmo que dissimuladamente, como aconteceu entre colonos e jesuítas portugueses. No âmbito francês, cada grupo, calvinistas, católicos e *truchements*, isolava-se em suas convicções. Estes eram malvistas por seus compatriotas e pelos portugueses, especialmente jesuítas. A nenhum plano europeu de colonização interessava uma habilidade linguística que se fundasse permanentemente em entranhamento cultural. Explica-se assim por que Anchieta celebrava o fim do homizio de Domingos Luís Grou.

Entre os portugueses, quem chegou próximo foram os mamelucos filhos de João Ramalho, que entregaram um índio cativo a outro para ser morto com crueldade, o que

²⁰⁹ Leyla Perrone-Moisés é autora de conceituado estudo sobre assunto: *Vinte luas: Viagem de Palmier de Goneville ao Brasil (1503-105)*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992. Em outro estudo, destaca que a transcrição deformou o verdadeiro nome e aventa “Içá-mirim, isto é, chefe pequeno” (1999:387). Gilberto Freyre cita também o caso do comandante inglês William Hawkins, que fez viagens ao Brasil entre 1528 e 1532, e levou à Inglaterra um índio principal: “O pobre do morubixaba porém não resistiu – ignora-se se ao frio, se ao horrível da culinária inglesa” (2002[1933]:265).

²¹⁰ Léry, que ressalva os novos turgimões normandos submetidos à autoridade de Villegagnon, informa sobre aqueles que “dés long temps au paravant qu'il fust en ce pays-là, s'estoyent sauvez d'un navire qui avoit fait naufrage, et estoyent demeurez parmi les sauvages, où vivans sans crainte de Dieu, ils paillardoyent avec les femmes et filles (comme j'en vay veu qui en avoyent des enfans ja aagez de quatre à cinq ans)” (1994[1580]:180), chegando ao ponto de “avoir tué et mangé des prisonniers” (p. 370).

²¹¹ V. a curiosa abordagem de Meunier sobre tais meninos (1999:83-91).

escandalizou Anchieta (1988:57). Todavia, na progressiva institucionalização, seus filhos, que antes chegavam ainda a bravatear que varariam com flechas duas Inquisições (*MB*, II, 115), serão sancionados até por não irem à procissão de Santa Isabel (*ACSP*, I, 166 e 180). João Ramalho, deslocado de sua importância, foi se aboletar “em um lugar em terra dos contrários da Paraíba, como degredado no dito lugar”, como disse a seus ex-pares (*ACSP*, I, 34-5).

A atitude de conciliação com que Villegagnon pareceu acenar aos calvinistas, o “fort bon accueil” narrado por Léry (1994[1580]:161), foi “pura tática para atrair gente”, como observou Serafim Leite (*HCJB*, IV, 132)²¹², mas que não deu certo nem como dissimulação e também, nesse particular, perdeu em eficácia no cotejo com a relação entre jesuítas e colonos portugueses, embora longe estivesse de ser de entrosamento, ao contrário do que se é levado a pensar com declarações dos camaristas como a de que os inacianos são “uma coisa das melhores que há nesta terra”, dita em 12 de maio de 1564 (*ACSP*, I: 44), ou quando parecem se indignar com a ferocidade dos índios em “até matarem padres da Companhia de Jesus que os foram doutrinar e ensinar-lhes a nossa santa fé católica”, na declaração de abril de 1585 (*ACSP*, I, 276). Tais mobilizações discursivas apenas visavam referendar a justificação de guerra contra os aborígenes, pois suas divergências estavam nas entrelinhas, mesmo quando aparentemente concordavam entre si, a exemplo do uso da habilidade na língua tupi que tinham alguns jesuítas. Villegagnon, ao contrário, conclama a Deus em discurso contra os *truchements*: “preserve nous de ses ministres et des sauvages insensez, (...) et des apostats de la Religion Chrestienne espars parmie eux” (1994[1580]:172)²¹³. Mem de Sá, em carta à Rainha regente, diz do Cavaleiro de Malta que “enforca os franceses por culpas sem processo” (*PLMH*, I, 291)²¹⁴.

Como consequência dessa linha de tratamento, houve deserção em massa desses normandos, o que Gaffarel reputa como tendo sido altamente prejudicial, porque “nous privait du concours d'hommes habitués à la façon de vivre et aux moeurs des Brésiliens, qui comprenaient leur langue, et nous servaient d'intermédiaires” (1878:200)²¹⁵.

²¹² Nas palavras de Vasco Mariz, na Introdução às *Cartas*, de Villegagnon, “é um modelo de embromação que nada prova” (2009:28).

²¹³ Em nota, Léry esclarece que se tratava de “certains truchemens de Normandie” que não queriam se submeter ao Cavaleiro de Malta.

²¹⁴ Essa perseguição estava fundada muitas vezes em comunhão entre franceses e índios. Anchieta, em *Informação do Brasil...*, de 1584, diz que Villegagnon “castigava mui rijamente e creio que com pena de morte os que pecavam com índias pagãs” (1988:319). Estava bem informado, pois a opinião do piloto protestante Nicolas Barré, leal aliado do Cavaleiro de Malta na tentativa de golpe liderada por um *truchement* normando, é bastante expressiva na missiva de maio de 1556, publicada por Gaffarel, inclusive quanto a chamar as índias de “cadelas selvagens” (*chienes sauvages*) e a uma delas de “puta” (*putain*) (1878:383).

²¹⁵ Barré, em correspondência de maio de 1556, publicada por Gaffarel, após narrar o atentado contra a dominação de Villegagnon, liderado por um *truchement*, escreve que este “a debauché tous les autres truchements de ladictte terre, qui sont au nombre de vingt ou vingt cinq” (1878:384). Era alta então a

O atiramento a costumes nativos não era bem visto nem por colonos nem por jesuítas. Estes exprobravam tanto índios (*CCAP*, 59; *MB*, II, 120) quanto portugueses (*MB*, II, 256) e *truchements* (*MB*, IV, 139)²¹⁶ que cantassem e bailassem em ritos gentílicos, e a Câmara impunha pena tanto a quem “se achar em aldeia de negros forros ou cativos bebendo e bailando ao modo do dito gentio” (*ACSP*, I, 201)²¹⁷ quanto, reprovando o laxismo, a “qualquer pessoa, branco ou negro macho” que vá à fonte ou lavadouro para ficar “pegando de moça escrava ou índia ou branca” (*ACSP*, I, 395). Mas o pragmatismo escravista português fez com que fossem aproveitados indivíduos que se aproximavam dos costumes dos índios, como hábeis apesadores e falantes de suas línguas, a exemplo dos filhos e netos de João Ramalho, que compuseram várias expedições, como Antônio Macedo, Vitória Ramalho, Gregório Ramalho, Belchior Carneiro e Francisco Tamarutaca, além de portugueses como Domingo Luís, o Grou, alcunha que, em condições normais, pelo seu significado de “diabo”²¹⁸, provocaria repulsa e rejeição do seu destinatário, mas, em São Paulo, carregava

concentração de línguas franceses para o enclave francês, haja vista que Nóbrega, em 1553, declara que pela existência de “alguns irmãos línguas, (...) por estas razões nesta Capitania [de São Vicente] nos ocupamos mais que nas outras” (2000:190). Pero Correia informa que são “14 Hermanos, los más dellos mui buenas lenguas” (*MB*, I, 226). V. tb. Sobre a revolta dos *truchements*, Couto (1996: 46), Daher (2004:75) e Obermeier (2005:201).

²¹⁶ Por isso Lestringant escreve que, após a derrota de 1560, os *truchements* foram capazes de mobilizar sua “influence partout diffuse pour soulever les tribus contre les progrès de la colonisation portugaise” (1988:27).

²¹⁷ Há quem atribua a essa proibição o significado de que “os senhores evitavam criar laços de igualdade ou de solidariedade com seus escravos adultos”, como escreve Monteiro (2005[1994]:161). Mas está mais próxima da evitação de “grave desprestígio à raça superior”, como analisa Taunay (2003[1920]:127). Tb., Bruno (1966:29).

²¹⁸ Símbolo do terror experimentado pelos índios, alguns deles orgulhosamente “botaram fama que tinham morto a Antônio de Macedo e Domingos Luís Grou” (*ACSP*, I, 388 e 403). O referendo das ações de Grou está na recepção que lhe foi dada quando de seu retorno do homizio em Anhembi, buscado por José de Anchieta: “causó esto grande alegria y edificacion en todo el pueblo”, diz a *Historia de la fundacion del collegio del rio enero* (1897[1575]: 127). “E bimbahavam os sinos da Igreja de São Paulo, para o solene **Te Deum** pela vitória da cruz”, apraz-se em escrever Viotti (1980[1965]:167). Outro sinal da aprovação social é fornecido pela sua própria nomeação como Procurador do Conselho (*ACSP*, I, 64-65 e 192), além da tranquilização de Anchieta, que inescandivelmente lhe votava inexplicável afeição, quando surgiu o primeiro comentário de que tinha perecido, conforme sessão de 7 de julho de 1590 (*ACSP*, I, 403): o jesuíta profetizou que estava vivo e pediu que “rezassem pelos expedicionários...”, escreve Viotti (1980[1965]:219). A *Historia de la fundacion del collegio del Rio de Henero* registra que, 1 ano depois do retorno do homizio, o “homem branco” que acompanhara Grou se desentendeu com o capitão e terminou sendo morto pelo filho deste (*op.cit.*, p. 127). Viotti, que data de 1568 o resgate feito por Anchieta, diz que esse era Francisco Correia e que acompanhara Grou em seu desterro para o sertão (*op.cit.*, p. 159 e 167). Esse dado da morte de Correia é desmentido pela informação da sessão de 5 de dezembro de 1593, de que perecera em entrada junto com Grou (*ACSP*, I, 476). Tanto a *Historia de la fundacion del collegio del Rio de Henero* (p. 126) quanto Quirício Caxa (1934[1598]:18) dizem ainda que que Grou era mestiço. Viotti atribui aquela *Historia* a Caxa (1980[1965]:162). Havendo essa unidade de fonte, seria passível de discussão a origem mestiça de Grou, pois Carvalho Franco (1989[1940]:191) e América de Moura (1952:383) asseguram que era português, o que tem importância quanto ao domínio adquirido da língua, que Caxa diz que era pleno, devido então ao seu entranhamento. A alcunha foi agregada muito depois de suas primeiras aparições na Câmara e agradava a seu portador, que a legou aos herdeiros, como símbolo de bravura – contra índios. Antes de 1582 era designado apenas “Domingo Luís”, a exemplo do ano de 1563, em que aparece como capitão dos índios (*ACSP*, I, 24), identificação que é sustentada por América de Moura (1952:383), a qual Taunay, todavia, afeta a outro Domingo Luís, o Carvoeiro (2003:373), tal como faz em relação ao procurador do Conselho em 1575 (2003:373), novamente em confronto com Moura, que afirma ter sido o Grou o Domingo Luís que consta sem alcunha nessa passagem das atas (*ACSP*, I, 64-5). Não dá para saber com segurança qual o

Domingos Luís dessas referências, sobretudo daquela primeira sessão da Câmara, à falta de maiores elementos que desfaçam a confusão homonímica, problema recorrente em textos do século XVI, levando Bourdon, entre outros, a comentar que eram “les cas d’homonymie extraordinairement fréquents au Portugal” (1949:78). No caso em questão, entretanto, Américo de Moura parece estar com a razão, pois se mostra mais associado ao perfil de Grou, conhecido apresador de índios, ir ao Rio de Janeiro em guerra (ACSP, I, 65), como lhe dedica uma entrada biográfica Carvalho Franco (1989[1940]: 192), que explica tratar-se da guerra de Salema no Cabo Frio. A Câmara teve que desfazer essa homonímia, designando um Domingo Luís como “o Carvoeiro”, em 1579 (ACSP, I, 133), e outro como “o Grou” em 1582 (ACSP, I, 192-193), embora naturalmente a distinção oralmente já devesse preceder o registro camarário. Segundo Américo de Moura (1952:322), provinha aquela alcunha do primeiro Domingos Luís de ser originário da freguesia de S. Maria da Carvoeira. Pode-se pensar, com isso, por igualdade de razões, que a motivação alcunhística de “Grou” tenha tido sua origem em alguma das mais de duas dezenas de localidades em Portugal que carregavam essa designação toponímica, a partir do animal, na Estremadura, Alentejo e Algarve, referidas por Leite de Vasconcelos, entre as quais Vale do Grou, Monte do Grou, Nave do Grou, Val-Grou, Valle da Groua e da Grouvinha, Val-do-Grou e Ribeiro do Grou (1995[1936]:158). Resolução Régia de 1660 prestigia João Marques Salgado por ter servido de sargento na Província do Minho desde maio de 1643 a 1644, “e achar-se em algumas entradas que se fizeram em Galiza, em particular na praça de Salvaterra, nos lugares do Grou, Nogueira e Linhares” (PLMH, II, 423). Todavia, se *carvoeiro* é um gentílico, *grou* não o é, mas sim *grouense*. Por isso, exemplificativamente, se registra “André Peres, português de alcunha, morador nesta dita Vila” (ACSP, II, 14). Uma qualidade, fora dessa condição de gentílico, é sempre referida, como alcunha, por um substantivo, a exemplo do que ironicamente escreve Duarte da Costa ao monarca quando de sua disputa com o bispo Sardinha, reportando-se a certos aliados destes: “mancebos Irmãos que se chama de alcunha as Freiras” (HCPB, III, 376). Deve-se também descartar provável hipótese, no caso de Domingos Luís, de que fosse seu emprego motivado por um indicador físico de excessiva magreza, sob o argumento de que “grou”, pelo que ensinam Michaëlis (RL, III, 181) e Antenor Nascentes (DELP, 294), deu lugar a “esgrouvinhado”, “esgrouviado” e “engrouvinhado”, ou seja, “de estatura elevada e magro, como um grou”, ensina Houaiss (2001:1217). Leite de Vasconcelos (1928: 203) e J.P. Machado (DELP, 456) registram esse uso já no século XVI, apoiados em abonação de *Comédia eufrosina*. Mas, se a intenção semântica fosse essa, teria sido empregado “esgrouvinhado” como alcunha. Mesmo considerando que as alcunhas são contratas, o surgimento depois de anos, após seu retorno do homizio no sertão e progressivo destaque como apresador, faz crer que seja outra a direção histórico-etimológica, pois Domingos Luís não teria ficado magricela só por causa disso, muito menos aumentado sua estatura. Na hora de desfazer a homonímia com o outro Domingos Luís, que também exercia cargos na Câmara, pesou o comportamento de saliente escravista, inclusive de Tupinães, especialmente pelo grau de selvageria e de terror, que terminou por ditar sua aposição, tal como acontecerá a *Anhaguera*, mas aqui pela ótica dos índios, e não dos portugueses. É o *Vocabulário da língua brasileira*, que traz boa pista lusófona a respeito da alcunhagem aqui referida, na seguinte entrada: “**Diabo** – Anhangá. Este é grou. Espécie Curupira, Taguaíba...” (VLB, 102). João Ribeiro escreveu sobre essa designação na pena de Gil Vicente: “Por ironia e contraste talvez com o *Espírito Santo* que se simboliza com uma ave, aparecem os santos ridículos da fauna: Na *Barca do Purgatório: oh renego de San Grou/ E de San Pata do céu. Grou* (ou *Jão Grou*) no mesmo auto de Gil Vicente é o diabo” (1908:219). Guérios dá também, além de “grou” (1979:56), “João Grou” (p. 57) como designação popular de “diabo”, mas sem situar no tempo essa utilização e sem fornecer qualquer informação histórico-etimológica. Leite de Vasconcelos tem estudo ainda insuperável sobre alcunhas, inclusive aquelas originárias de animais, mas se limitou a situar “grou” no século XVI e seu uso em “Fr. João Grou”, sem mais nada dizer (1928:225). Ensina Michaelis, no estudo *O judeu errante em Portugal*, que “a forma *Jão* em lugar de *João* é muito vulgar” (RL, I, 41). Não foi a única vez que GV empregou o vocábulo nesse sentido. No *Auto do purgatório*, o diabo diz: “Não fizeste o que mandou”. O pastor responde: “Calai-vos, Senhor Jão Grou” (1983, I, 243). No *Auto da barca do inferno*, o Fidalgo se desespera porque a barca do Anjo não lhe ouve os apelos “Que gericocins, salvarnor!/ Cuidam cá que sou eu grou!” (1983, I, 204). Embora “grou”, segundo garante Delmira Maças (1950: 173 e 1951:371), seja uma ave que possa significar “estúpido”, no texto, ao contrário do que afirma, é sinônimo mesmo de “diabo”, significação que a autora não dá em seus estudos. A “estupidez”, nesse caso, é na verdade ditada pelo vocábulo “gericocim”, como explica Révah: “J. M. Piel, *Miscelânea vicentina*, p. 34 du tirage à part, croit qu’il s’agit d’un croisement de *jerico* «asno» et de *rocim*, «cavalo pequeno e fraco» (1951:166). Maças, mais adiante no mesmo estudo (p. 373), diz que, tal como “chupar baratas, comer cobra”, a expressão “comer carne de grou” está associada à ideia de transmissão de uma qualidade, que ela, entretanto, não declina no caso. M. Dias Nunes, ao tratar da expressão “parece que comeu carne de grou”, baseando-se na tradição popular, afirma que “a pessoa que alcançava a suprema ventura de saborear tão esquisito manjar podia, sim, (...) chegar ao estado deplorável da mais completa inação e paralisia, à perda mesmo de todos os sentidos corporais. Mas ainda assim, viveria eternamente” (RL, 1896:114). Ainda segundo ele, a existência em mísero estado somente abandonava o “engrouado” quando almas caridosas e benfazejas, condoídas, deliberavam, depois de muito instadas, “e não sem

consigo desleixada jocosidade de que se orgulhava tanto seu portador quanto os descendentes, aos quais foi legada como herança. Interessava a São Paulo a capacidade de mobilização de seus rebentos mamelucos, aqueles “valentíssimos homens, grandíssimos línguas” a que se referiu Quirício Caxa ao relatar a ida de Anchieta ao sertão de Anhembi para resgatar Grou da indianização (1934[1598]: 18). Com essa prole, e unidos a ramalhenses, Domingo Luís encabeçava ações que exemplificavam o suporte econômico da Vila: o apresamento de índios. Essa habilidade não passava despercebida da Companhia de Jesus, que recebeu ex-trafficante de escravos índios, como Pero Correia, e um ex-soldado como Antônio Rodrigues.

certo receio e terror, a deitar o pregão de morte”. Pires diz que na medicina popular alentejana havia o dito “quem come carne de grou vive muito” (1906:115). Diogo Fernandes Ferreira, que teria nascido em 1546, no seu clássico *Arte da caça de altaneria*, vindo a lume em 1616, escreve que “vulgarmente, dizem alguns, que aqueles que comem carne de grou, não morrem aquelle anno; há d'esta carne tão pouca que o devem de dizer de burla” (1899:110). O mesmo Ferreira, linhas antes, noticia que “alguns escriptores dizem que estas aves dormem com uma pedra na mão e a tem levantada, e estão sobre um só pé para que assim estejam mais vigilantes (p.109). Daí derivou a expressão “estar em pé como o grou”, que, segundo Maçãs, significa “muito esperto, desvelado, vigilante e ‘de pé no ar como o grou’ (cf. o francês ‘faire le pied de grue’)” (1950:238). Essa vigilância parece assim estar na raiz dos dois dizeres citados e também na da crença segundo a qual “a carne do grou conserva a vida humana”, segundo ainda Maçãs (p. 308). Esta Autora, entretanto, não traz uma única vez a significação de “diabo” para o vocábulo, desconhecendo o que era de comum sabença. Não é arriscado associar a ideia de “diabo” ao fato da arguta vigilância do animal, pois na parábola bíblica do joio e do trigo “enquanto os homens dormiam, veio o inimigo dele” (Mt, 13:25). O “inimicus” é uma das designações mais associadas ao Diabo, de que também se diz ser “tal-coisa-que-anda-de-noite” (GUÉRIOS, 1979:56). Cláudio Eliano (*Claudius Aelianus* – 175-235) diz que três ou quatro grous montam guarda enquanto os outros dormem, segurando uma pedra numa das patas, que ficaria levantada para funcionar como alarme no caso de adormecerem (1989:123), informação que Donado, em nota, diz também estar presente no *De sollertia animalium*, de Plutarco, o que seria rechaçado por Aristóteles ao afirmar que somente o chefe do grupo montaria guarda. A isso se associaria o tétrico som por ele emitido, pelo que se vê do Canto V da *Divina Comédia*: “E come i gru van cantando lor lai,/ faccendo in aere di sé lunga riga,/ così vid'io venir, traendo guai,/ ombre portate da la detta briga;/ per ch'i' dissi: «Maestro, chi son quelle/genti che l'aura nera sì gastiga?»». (Ou, na tradução Italo Eugenio Mauro: “E, como grous cantando o seu lamento,/ que longa trilha formam no ar passando,/ assim, trazidas pelo negro vento,/ sombras eu vi passar se lamentando;/ e ao Mestre perguntei: “Quem são aquelas/ gentes que o vento assim vai castigando?” (2010:51)) Numa das trovas satíricas conhecidas como *Arrenegos do Barqueiro do Inferno*, de Gil Vicente, que se encontra numa folha volante, reproduzida por Teófilo Braga, a mesma ideia se acha presente: “Arrenego da fantasia/ de quem mais que a mim amou/ arrenego eu do grou/ Que voando foi ao céu” (1883:454). Braga esclarece que esses *Arrenegos* não se encontram no *Auto da Barca do Inferno*, “e devem-se considerar como pertencente àquele número de *obras miúdas*, que Luís Vicente já em 1562 dava como perdidas” (p. 453). Guérios diz que a expressão exclamativa “t'arrenego!” é “elíptica de t'arrenego, demônio!” (1979:60). Ainda segundo esse autor, “arrenegado” é um disfemismo para “diabo” (p. 55). Se alguém quisesse em São Paulo nomear Domingos Luís pela aparência com o correspondente brasílico do animal, teria à disposição *Jaburu*, que os autores do *VLB* deram como equivalente (p. 151). O uso do artigo foi utilizado em apenas uma passagem (*ACSP*, I, 193), suprimido das demais (*ACSP*, I, 199, 403 e 476). Era comum, na lição de Leite de Vasconcelos (*op.cit.*, p. 178-179), que a alcunha perdesse o artigo e se transformasse em apelido, ou, como se usa no Brasil, sobrenome. Isso aconteceu também ao homônimo, posteriormente designado apenas “Domingo Luís Carvoeiro” (*ACSP*, I, 266 e 272, e II, 15). Nesse caso, como a de Grou e de Carvoeiro, “as alcunhas transmitem-se de pais a filhos ou parentes”, ainda escreve Leite de Vasconcelos (p. 178). Joaquim Ribeiro dedicou, em sua obra sobre os bandeirantes (1946), o capítulo VIII, intitulado “As alcunhas”, mas não arrolou *grou*. Por último, deve-se dizer que não há nenhum sentido na tese de Alfredo Ellis Junior de que “Grou deveria ser um aportuguesamento de nome britânico – Grow” (1948:32). V. sobre a importância de nomes e alcunhas, Carvalhinhos (2007).

Enquanto isso, Villegagnon perseguia os habilidosos *truchements*²¹⁹ – que manjavam a deliciosa língua tupi²²⁰ –, estigmatizava os índios, além de expulsar seus compatriotas calvinistas. Portanto, nessa configuração dos fatos²²¹ é que deve ser buscada a diferença para a temida²²² presença francesa, cujos indivíduos entretanto, na avaliação de Ferdinand Denis, eram “muitíssimo diferentes dos missionários, (...) e eram precisamente o

²¹⁹ Na sua habilidade de mobilizar os Tamoios, aproveitando-se da peste que os assolava, “leur ont persuadé que c’estoit monsieur de Villegaignon qui les faisait mourir”, diz Barré na carta publicada por Gaffarel (1878:384). Tem havido certa fantasia romântica em torno dos *truchements*, como se eles fossem sistematicamente libertários e infensos à exploração ou mesmo colonização francesa em si. Pompa chega a escrever que “a fascinante história dos *truchements* (...) mereceria uma pesquisa mais aprofundada” (2003:174). Gomes de Carvalho disse, com exagero e sem atentar nos reais traços distintivos entre uns e outros, que “ao contrário dos portugueses, (...) o intérprete normando aceitara a voluntariamente a residência entre os selvagens” (1909:166). Cf. Darcy Ribeiro (2001[1995]:85). Deve-se ter em mente, entretanto, a conexão de nacionalismo ideológico desses aventureiros franceses, bem expresso na informação dada por um deles a Staden: “Deviam os franceses adaptar-se aos selvagens, tinham que admitir o modo pelo qual tratavam os seus contrários, pois eram os franceses também os inimigos jurados dos portugueses” (1988[1557]:111). Lestringant em nota a Léry averba que “après la chute du Fort Coligny en 1560, ils [*truchements*] animèrent pendant plusieurs décennies la résistance indienne contre la conquête portugaise” (p. 114). Anchieta diz que depois dessa derrota, alguns franceses “se ficaram entre os Índios, tomando seus costumes e amancebando-se com as índias (...). Estes depois se tomaram todos pouco e pouco nas guerras de Estácio de Sá” (1988:319; v. tb. *MB*, IV, 172). Mudada a fisionomia política de ocupação territorial, depois de terem sido enxotados definitivamente do Rio de Janeiro por Salema, alguns se puseram a fazer em São Paulo, de que primacialmente se ocupa esta pesquisa, o que espanhóis, portugueses, alemães e italianos faziam: apresamento dos índios, tendo pelo menos um desses *truchement* chegado inclusive ao planalto. Trata-se daquele “francês Guilherme Navarro”, que compunha “a companhia de Antônio de Macedo de Domingo Luís Grou”, em que terminou por perecer, como assentado na sessão de 5 de dezembro de 1593 (*ACSP*, I, 476), que pode ter sido um dos que se renderam ao ataque de Mem de Sá e Estácio de Sá em 1567, pois o Governador-Geral relata que na fortaleza de Parnapocu “muitos franceses não ousaram esperar (...) e logo me vieram a pedir pazes e lhas outorguei com ficarem vassallos de Sua Alteza” (*DRMS*, 135-136). Há outra hipótese mais factível: Grou ajudou no combate a outros franceses em 1575, no Cabo Frio, aonde foi em companhia de Jerônimo Leitão (*ACSP*, I, 65) integrar as forças de Salema (*ANCHIETA*, 1988:313), de cuja ação brutal resultou ainda a morte por enforcamento de dois línguas franceses (*HCJB*, I, 152). O sertanista de São Paulo pode ter conhecido Guilherme, integrado às fileiras portuguesas, nessa ocasião. O sobrenome Navarro parece indicar tratar-se de origem basca. Sua figuração numa bandeira integrada por línguas como Grou e Francisco Correia, além de Antônio de Macedo, Gregório Ramalho, Belchior Carneiro, Francisco Tamarutaca, filho e netos de João Ramalho, respectivamente, não deixa dúvida sobre sua condição de língua ou *truchement*. Não veio só. Essa bandeira era integrada por um indivíduo que as Atas denominam de “Murcuia”, cuja fama já tinha feito índios “contrários” blasonarem sua morte juntamente com a Antônio de Macedo: “... dizem de certo que é a gente de Macedo e Murcuia morta e acabada” (*ACSP*, I, 423). O nome devia ser pronúciável com tonicidade oxítone, ou seja, *Murcuia*, o que faz crer que pertencesse àquela aldeia do lado direito da baía de Guanabara, dentre as “vingtdeux villages” onde Léry diz ter estado, ou seja, a de “Morgouia-ouassu” (1994[1580]:503), ou seja, *murucujá-guaçú*, ou ainda *maracujá-grande*, que não se confunde com *maracujá*, substantivo que nomeava a já tratada tribo de aliados dos portugueses. O prestígio dos *truchements* nessas aldeias é medido por uma, grafada *Euramiry* por Léry, ostentar o nome de um deles, *Gosset* (*ib.*).

²²⁰ Nenhum dos cronistas franceses alcançou sua habilidade, como em diversas passagens deixa ver Léry (1994[1580]:405). Edelweiss adverte que a falta de grande conhecimento da língua tupi fez com que Thevet, Léry, Abbeville e Évreux transmitissem “conhecimentos puramente pessoais e, por isso, nem sempre foram os termos bem apreendidos e fielmente impressos” (1969:76). Foi a um deles que o piloto protestante Nicolas Barré, no desembarque da esquadra de Villegagnon, tomou a informação quanto aos índios de que “leur langage est fort copieux en diction”, como registra em carta de fevereiro de 1556, publicada por Gaffarel (1878:380).

²²¹ Veríssimo Serrão bem escreve que “se desde a fixação tivesse havido um plano eficiente de domínio da terra e de aliança natural com os indígenas, numa integração de raças que prendesse os europeus ao Novo Mundo, decerto os franceses ficariam doravante senhores da terra” (1965, I, 73).

²²² Tanto pelos jesuítas (*MB*, 416, nota 19) quanto pelos colonos, como deixa claro, em carta de 12 de maio de 1548, Luis de Góis, o antigo companheiro de Martim Afonso de Sousa, ao dizer que os franceses têm “um pé no Brasil e hei medo onde quererão e podem ter o outro” (*HCPB*, III, 259).

contrário do que recomendavam os Nóbregas, os Navarros, os Anchieta, na busca incessante das crenças indígenas, para as substituir pelo Cristianismo” (1944[1850]:13). Como melhor observou Florestan Fernandes, “a partir de 1533, aproximadamente, os portugueses puderam alterar, em várias regiões ao mesmo tempo, o caráter de seus contactos com os indígenas, subordinando-os a um padrão de relação mais favorável com seus desígnios de exploração colonial da terra” (2000:80-1).

3 JESUÍTAS E A LÍNGUA TUPI: BUSCA POR UM MÉTODO PARA A AÇÃO MISSIONÁRIA. A PRIMEIRA TRADUÇÃO TUPI DE ORAÇÕES E DOCTRINA.

3.1 A PRIMAZIA JESUÍTICA NA FORMAÇÃO DE LÍNGUAS E INTÉRPRETES MISSIONÁRIOS

Os jesuítas, mesmo entrecortados de latinismo escolar, se revelaram perspicazes aderentes do uso destro da língua tupi, diante do propósito de maior alcance do missionamento catequético. A eles é que, no Brasil, deve ser limitativamente referido o alcance da dilatada abrangência dada por Carvalhão Buescu ao dizer que os portugueses “aprendem la lengua de los Otros (y crean los instrumentos necesarios) y los Otros son también llamados al aprendizaje del portugués, en un esquema de reciprocidad que se convierte en interacción y condición para un diálogo intercultural” (1998:63), conquanto pareça mais apropriado ver que “a necessidade de descodificar o mundo do outro transformou muitos missionários em eminentes especialistas no campo das línguas”, na avaliação de Rui Loureiro (1996:139), que mais adiante conclui com acerto: “Esta decifração do mundo do outro não deixará de contribuir para a eficácia da catequização, que assim poderá forjar toda uma argumentação renovada” (p. 150).

Outros religiosos não tiveram a mesma intuição da abertura linguística, ou se a tiveram, não se preocuparam com o problema como os jesuítas. Era contra essa impermeabilidade que Gil Vicente se levantava na sua inventividade dramaturgica, que teria certamente encontrado fértil matéria-prima naquele relato de Anchieta sobre os missionários franciscanos que se estabeleceram em Porto Seguro, um dos quais lia o Evangelho em latim²²³ aos indígenas. Questionado, pelos próprios colegas, quanto à utilidade dessa prática, retrucou: “Palavra de Deus é ela, tem virtude para obrar neles” (1988:320)²²⁴, parecendo desconhecer

²²³ E não em português, como pareceu a Maria Carlota Rosa (1995:275).

²²⁴ Esse relato de Anchieta tem sido acusado de padecer de certa confusão por fundir duas expedições franciscanas, sendo o início da primeira – conhecida, não sem controvérsia quanto à denominação, como a dos “protomártires” – datável de não antes de 1516, escrevem Van der Vat (1952:38), Willeke (1978:18) e Couto

também a própria recomendação evangélica (*At.*, 8:30-31)²²⁵. Van der Vat cita que Maffei escreveu sobre a “imprudência dos missionários, começando a pregar antes de saberem a língua indígena” (1952: 41), opinião que seria compartilhada por Jarric, autores respectivamente, de *Historiarum Indicarum Libri XVI*²²⁶, dado à estampa em Florença em 1588, e *Thesaurus Rerum Indicarum*, publicado em Colônia em 1615. Vat admite que esses capuchos italianos “nem sequer se davam ao trabalho de estudar a língua indígena, sem os conhecimentos da qual estava fadada ao fracasso, humanamente falando, qualquer tentativa catequística” (p.90). E acrescenta: “Infelizmente, porém, não se repetiu o milagre de Pentecostes”²²⁷.

Essa negligência em relação aos idiomas nativos põe-se na perspectiva missionária da Ordem dos Frades Menores. Sua primeira presença no Brasil nasce com o descobrimento oficial na expedição cabralina composta de oito frades liderados pelo Padre Frei Henrique de Coimbra, que celebrou a cerimônia do domingo da pascoela no ilhéu da Coroa Vermelha. Lê-se da nominata dos ajudantes de Coimbra em Willeke: “Frei Gaspar, Frei Francisco da Cruz, Frei Simão de Guimarães, Frei Luís do Salvador, sacerdotes e pregadores; Frei Masseur, músico e organista; Frei Pedro Neto, corista já ordenado padre, e o irmão Frei João da Vitória” (1978a:27). Não havia, pois, dado algum de que, mesmo em relação às línguas asiáticas, os frades a bordo as soubessem. As crônicas não fazem alusão a qualquer tentativa de diálogo com os índios encontrados na praia. Ao contrário, pelo que escreve Frei Manuel da Ilha: “Frei Henrique lhes fez um discurso, ilustrado com acenos e gestos do corpo, pois não entendiam o idioma” (1975[1621]:65).

(1999:180), que se apoiam na maior nitidez da informação dada por Nóbrega na carta escrita a 06 de abril de 1550. Tal expedição era composta por dois missionários portugueses, mortos por Tupiniquins em retaliação aos abusos de colonos, também vitimados. A ela se seguiu muitos anos depois a empreendida por frades italianos, situável, segundo de Vat (p.88), em 1549, ou 1548, como escreve muitas páginas depois (p.185-6). Foi a estes que quis se referir Anchieta.

²²⁵ Não era privativa dos franciscanos essa atitude, pois Sérgio Buarque de Holanda relata o caso, narrado por Nordenskiöld, de um missionário metodista que distribuía “bíblia em castelhano a mestiços que não sabiam ler” (1978a:98).

²²⁶ Na tradução italiana da obra do jesuíta Pietro Maffei, lê-se que apenas indicia essa conclusão quando escreve que os frades se puseram a missionar “prima che acquistassero l’intelligenza di quella lingua” (1740[1588]:468). Maffei, como se sabe, teve seus préstimos recrutados para escrever a ação dos jesuítas no Brasil, sendo de concluir que essa informação obteve dos diversos documentos que lhe tinham sido enviados, especialmente de Anchieta, pelo que se lê de Viotti (1980[1965]:195-196), e também de *Informação dos primeiros aldeamentos*, de cujo manuscrito consta nota expressa do envio (*HCJB*, VIII, 299).

²²⁷ Willeke diz que esse tipo de opinião “não passa de absurdo” (1978:21), mas não explica por quê, preferindo sair-se com o argumento de que não há “explicação satisfatória”. Mas, curiosamente, arrisca a suposição de que os frades portugueses da primeira expedição gastaram dois anos no “estudo da língua indígena” (p.20), mas não diz de onde tirou essa informação, sabido que quase nada se conhece daqueles missionários, a não ser pela precisa mas limitada indicação de Nóbrega. Até o tempo de dois anos de atividade é pura conjectura, como bem salienta Van der Vat: “Quanto ao tempo que os missionários passaram em Porto Seguro, antes de serem trucidados pelos indígenas, as fontes jesuíticas não adiantam nada” (1952:39).

Esse panorama de ausência de aprendizado sistemático da língua nativa nas possessões lusitanas era comum entre franciscanos e responderia pelo pouco avanço da obra missionária na Índia. Segundo Boxer “the strength of the Indian caste-system and their own ignorance of the Hindu religion and of Indian languages for long prevented them from making more than a few converts” (1997:176)²²⁸. Ainda assim insistiram muito tempo nessa abordagem fundada apenas no idealismo missionário, como o que animava um frei Pedro, que, sem saber “letras nem a língua”, punha-se a batizar índios, no que foi advertido pelos jesuítas da inanidade de seus esforços, passando então a utilizar-se de doutrina e orações na língua que lhe foram dadas, como relata Anchieta em *Informação do Brasil...* (1988:327)²²⁹

Alguns historiadores franciscanos não gostam da imputação de que a ordem seráfica nunca dera muita importância metódica ao aprendizado das línguas nativas. Na obra outonal de Willeke, e à qual dedicou mais tempo de pesquisa, nota-se claramente o bias de esconder a inaptidão linguística dos primeiros franciscanos, o que fica evidente do trecho em que alude à habilidade de intérpretes de Frei Francisco de Boaventura, Frei Luís da Anunciação e Frei Francisco do Rosário, entre outros, o que, segundo ele, desmentiria “as acusações gratuitas de que os missionários franciscanos ignoravam o idioma dos nativos” (1978a:32). Mas a verdade é que esses frades já são posteriores à fundação da Custódia de Santo Antônio no Brasil em 1584, que teria acontecido a rogo “do povo e da câmara da vila de Pernambuco”, como escreve Frei Manuel da Ilha (1975[1621]:13) e também Frei Vicente

²²⁸ Os franciscanos foram muito criticados pelo clero secular no chamado conflito de Tevenapatão em 1587, na Índia, por desconhcerem a língua nativa, relata Lopes (1962:45-6), que, entretanto, minimiza essa acusação ecoada por Cunha Rivara e cita o caso de Frei Francisco do Oriente (p.124). O historiador Achilles Meersman, quanto à Índia, tem interessante estudo a respeito, intitulado *Notes on the study of Indian Languages by the Franciscans* (1960). Depois dessa investigação, conseguiu outros elementos mais convincentes apresentados em outro estudo (1968). Aqui admite que “there were Friars who were not conversant with this language and there were not conversant with this language and there were periods when its study was neglected”. Entretanto, restringe o raio de abrangência dessa versão ao dizer que “it is untrue to say that as a group they systematically refused to study and make use of it. (...) After the jesuits, the Franciscans were the ones who composed the largest number of books in and on Konkani” (p.174-5). E argumenta com carta, por ele descoberta no ANTT (v.15, f. 55), do Vice-Rei ao monarca português, escrita a 10 de Janeiro de 1621, em que mostra sua satisfação com os franciscanos e acrescenta: “e... tem muitos sujeitos que sabem mui bem a lingoa dos naturaes” (p. 254). Logo em seguida diz que “in 1630 when certain parties agitated to have the Franciscans removed from the Parishes, the Archbishop of Goa testified that they knew the language and added that they had composed a *cartilha de doutrina Christã* in Concani for the people”. Mas já se estava, nesse caso, adiantado no século XVII.

²²⁹ V. tb. Van der Vat (1952:157) e Röwer (1942:110). Pedro de Palácios, natural de Medina do Rio Seco, próximo a Salamanca, anota Jaboatão (1980[1761]:32), que, na recorrente necessidade de firmar primazia evangelizadora dos franciscanos no Brasil, diz que Palácios, ao chegar ao Espírito Santo, já encontrara jesuítas, que, na sua curiosa visão, “ainda não haviam até este tempo dado princípio à conversão do gentio” (*op.cit.*, p. 41), atribuindo-lhe então, mesmo sem saber a língua nativa, particularidade sobre a qual nada diz, o pioneirismo de ser “o anunciador do Santo Evangelho, que deu o conhecimento da fé e luz da verdade católica ao gentio da terra” (p.42). Willeke (1978a:25), também muito convenientemente à pouca importância que dá à falta de habilidade linguística dos primeiros franciscanos, omite da transcrição da passagem de Anchieta o trecho relativo à ignorância de letras e da língua.

do Salvador (1982[1627]:251)²³⁰, tendo como primeiro titular Frei Melchior de S. Catarina, ele próprio um intérprete, pois, segundo Jaboatão, “compôs também alguns cânticos espirituais na língua da terra” (1980[1761]:266). Ainda assim, a visão franciscana não se dissociou de uma glossolalia pentecostalista, pelo que se lê de Jaboatão sobre aquele Boaventura: “com tal diligência e facilidade a aprendeu, e soube com tanta elegância, e em tão pouco tempo, que afirmavam todos parecia coisa sobrenatural, e que só por milagre podia ser e parecia dom do Altíssimo” (1980[1761]:291). Por outro lado, seu saber já devia incorporar língua tupi modificada, pois do contrário não teria sentido que “até mesmos os gentios não deixavam de reparar na perfeição e propriedade com que o servo de Deus lhes falava e os entendia na sua linguagem, emendando-lhes algumas vezes suas frases e nativas locuções”, na informação ainda de Jaboatão (*ib.*)²³¹.

Nessa mesma bitola de conhecimento de tupi modificado deveriam se pôr os outros franciscanos que se celebrizaram no Brasil como línguas, a exemplo de Frei Francisco do Rosário, de destacada atuação no Maranhão, para onde foi mandado no início do século XVII e que fora tabelião antes de ingressar na ordem. Pelos muitos anos de sua juventude nas aldeias, adquiriu notável conhecimento da língua brasílica, a ponto de ter escrito duas importantes obras. Uma sobre rito, costumes e trajes dos nativos, “de que se aproveitaram os holandeses quando entraram em Pernambuco”, escreve Jaboatão (1859[1761]:114); outra, um catecismo²³². Os franciscanos tinham então finalmente se dado conta de que os índios “eram mui curiosos e inclinados a ouvir as práticas e pregações que os padres lhes faziam especialmente na sua língua”, anota Jaboatão (1980[1761]:152-3). Daí, adita, logo em seguida, terem se posto a aprendê-la Fr. Francisco de S. Boaventura, Fr. Francisco dos Santos e Fr. Antônio da Ilha.

Mesmo se reconhecendo progressos individuais atomizados dos franciscanos na língua nativa tupi, seus historiadores e simpatizantes não sabem se pôr a salvo de exageros. É

²³⁰ Que equivocadamente dá o ano de 1587.

²³¹ Informação que é reproduzida sem indicação da fonte por Röwer (1942:68), a quem, a seu turno, faz remissão Willeke (1978a:32). Não foi ainda diferente o autor de *Novo Orbe Seráfico* ao discorrer sobre a aptidão de um Fr. Luís da Anunciação, que atuou a partir do final do século XVI: “conhecendo os Prelados o seu apostólico zelo e santo desejo de salvar as almas, o aplicaram à doutrina dos índios, mostrando na brevidade e desembaraço com que aprendeu a sua língua que a do Espírito Santo falava nele” (1980[1858]:323). Tornada nítida essa linha do pensamento franciscano, parece então como mero eco dela, por respeito, que o jesuíta Maffei assim descreva a pregação inicial feita por Frei Henrique de Coimbra: “e sopra un altare portatile fu detta la Messa, e frat' Arrigo[=Henrique] fece una predica, dove i barbari, se bene nulla intendevano, tuttavia quasi per occulta ispirazione del divino spirito riguardavano le divine cirimonie” (1740[1588]:46)

²³² O outro, um catecismo, de que já não havia cópia no tempo em que Jaboatão sobre ele escreveu. Röwer (1942:73-4) e Willeke (1966:191 e 1978b:16) referem-se a essas obras, mas o primeiro fornece uma informação – de que o “tratado sobre os ritos, costumes e línguas dos Brasis” teria sido composto por volta de 1640 – que se choca com o relato de Jaboatão, segundo o qual, já estando Rosário na Custódia em 1630, nessa data também “havia composto aquele seu livro, ou tratado sobre os gentios” (1859[1761]:123). Tb.: Willeke (1978a:54).

o caso de Jaboatão, na narração do episódio sobre os índios hostis no Rio Grande em 1597, quando o índio chamado *Ilha Grande* foi persuadido a pacificar os seus, pondo-se em seguida a acompanhar “Jerônimo de Albuquerque ao Forte, sendo o P. Fr. Bernardino²³³ o intérprete” (1858[1761]:170), esquecendo-se da relação que Albuquerque desenvolvera com os nativos, conhecido por “lhes falar bem a língua”, registra Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:337). Um irmão de Frei Bernardino, Frei Manuel da Piedade, destacou-se em 1614 quando celebrada trégua entre portugueses e franceses no Maranhão, no relato do mesmo Frei Vicente: “E também se foram logo os frades franceses, vendo o pouco fruto que faziam da doutrina dos gentios por lhe não saberem a língua” (*op.cit.*, p.343)²³⁴. Mas, acrescenta: “Deixando aos dois da nossa custódia que os entendiam”. Um deles era Piedade, “letrado e pregador mui perito na língua do Brasil”, acresce ainda o historiador (*op.cit.*, p. 337-8), cuja aptidão, isto é, a “elegante energia com que falava a língua brasílica”, é noticiada no relato conhecido como *Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco*, do beneditino D. Domingos do Loreto Couto, que adita, no mesmo passo, que para Piedade “compreender tão diversos idiomas quanto são os que falam as muitas nações, que habitam as terras do Maranhão, foi-lhe preciso aprender muita variedade de línguas à custa das penalidades de contínuos estudos” (*ABN*, XXIV, 302)²³⁵.

No clero secular, desconhecimento da língua tupi foi notório, embora com isso não se incomodassem os clérigos. Anchieta em *Informação do Brasil e de suas capitânias*, de 1584, é claro em afirmar que, quanto à evangelização, os índios “em partes onde não há casas da Companhia nunca a ouvem, nunca por cura foram confessados porque lhes não sabem a

²³³ Frei Bernardino, de nome secular Sebastião Tavares, é referido na obra *Desagravos do Brasil e Glória de Pernambuco*, do beneditino D. Domingos do Loreto Couto, como “muito perito na língua brasílica” (1902:304). Tb. Jaboatão (1980[1761]:416 e 417), “Egregius predicator, tam materna quam ethnicorum lingua” ou “insigne pregador tanto na língua vernácula quanto na indígena”, escreve Frei Manuel da Ilha (1975[1621]:86), tendo nessa condição atuado na expulsão dos franceses do Rio Grande do Norte em 1597, segundo Frei Vicente do Salvador (1982:267), Jaboatão (1858[1761]:168-170), Röwer (1942:94) e Willeke (1978b:50). À p. 57, este Autor diz que nessa expedição foram “Frei Bernardino das Neves e Frei João de São Miguel, como excelentes ‘línguas’” e remete a Frei Manuel da Ilha como fonte. Entretanto, na passagem referida (*op.cit.*, p. 86), não há menção ao último franciscano nem à sua habilidade como língua. A outra fonte, Frei Vicente do Salvador, diz apenas que Frei Bernardino era “muito perito na língua brasílica”, e que levou “por companheiro outro sacerdote da nossa província chamado frei João de São Miguel” (1982[1627]:267). Ilha diz, sendo o único a fazê-lo, que sobre a língua de base tupi Bernardino das Neves “compôs um tratado muito útil para os que a ignoram” (p. 87).

²³⁴ No que toca aos citados capuchos, até ali certamente terão se valido em sua atividade religiosa dos próprios franceses trazidos por Ravardière, que tinha em torno de si vários línguas, entre os quais sobressaía Des Vaux. V. Capistrano de Abreu (1963:93), inclusive nota de José Honório Rodrigues, sobre a grafia do nome do capitão francês, que tinha notável habilidade em tupi. V. ainda Alexandre de Moura no *Relatório...* (*ABN*, 1905: 239-241) e Andrés Pereira em sua *Relação*, de 1616 (*ABAPP*, 1968:7). Referência em Obermeier (2005:203).

²³⁵ A essa sua capacidade alude também Röwer, que equivocadamente o chama “Frei Manuel da Natividade” (1942:94), certamente confundido ou com Frei Manuel da Natividade Teixeira (v. Willeke, 1964:215), que atuou em Santa Catarina no terceiro quartel do século seguinte, ou com André da Natividade, religioso carmelita que integrava a armada de Alexandre de Moura na conquista definitiva do Maranhão (v. Jaboatão (1858[1761]:194)).

língua, senão algum agora nestes tempos que há já algum mestiço sacerdote” (1988:330). Em trecho anterior diz que os curas, na Bahia, “não sabem a língua da terra” (p.326), o que é extensivo a Pernambuco, onde havia 10.000 escravos negros e 2.000 índios; ainda assim “los clérigos no los entienden ni saben su lingua”, lê-se da *Enformacion de la provincia del Brasil para nuestro padre*, de Cardim, datada de 1583 (1963:138). Sem letras nem limites, esses clérigos apenas se imiscuíram entre os nativos para sua satisfação sexual, sem qualquer contributo lusófono objetivamente verificável. Aqueles que se mostravam mais inclinados, se não às letras, mas ao menos a uma vocação de aprendizado da língua da terra, acharam-se bem acolhidos entre os jesuítas, a exemplo do vigário Fernando Luís Carapeto, natural do termo da Feira (*HCJB*, I, 103, nota 7), que preferiu passar à Companhia, onde foi de grande valia, inclusive em Piratininga (*MB*, II, 309), porque “sabe a lengua de los indios”, diz o Catálogo de 1568 (*MB*, IV, 481), embora “no a estudiado latin” (*ib.*).

Se entre os seculares o desconhecimento da língua andava irmanado com a degradação, para os missionários franciscanos poderia ser perigoso. Aqueles frades missionários que vieram ter a São Vicente na expedição de Diogo Valdés em 1583, e que se recusaram a prosseguir viagem, deliberando morar na ermida de Nossa Senhora da Luz, próxima à Vila de São Paulo, narra Fr. Manuel da Ilha (1975:72-73)²³⁶, terminaram por repetir a negligência, no aprendizado da língua, de seus compatriotas, comandados por Frei Bernardo de Armenta. Não há muito sobre eles, pois, como diz Willeke, “escreveram sua história na areia” (p. 27). Nessa equipagem estava o Irmão leigo²³⁷ Frei Diogo de Guiso, que foi assassinado por um soldado criticado por suas blasfêmias, por ter “má língua” (“*protervae linguae*”), diz Ilha (p.73), que ainda acresce que o soldado “matou-o a punhaladas” (p.74)²³⁸. Certamente nada sabiam da língua nativa, preferindo ocupar-se da censura a maus costumes dos moradores.

²³⁶ Tb.: Jaboatão (1980[1761]:51), Röwer (1942:20-1) e Willeke (1978a:27).

²³⁷ Embora historiadores franciscanos digam que era “leigo”, na Relação de Pedro Sarmiento, que lista tripulantes e povoadores que iam na esquadra de Valdés, aparece como “P^o fray Diego de Guiso” (1920, II:149).

²³⁸ A ata da sessão de 09 de novembro de 1583 identifica nominalmente o homicida, ocasião em que dois camaristas apresentaram requerimento ao Capitão-Mor Jerônimo Leitão: “Vossa mercê será sabedor como Pero Dias, o coxo, matou cá um frade a punhaladas e o tem a justiça preso” (*ACSP*, I, 223). A alcunha *coxo* talvez seja alusão ao barbarismo da ação, pois na tradição oral do Algarve, dizia-se que o diabo coxo “é o pior diabo que está no Inferno”, escreve Leite de Vasconcelos (1928:203).

3.2 A CIÊNCIA MAIS NECESSÁRIA

Para Nóbrega²³⁹, a pedra de toque aqui seria a língua da terra, a principal ciência. Mas o problema estava em aprendê-la, pois “l’impresa riusciva molto faticosa, e piena di molte difficoltà; ostava all’intenzione loro l’ignoranza della lingua” especialmente porque “era grandemente aliena da ogni favella d’Europa”, escreve o jesuíta italiano Pedro Maffei, autor da citada obra *Historiarum Indicarum Libri XVI* (1740[1588]: 470). Se bem que “os nossos ignoravam a língua” (1977[1663], I:199), diz Simão de Vasconcelos, era imprescindível essa “língua do gentio para que sua conversão tivesse melhor efeito”, relata o autor de *Informação dos primeiros aldeamentos...* (1988:357)²⁴⁰.

Sem um quadro de línguas, o recrutamento de *extranei*, que tinham devoção, era o único recurso viável. Desses o mais destacado e simpático aos inacianos, inclusive por ter feito uma deixa testamentária em favor de sua Companhia, foi Caramuru. Francisco Pires, a 7

²³⁹ É a ele, antes de mais nada, que se deve essa idealização de um programa linguístico. Mostra-se desatenta à cronologia dos fatos a afirmação de Maria de Fátima Barbosa ao dizer que “aprender a língua autóctone e sistematizar aquele saber adquirido, em regras e preceitos, em modo a facilitar a sua aprendizagem foi um dos primeiros esforços do irmão José de Anchieta” (2006:28). Antes mesmo que Anchieta por aqui chegasse, Nóbrega já exultava com o progresso de João de Azpilcueta... V. Jorge Couto (1999:186).

²⁴⁰ Também esta obra esteve atribuída a Anchieta durante muito tempo, sendo sua autoria mais provável de Luiz da Fonseca, conforme Capistrano de Abreu em *Prolegômenos...* (1982:213) e também Serafim Leite (*HCJB*, VIII, 299). V. *TH*, p.31-4. Leite normalizou a ortografia do manuscrito romano (*Bras.* 15, 1-10v) para *Informação do Brasil e do discurso das aldeias e mau tratamento que os índios receberam sempre dos Portugueses e ordem de El-Rei sobre isso*. Historiadores e estudiosos de antropologia da religião, como Castelnau-L’Estoile (2006[2000]: 82, 116, 120 e 299) e Pompa (2003:71 e 316), tendem para o título *Discurso das aldeias* em lugar de *Informação dos primeiros aldeamentos*, como também é conhecido, além de outros. Para a primeira autora, é um “balanço da experiência missionária da província com o objetivo de informar” (p. 117); para a segunda, “um balanço crítico da atividade nos aldeamentos” (p.71). De ambas parece emergir a ideia de que o título é uma espécie de transfiguração metafórica de um brado das aldeias em estado de ruínosa transformação. Isso demanda esclarecimento. Como *falar* ou ato de *discorrer*, o vocábulo *discurso* é na verdade um *tropos* “do lat. *Discursu-*, ‘acto de correr de um lado para o outro, de se espalhar para diversos lados; fig., agitação, esforço (...)’”, ensina José Pedro Machado (*DELP*, II, 345), o que indica o significado comum de *transição* ou de *decurso*, tal como conhecemos atualmente, que era o que realmente vivenciavam as aldeias naquele momento. A vitalidade dessa forma como sinônimo de *decurso* é encontrável com variações por vários séculos. João de Barros, no *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, preleciona a seu filho: “no discurso da prática irás alcançando...” (1971[1540]:421). Em ordem régia de 1618, relativa às minas de S. Paulo e S. Vicente, se emprega “considerando eu que em descurso de tantos anos” (*PLMH*, II, 97) e, num alvará de 1624, “descurço de noue annos” (*op.cit.*, p. 365). Em informação escrita por volta de 1623, publicada por Serafim Leite, o jesuíta Antônio de Araújo dá conta de entrada de 30 paulistas e muitos índios: “depois de gastados alguns meses no discurso de vários sertões, foram dar ...” (1937a:104). No seu famoso voto de 1694 a favor dos índios, Vieira escreve “de tempo em tempo, no discurso do ano” (*HCJB*, VI, 535). Poucos anos depois, Antonil, preconiza, quanto a hóspedes, que “o tratamento não há de exceder o estado das pessoas que se recebem, porque no discurso do ano são muitas” (1997[1711]:94). “Discurso de tantas jornadas”, em documento de 1725 (*DI*, XLVII, 87). Portanto, é nesse sentido que deve ser lida a expressão *discurso das aldeias*.

de agosto de 1552, escreve: “Ho P^e Nobriga ordenou com o Bispo que fizesse com Diogo Álvares, por lingoa dos Indios Caramoru, aho qual tem grande credito os Indios por aver corenta ou sinquoenta annos que anda antre elles e ser velho honrado” (*MB*, I, 397-8)²⁴¹. Houve outros, como aquele “moço língua, que tinha comigo”, diz Nóbrega em carta de 10 de agosto de 1549 (2000:55), que devia ser também do clã de Diogo de Álvares²⁴². Era assim, “de alguns homens seus devotos e moços da terra, filhos de Portugueses”, segundo *Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia* (1988:357), que a Companhia se movimentava no mundo da comunicação catequética com os nativos. Ainda conforme seu autor, “foram também os ditos Padres aprendendo a língua do gentio” (*ib.*). Mas não era tão fácil ser um língua, tanto que, pelo testemunho de Nóbrega escrevendo da Capitania de São Vicente em 1553, “na Bahia não se entende agora com o gentio por falta de línguas, que não temos” (2000:191), o que induz pensar que a colaboração de Caramuru, a expensas de “ordenado d’El-Rei” (*MB*, I, 397-8), não se alongara.

O caminho então era aprender a nova língua salvífica: o “latim da terra”, assim chamada por Nóbrega (2000:275), o que ecoou no coração do padre jesuíta Jorge Rodrigues, que regia a classe de latim no Colégio da Bahia, mas passou a suspirar por aprender o tupi: “Desejos que tinha antes discípulo de gramática da terra que mestre nestoutra [latim]” (*CA*, 383)²⁴³.

A percepção da importância do tupi como instrumento catequético parecia magnetizar novos jesuítas, como aconteceu ao Irmão Scipione Comitoli, que veio na 6^a expedição, em 1561, “com grande cuidado se dá a aprender a língua e diz que se lhe dá tão bem que espera em pouco tempo falar tão bem brasil como agora italiano” (*CA*, 382). Seu entusiasmo foi tamanho que “falava tantos vocábulos e gostava tanto deles que às vezes lhe falava homem português e ele respondia brasil”, relata Leonardo do Vale (*ib.*)²⁴⁴.

²⁴¹ Quando entrou na baía de Todos os Santos em março de 1531, a frota de Martim Afonso de Sousa aí encontrou Caramuru, “homem português que havia vinte e dois anos que estava nesta terra”, assinalou Pero Lopes em seu *Diário* (1927:152-3), salientando também seu papel na obediência que os naturais prestaram a Martim Afonso e da “razão larga do que nela [terra] havia”. O famoso língua prestava, com sua habilidade e ascendência, ajuda a muitos navegadores que por aí passavam, alguns deles naufragos, “franceses, portugueses, castelhanos que por aquela costa se haviam perdido”, como declarou a Juan de Mori, um dos companheiros de Simon de Alcazaba em 1535, no registro de Oviedo, *apud* Eugênio de Castro em notas ao citado *Diário* (1927:150-2). Sobre a discussão acerca da etimologia, já fixada em *moreia* desde Gabriel Soares de Sousa, e da data de naufrágio, v. Pedro Calmon (1949: 26-27 e 42-43).

²⁴² Nóbrega em carta de 10 de abril de 1549, referindo-se a Caramuru, disse: “Este homem com um seu genro é o que mais confirma as pazes com esta gente” (*MB*, I, 112). O antigo naufrago será ainda de grande valia ao donatário da Bahia Francisco Pereira Coutinho, como se lê de trecho da carta de 28 de julho de 1546 em que Pero do Campo Tourinho fala em “Diogo Álvares o Galego, ‘lingoa que la era morador’” (*HCPB*, III, 266).

²⁴³ Não o conseguiu, ainda que tivesse estado bom tempo entre os índios: “Não fui merecedor de saber a língua dos índios, ainda que andei nas aldeias perto de dois anos com grandes desejos de a saber” (*CA*, 493).

²⁴⁴ Apesar disso, Comitoli mais tarde irá abandonar a Companhia.

Era um sinal ostensivo de que esse era o *latim* a ser consumido no aprendizado, ao contrário de outros jesuítas, que preferiam denominá-lo de *grego da terra*: “Além disto, ordenou em casa que houvesse cada dia uma hora de lição da língua brasílica, que cá chamamos grego”, escreve Ruy Pereira em carta da Bahia de 1560 (CA, 296)²⁴⁵. Esse relato, tomado por Edelweiss (1969:43) e Aryon Rodrigues (1998:67) como referência a uma similaridade composicional da língua tupi com a da língua grega, trata de mera alusão ao fato de que o grego, se perdia em importância catedrática em Portugal²⁴⁶ para o latim, seria *a fortiori* preterido no Novo Mundo²⁴⁷. O melhor cotejo de que essa língua tivesse uma fertilidade composicional como o grego é dado na verdade por aquele citado *truchement*, que “entendoit parfaitement le langage des gens du pays” e “mesme en la langue Grecque, de laquelle cette nation des Tououpinambaults a quelques mots”, narra Léry sobre um deles (1994[1580]:479)²⁴⁸.

Nem Anchieta estava em condições de fazer esse tipo de contrastividade, ao contrário do que se dava em relação ao latim, pois não detinha refinado conhecimento da língua helênica²⁴⁹. Alerta Américo Ramalho que, “aluno distinto do Colégio das Artes de Coimbra, [é provável que] não tivesse deixado a escola sem umas tinturas de Grego Antigo” (1988:181). Essas “tinturas” devem ter vindo pela gramática grega de Clenardo, publicada em 1530, que, nas palavras do Frei Fortunato de S. Boaventura, reproduzidas por Eduardo

²⁴⁵ V. alusão a esse trecho em Gladstone Chaves de Melo (1946:33) e Celso Cunha (1985:75).

²⁴⁶ Nem o grego nem o hebraico alcançavam a importância do latim na formação do Colégio das Artes. O hebraico entrou mais tarde que o latim e o grego no ensino em Portugal, adverte Manuel Rodrigues (1973:3 e 12). Ao tempo em que Anchieta entrou para o Colégio das Artes, em 1548, já era aí professor de hebraico Eusebius Imorenius ou “Eusebius Imorenius”, o Mestre Eusébio, um judeu italiano convertido ao Cristianismo, ainda segundo Manoel Rodrigues (*op.cit.*, p.8). Também foi nomeado em 1550 Domingos Luís (p. 11). V. Navarro (2000:386 e 394). Tudo indica que José de Anchieta tenha sido na verdade aluno de grego do escocês Jorge Buchanan, que Pinho (2006:316) supõe com boa dose de certeza ter sido o encarregado dessa cadeira no Colégio das Artes depois de ser perseguido pela Inquisição e dele afastar-se definitivamente em 1551, ano em que Anchieta passa à Companhia. Sobre Buchanan, v. Joaquim de Carvalho (1948:43), Cerejeira (1949:16-17-18), Américo da Costa Ramalho (1988:67, 1993:25, 1998:176 e144) e Veríssimo Serrão (1994:438). Ainda quanto ao grego, salienta Américo Ramalho que era “uma catedrilha não obrigatória e menos rendosa que a de Gramática Latina. Em Coimbra, nos meados do séc. XVI, as duas primeiras classes de Latinitude eram pagas a 100 000 reis por ano e o Grego a 50 000” (1988:59). Segundo Manuel Rodrigues, Mestre Eusébio foi nomeado lente da Universidade de Coimbra e do Colégio das Artes com salário de 60 000 (*op.cit.*, p. 10), o que mostra realmente que esse ensino estava abaixo do grau de importância do latim, apesar da escassez de professores.

²⁴⁷ Não tem sentido a interpretação de vínculo da expressão com a língua do Cristianismo apostólico, como quer Charlotte Castelnau-L’Estoile, citada por Cristina Pompa (2003:87), que a propósito discorda.

²⁴⁸ É a ele que Aryon Rodrigues parece se referir como o “erudito intérprete” de Léry (1998:69). Tb. (2009:48).

²⁴⁹ Ao contrário do que se dava do lado francês, pois além daquele turgimão normando, havia Villegagnon, “homem assim nas letras gregas e latinas como em virtude assinalado”, diz o jesuíta Liêtard (*HCJB*, I, 132), e, sobretudo, Jean Cointa, Senhor de Bolés, que José de Anchieta reconheceu como sendo “enseñado en las artes liberales, griego y hebraico” (*MB*, III, 264), repetindo na *Informação do Brasil...*: “douto nas letras latinas, gregas, hebraicas e mui lido nas escrituras sagradas” (1988:320). Pero Rodrigues (1955[1609]:40), Frei Vicente do Salvador (1982[1625]:167) e Simão de Vasconcelos (1977[1663], II, 42) reproduziram essa informação. Bolés encarnava então a *meta optata* do humanista dos Quinhentos como *homo trilingus*, que é definido como “possuidor da linguagem trifária – e esta identificava-se com o latim, o grego e o hebraico”, Carvalhão Buescu (1983:23).

Navarro, “teve grande voga entre nós, dando-se por ela no Colégio das Artes, tornando-se, por assim dizer, a gramática ‘oficial’ para estudo do grego durante séculos” (2000:388-9)²⁵⁰. Sem conhecimento suficiente, mas avesso a excessos retóricos nos domínios linguísticos, o jesuíta preferiu não fazer nenhum contraste entre grego e tupi, para não cair em categorismo nessa comparação²⁵¹.

Quem na verdade disse dos Tupis que “su lingua es delicada, copiosa y elegante [e] tienen (*sic*) muchas composiciones y sincopas mas que los griegos” foi o Padre Fernão Cardim, em 1583, na *Enformacion de la provincia del Brasil para nuestro padre* (1963:163), obra que durante muito tempo esteve atribuída equivocadamente a José de Anchieta²⁵². Mas, Cardim, apesar de algum conhecimento de grego²⁵³, não sabia tupi, pois em outra narrativa epistolar da mesma época diz que confessava por intérprete (1980[1625]:151)²⁵⁴. O que, em Anchieta²⁵⁵, chega mais próximo dessa avaliação diz respeito à propriedade composicional do

²⁵⁰ Assunção e Fonseca também dizem não ser surpreendente que “o modelo gramatical do estudante José de Anchieta fosse o elenco de compêndios dos Pastrana, Nebrija, Despautério, Estêvão Cavaleiro e, sobretudo para o grego e hebraico, Nicolau Clenardo, para só citar alguns de entre os maiores que ocuparam o espaço escolar português da primeira metade de Quinhentos” (2005:162).

²⁵¹ Luís Figueira em sua *Arte* furtou-se a essa comparação, tendo apenas duas vezes se referido *per transenam* ao idioma helênico (1880[1687]:98 e 100).

²⁵² V. *HCJB*, VIII, 250. Tb.: Mauro (1963:128), Viotti (1980[1965]:233), Holanda em prefácio a Goulart (1975:XIII) e Magalhães e Paraíso (2009:212-213). Ainda reproduzida como tal na edição Itatiaia-Edusp de 1988, responsável por induzir a erro, entre outros, Aryon Rodrigues (1988:67) e Carlota Rosa (1992:92), além do historiador Veríssimo Serrão (1965, I, 157).

²⁵³ Ana Maria de Azevedo, na Introdução à edição que fez do *Tratado*, diz que Cardim “fez estudos em Artes e Teologia, no Colégio de Évora” (2009:12) e que, após a primeira fase do noviciado, “continuou os seus estudos, que compreendiam cursos de latim, com desenvolvimento de conhecimentos em gramática, humanidades e retórica, grego, filosofia e teologia” (p. 14). À falta de qualquer informação biográfica de específica condição de helenista, é preferível acreditar que tenha aprendido apenas rudimentos.

²⁵⁴ Exagera, portanto, Ana Maria Azevedo, na edição que organizou do *Tratado...*, de Cardim, ao dizer que o jesuíta “mostra também conhecimento das línguas ameríndias, sobretudo do Tupi-Guarani” (2009:16). Extraiu essa conclusão só porque “ao longo de seus textos inclui muitas vezes vocábulos e até mesmo frases nesse idioma” (*ib.*). Em 1598, no item “capacidade em brasílico” não se faz qualquer registro, conforme a organização desse Catálogo feita por Castelnau-L’Estoile na Tabela 3 do apêndice de sua obra (2006[2000]). No de 1600, aparece como professo de 4 votos e apenas como “pregador e confessor” (*HCJB*, I, 212). Na qualificação de outro professo de 4 votos, o padre João Pereira, que foi dos meninos órfãos, escreve-se que é “superior, língua, pregador e confessor” (*ib.*), e no de 1598 com nível “muito bem” (*ib.*), o que reforça a suposição de que Cardim não aprendeu a língua tupi com mestria no decorrer do tempo, muito menos com menos de 1 ano de Brasil, quando se fixou em tarefas até certo ponto institucionalmente organizativas. Vale a comparação com Jean de Léry, que, com dez meses no Novo Mundo, apresenta um valioso Colóquio, a respeito do qual Aryon Rodrigues sugere “que tenham sido vários os que compilaram essas conversas, reduzindo-as à escrita (...) Léry pode ter dado alguma contribuição ou nenhuma” (2009:49). Castelnau-L’Estoile, com razão, duvida do caráter exclusivamente pessoal das observações etnográficas de Cardim, inclusive no que toca à descrição de línguas tupis e jês (2006[2000]:409-410). O anonimato em que ficaram algumas de suas obras durante tanto tempo seria, ainda segundo ela, uma forma de indiciar a contribuição de outros informantes.

²⁵⁵ Eduardo Navarro, a seu turno afirma que “em suas cartas, Anchieta afirma ‘ter a língua brasílica da costa as perfeições da língua grega’” (1999:113). Nunca houve igualmente essa afirmação do jesuíta nascido nas Canárias, que é dada na verdade por Simão de Vasconcellos na *Crônica...* e ainda assim da seguinte forma: “por estes [louvores de Anchieta à língua] julgam muitos que tem a perfeição da língua grega” (1977[1663], I: 95). Na mesma linha, Carvalhão Buescu atribui a Júlio Platzmann, o editor alemão que publicou a *Arte* em 1874, a assertiva de que “não dão vantagem nisto as mais polidas Artes dos Gregos e dos Latinos” (1983:73). A leitura

tupi, ao cuidar da “composição dos nomes” na *Arte* (1946[1595]:9 e 10 v), bem como sua copiosidade, inclusive taxonômica, como se lê da carta escrita em latim a 31 de maio de 1560, em que diz que “na língua brasílica é muito usado dar nomes diversos a espécies diversas” (*MB*, III, 226: “*brasilico sermone valde usitatum est, diversis enim speciebus diversa indita sunt nomina*”), sendo de causar admiração tanta cópia e variedade de palavras (“*ut mirari iure possis tantam sermonis copiam et varietatem*”).

Essa copiosidade foi reproduzida ou afirmada por conhecimento próprio por muitos cronistas: Gabriel Soares de Sousa é muito elegante ao perspectivar a língua na boca de índias e índios: “São muito compendiosas na forma da linguagem, e muito copiosos no seu orar” (2000[1587]:262)²⁵⁶; “linguagem mui compendioso, e de alguns vocábulos mais abundante que o nosso português”, escreveu por sua vez Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:77). Outro franciscano, Jaboatão, assinalou que era “seu idioma mui amplo e capaz para se lhe formarem nele elegantes e bem fundados discursos, com vários preâmbulos e retóricas figuras” (1980[1761]: 153)²⁵⁷.

Antes de começar esse conhecimento mais aprofundado no tupi, pela indisponibilidade de línguas, idealizou Nóbrega a tradução das orações e outros textos, o que requeria particular conhecimento: “Trabalhei por tirar em sua língua as orações e algumas práticas de N. Senhor, e não posso achar língua que mo saiba dizer” porque Diogo Álvares “anda mui ocupado em o que o Governador lhe manda e não está aqui”, escreve Nóbrega (*MB*, I, 112). Era discutível que Caramuru tivesse essa qualificação. De qualquer forma, por informação, terminaram por chegar a um língua de Porto Seguro. Eis como Navarro o descreve em carta de agosto de 1551: “hallé un hombre de buenas partes, antigo en la tierra, y tenía don de escribir la lengua de los indios, que fué para mi grande consolación” (*MB*, I,

atenta dos *Prolegomena* na edição de Platzmann (1874:VIII) revela que o editor expressamente atribui essa consideração a Simão de Vasconcelos, que efetivamente a formulou (1977[1663], I: 95).

²⁵⁶ Tb. o jesuíta Francisco Soares em *De algumas coisas mais notáveis...* (*RIHGB*, XCIV, 388).

²⁵⁷ Embora João Francisco Marques (1996:332) diga, sem indicação de fonte, que Frei Vicente soubesse tupi, o chavão ideológico já focalizado denuncia que ele estava longe de ser considerado língua, pois os conhecimentos etnográficos enfeixados neste jamais autorizariam aquele tipo de formulação. Em muito menor grau estavam Jaboatão e Gândavo. Ajuda a firmar essa hipótese de não serem línguas todos esses autores a mesma apreciação feita pelo jesuíta Simão Travassos no *Sumário das Armadas* (*RIHGB*, XXXVI, 1ª parte, 11), obra que esteve atribuída a Cristóvão Gouveia, mas feita na verdade quando de sua Visita (*HCJB*, VIII, 311). Travassos, que veio na expedição de 1577 (*HCJB*, I, 206), e que tinha quase 7 anos quando da elaboração do *Sumário*, não constará como língua nem mais adiante, pelo que se lê do Catálogo de 1598, *apud* Castelnau-L’Estoile (2006[2000], Tabela 4), e do de 1600 (*HCJB*, I, 214). Quanto a Gabriel Soares de Sousa, sua acuidade etnográfica ficou ensombrada pelo utilitarismo escravista, que via na arregimentação forçada dos índios a oportunidade de cristianizá-los, embora não pelo modelo jesuítico. Era fácil despejar na língua todo o etnocentrismo linguístico e *civilizatório* de que estavam possuídos esses cronistas, cujas apreciações rigorosamente coincidentes podem ser explicadas pela circularidade de informações de que fala Pompa (2003:43), o que só não serve para explicar que o filólogo Gladstone Chaves de Melo, no capítulo “a influência tupi” de sua prestigiada obra, tenha dito que o tupi “era pobre, simples...” (1946:41).

279). Em seguida, relata a forma de execução da empreitada: “lo más del tiempo gastava en dar sermones del testamento viejo y nuevo, mandamientos, pecados mortales y obras de misericordia, con los artículos de la fe, para me tornar en la lengua” (*ib.*). Essa notícia dada por Navarro torna indisputável o fato de que esse língua já tivesse desenvolvido um método de escrita da língua tupi e elaborado textos para uso próprio²⁵⁸.

Não era só esse língua que havia em Porto Seguro, pois Antônio Pires, em carta de 02 agosto de 1551, escreveu: “E logo ordenou [Nóbrega] que o padre Navarro fosse ao Porto Seguro a trasladar as orações e sermões em língua da terra com alguns intérpretes que para isso havia mui bons” (*CA*, 80). Mas aquele que pareceu mais apto a Navarro foi esse. Não se sabe com exatidão quem tenha sido, como tantos outros apenas referidos pela sua qualificação de intérprete. Capistrano de Abreu, em carta ao historiador português João Lúcio de Azevedo, diz que foi Francisco Bruza de Espinosa quem auxiliou Navarro “na tradução das orações para a língua-geral” (1977:46)²⁵⁹.

As frequentes expedições que saíam daquela região ditaram o interesse no aprendizado, correndo à conta de ilustração particular a composição de um suporte gráfico para a língua nativa. Do que se sabe de Espinosa, integrou a expedição exploratória de minério ainda ao tempo de Tomé de Sousa, sendo a ela que se reporta Nóbrega quando escreve em 14 de setembro de 1551: “O Governador Thomé de Sousa me pediu um padre para ir com certa gente que V.A. manda a descobrir ouro” (*MB*, I, 294)²⁶⁰. Milita em favor disso o fato de integrar Navarro tal expedição, que só foi empreendida dois anos depois, já sob Duarte da Costa, como relatou Mem de Sá em carta de 1560, reproduzida em Capistrano de Abreu, endereçada a Vasco Rodrigues de Caldas. Nela fica clara a qualificação inigualável de Espinosa: “Nenhuma daquelas pessoas, que naquele tempo moravam nestas partes e Capitania do Brasil, podiam fazer melhor este negócio que Francisco de Espinhoza

²⁵⁸ Portanto, ao contrário do que pensa Maria Cândida Drumond Mendes de Barros, nem era somente um “alfabetizado” esse colono nem seus escritos se deram “sempre por solicitação dos jesuítas” (1995:8-9). Antes disso, a Autora já se equivocara em dizer que “em 1551, o jesuíta Azpicuelta foi enviado à Bahia, em busca de um ‘língua’ português que levava vantagens sobre os demais por ser alfabetizado” (1986:73). Na verdade, não foi em 1551, mas em 1549, que Navarro saiu da Bahia (=Salvador) a Porto Seguro para contactar esse língua que, na verdade, a tomar como correta a identificação feita por Capistrano de Abreu, não era português.

²⁵⁹ Em carta-resposta a Urbino Vianna (1935), que a reproduz, o historiador cearense, falando do castelhano Francisco Bruza de Espinosa, reafirmou que “deve ser ele o mesmo morador de Porto Seguro que auxiliou Navarro na tradução das rezas para a língua geral” (p. 207).

²⁶⁰ V. Vianna (1935:21). A essa expedição, ou ao projeto dela, ainda ao tempo de Tomé de Sousa, provavelmente se refere Duarte de Lemos em carta a D. João III, escrita de 14 de julho de 1550: “Deve V. Alteza de mandar homens que conheçam a terra donde está o ouro porque por nenhuma terra destas partes podem melhor ir a ele que por esta de Porto Seguro” (*HCPB*, III, 267).

Castelhano, por ser grande língua, e homem de bem e de verdade e de bons espíritos” (1963:329)²⁶¹.

A essa expedição também se referiu o jesuíta Blásquez, em carta escrita de Porto Seguro a 8 de maio de 1554: “... el Padre Navarro emtrava por el sertám a descubrir tierra con doze hombres” (*MB*, II, 57). Na sequência diz: “... el Padre Navarro, el qual hizo su viaje de ay a un mes”²⁶². Espinosa era reputado com grande ascendência moral sobre os índios, além de ser tido como grande língua, conforme se refere novamente Blásquez, já agora em carta escrita da Bahia a 10 de junho de 1557: “Determinou-sse o Governador de pôr a mão em este negocio donde tanta honrra resultava ao Senhor, e así mandou hum grande lingua que se chama Espinhoso²⁶³, homem que entre elles tem grande autoridade” (*MB*, II, 382)²⁶⁴.

João de Azpilcueta Navarro escreveu a carta a respeito do seu encontro com Espinosa em março de 1550, reportando-se a fatos acontecidos no ano de chegada da 1ª expedição inaciana ao Brasil, 1549²⁶⁵. Nesta data, Espinosa tinha entre 29 e 30 anos, pois em 1546 depusera no processo aberto contra Pero de Campo Tourinho, donatário de Porto Seguro, aprisionado pelo povo por desabridas blasfêmias contra santos e autoridades da Igreja Católica, com a seguinte qualificação: “Francisco Brusa de Espinosa, de 26 anos²⁶⁶, castelhano” (*HCPB*, III, 204).

²⁶¹ A proeminência de Espinosa resulta clara desse trecho, mesmo considerando que na expedição, como escreve Anchieta em julho de 1554, havia “doze hombres (...) grandes lenguas” (*MB*, II, 79).

²⁶² Serafim Leite, em nota: “Donde se infere que a partida do P. Navarro ‘de ay a un mes’ deve ter sido na terceira semana de dezembro de 1553”. A carta de Navarro, de 24 de junho de 1555, confirma essa data e diz que entraram por “tierra adentro trezientas y cinquenta leguas, siempre por caminos poco descubiertos” (*MB*, II, 245). A data de partida dada por Anchieta (*MB*, II, 79) é tida por incorreta: Serafim Leite em nota e Viotti (*CCAP*, 56). O roteiro dessa jornada foi alvo de muitas especulações: v. Orville Derby (*RIHGB*, LXXII (2), 21-35), Pedro Calmon (1929:35-37) e Urbino Vianna (1935:15-16 e 127-129) a esse respeito. Vale notar que o topônimo Espinosa, que nomeia cidade do norte de Minas Gerais, na divisa com a Bahia, origina-se desse sobrenome, em homenagem ao suposto percurso do grande língua.

²⁶³ Em nota, Serafim Leite afirma: “Francisco Brusa de Espinhosa, que fora com Navarro à expedição do sertão de Porto Seguro, ‘grande língua’”. Tb.: *HCJB*, II, p. 281. V. Capistrano de Abreu no estudo intitulado *Os primeiros descobridores de minas*, inserto na edição de *Capítulos...*, (1963[1907]:313 e 315).

²⁶⁴ Há na coletânea *Documentos Históricos* um mandado, datado de 8 de março de 1553, do Provedor-Mor ao feitor da Capitania de Porto Seguro para que “desse ao Espinoza e megero castelhano, na dita Capitania morador, todo o resgate que houvesse mister para ir pelo sertão a descobrir por mandado do Governador Tomé de Sousa” (1929:305). Capistrano de Abreu apõe interrogação nesse trecho (1963:314), dando o vocábulo “megero” sem a separação do “e”, reproduzindo, segundo viu no original, como “emegero”. O “e” é certamente aditivo conjuncional, adligado ao nome apenas pela peculiar *scriptio continua* colonial. Restaria saber, o que é questão aberta, o significado de “megero”. Talvez por má leitura do trecho por parte de Urbino Vianna tenha Capistrano de Abreu em carta-resposta, reproduzida por aquele (1935), questionado: “Por que chama Espinhosa de egresso? A palavra tem sentido muito restrito e aplica-se a quem retirou-se de um convento. Não me consta que ele tenha entrado em alguma ordem” (p. 307). Viana certamente retirou o vocábulo de Pedro Calmon, que se apoiou em Brás do Amaral para escrever: “... egresso do Peru” (1929:35), no que foi reproduzido por Carvalho Franco (1989[1940]:148).

²⁶⁵ *MB*, I, 277, nota 1, e 282, nota 14.

²⁶⁶ Portanto, Espinosa não era dos degredados deixados por Pedro Álvares Cabral, como imaginou Varnhagen, citado em nótula à carta da Bahia escrita por Azpilcueta em 1550 (*CA*, 80), além de Cortesão, que entende que a expressão “antigo na terra” é “por certo para o distinguir do comum dos moradores mais recentes, chegados em

Essas traduções ensinadas por Espinosa foram de grande utilidade nas primícias catequéticas, pois ardiavam em interesse os índios quando veiculadas em sua própria língua: “Ensinava o Padre Provincial a doutrina e diálogo em língua brasílica, (...), pela novidade da coisa ficavam [os índios] muito maravilhados vendo em sua língua louvar e glorificar em Deus, coisa para eles até então desusada e desconhecida”, escreve Blázquez da Bahia em 1561 (CA, 346)²⁶⁷. É provável que seja ainda a elas que, em 1568, o padre visitador Inácio de Azevedo se refira como estatuto mínimo: “em todas as partes, aprendão a lingoa da terra ou ao menos saibam a doutrina e orações e usem insiná-la aos Índios” (MB, IV, 487).

Tais traduções constituíram um esforço individual notável de alguém que, de fora da Companhia e que dela não mereceu um registro nominal, atinou para a complexidade da língua e tentou reduzi-la a um suporte gráfico. Ainda assim, não se sentiu atraído pela obra missionária e permaneceu até o fim como sertanista imbuído do sonho de riqueza²⁶⁸.

1535, com o primeiro donatário” (1955:42). Chama-o por isso de “pré-gramático, pré-Anchieta” (p. 43). “Antigo” não mostra ter esse significado no contexto. Basta cotejar o seguinte trecho de Anchieta: “Aqui [em São Vicente] se receberam logo à Companhia o irmão Pedro Correa e o irmão Manuel de Chaves, homens antigos na terra e línguas” (1988:323). Como informa Serafim Leite, Chaves, nascido na Vila Moreira, diocese do Porto, foi recebido na Companhia em 1550, com 26 anos (HCPB, I, 209). “Antigo”, portanto, nem significa “velho” nem tempo superior ao que ficara Espinosa. Outro exemplo tem-se em Henrique Montes, que nasceu em 1499, como lembra Medina (1908c:261), e que foi por este mesmo historiador chamado de antigo (*op.cit.*, 153), reportando-se com isso ao tempo de mais de 10 anos de permanência no sul do Brasil após o naufrágio. Na carta que escreve a seu embaixador em Portugal, a Rainha de Espanha refere-se a “Enrique Montes, que vino del Río de Solís, que había muchos años que estaba en aquella tierra”, *apud* Medina (1908c:185). Assim, a expressão “homem antigo” pode bem se referir a Francisco Bruza de Espinosa, como pensou Capistrano. O língua castelhano deve realmente ter vindo inicialmente para Ilhéus, em 1935, junto com seu donatário, Jorge de Figueiredo, que era tido como “protector dos castelhanos” (HCPB, III, 336). Ao lado dele figurou no processo de Pero do Campo Tourinho um “Bartolomeu Doram, castelhano” (HCPB, III, 283). O próprio lugar-tenente de Figueiredo era um castelhano, Francisco Romero (HCPB, III, 206 e 246). Dele disse Gabriel Soares de Sousa: “castelhano muito esforçado, experimentado e prudente” (2000[1587]:40). Pode Espinosa ter vindo também em companhia de Filipe Guillén, castelhano que chegou em 1538, como diz este em carta a D. João III (HCPB, III, 360). Por ela, datada de 20 de julho de 1550, fica-se sabendo o porquê da opção por esta Capitania: “o primeiro ano que a esta Bahia cheguei me disseram que por Porto Seguro entravam pela terra a dentro e andavam lá cinco e seis meses, pela qual razão me fui a Porto Seguro e tirei um instrumento, que mandei a V.A., desejando seu favor para buscar e dar maneira como fossem descobrir as minas de ouro...” (HCPB, III, 359). Não muito tempo depois, como dito, se planejava essa entrada pelo sertão com Navarro e Espinosa. Na sequência, diz que deu conhecimento a Tomé de Sousa, que “esteve determinado para mandar a descobrir, porque é necessário para isso um homem de muito siso e cuidado e que saiba tomar a altura e fazer roteiro da ida e vinda, e olhar a disposição da terra” (p. 359-360). Mas de si mesmo diz: “não me atrevo a ir descobrir, porque homem tão velho como eu...” (p. 360).

²⁶⁷ Mas não chegaram a todos os recantos ao mesmo tempo, pois do Espírito Santo Antônio Sá pedia em 1559: “Se lá tiverem alguma maneira de ensinarem na língua brasílica, mandem-no-la” (CA, 247). V. Valente (1967:95).

²⁶⁸ Pedro Calmon assegura que Espinosa “ainda em 1557 vivia na Bahia” (1929:37). De fato, no auto de posse da sesmaria dada a Álvaro da Costa, filho de Duarte da Costa, lavrado em 28 de janeiro de 1557, Espinosa figura como testemunha ao lado do explorador e sertanista Vasco Rodrigues de Caldas, dados ambos como residentes em Salvador (DHA, I, 188). Não há, no entanto, nenhum sinal de que o grande língua tenha deixado escritos em tupi.

3.3 AS MÚLTIPLAS PERSPECTIVAS DE DOMÍNIO TUPI ENTRE OS INACIANOS

O efeito mais direto do “perigo francês” na colonização linguística portuguesa veio com a formulação antecipada da *Arte* de Anchieta, obrigado a acelerar seu processo de amadurecimento gramatificante. Se o temor aos franceses já vinha desde “as viagens dos intrépidos navegadores da Normandia e Bretanha aos portos do Brasil (...) em 1503-1504”, conforme anotam Malheiro Dias e Baião (*HCPB*, III, 60)²⁶⁹, a chegada de Villegagnon a Búzios em 31 de outubro de 1555, que foi antecedida de visita secreta em 1554²⁷⁰, com o projeto objetivo de instalação da França Antártica, passava a ser decisiva²⁷¹, pois até então a perspectiva linguística dos franceses estava entregue aos *truchements* como mediadores do

²⁶⁹ E nunca deixaram de estar presentes, valendo notar que Martim Afonso de Sousa, ao fazer relação de sua vida, escreveu: “... e fiquei servindo assim na Corte até a era de vinte e nove, que por El-Rei ter nova que no Brasil havia muitos franceses, me mandou lá em uma armada” (*HCPB*, III, 99).

²⁷⁰ Vasco Mariz em nota às *Cartas* de Villegagnon (2009:51).

²⁷¹ Veríssimo Serrão preferiu acreditar que, especificamente quanto à chegada de Villegagnon para fundar a França Antártica, não foi devidamente tida em conta pelas autoridades coloniais portuguesas (1965, I, 62). Os fatos não o ajudam, pois em 1553 uma carta jesuítica diz “... venimos al Rio de Henero, donde el Governador quiere hazer una poblacion de portugueses” (*MB*, I, 428). De qualquer forma, positivamente sua tese não se aplica aos jesuítas, que perceberam muito cedo o perigo, bem informados do que se passava na Guanabara. Não deve ter sido por outra razão que Nóbrega tomou a iniciativa de propor a fundação do Rio de Janeiro, como menciona o mesmo Veríssimo Serrão (p. 67). É de se ter em mente o seguinte: amigos dos portugueses, ainda que inventados como tais, em alguns momentos, eram os Maracajás, inimigos encarniçados dos Tamoios, aliados a seu turno dos franceses. Léry escreve que os Tamoios têm por “capitiaux ennemis (...) tant ceux qu’ils nomment *Margajas* que les Portugais qu’ils appellent *Peros* leurs alliez” (1994[1580]:335). Staden, quando prisioneiro, visitou um Maracajá cativo, deu-lhe atenção dirigindo-lhe a palavra, “pois os maracajás eram amigos dos portugueses” (1988[1557]:112). Em carta de abril de 1555, Luís da Grã já noticiava a chegada ao Espírito Santo de “um principal que chamam Maracajá-Guaçu, que quer dizer *gato grande*, que é muito conhecido dos cristãos” (*MB*, II, 226). Esses é que devem ter noticiado as movimentações dos franceses inclusive quanto à chegada de Villegagnon, tendo tomado conhecimento a partir do que certamente gargantearam seus encarniçados inimigos, os Tamoios, que não sopitaram essa euforia quando do desembarque, como narra o piloto Nicolas Barré, em sua primeira carta, de fevereiro de 1556, publicada por Gaffarel: “nous signifiant en leur langage que nous estionns les bien venus, nous offrant de leurs bien, et faisantz les feux de ioie, dont nous estions venus pour les deffendre contre les Portugois et autres ennemis mortels et capitaulx” (1878:379). O língua Pero Correia pode ter sido um ponto dessa articulação, pois estivera no Rio de Janeiro antes da chegada de Villegagnon, como narra Nóbrega em 10 de março de 1553. Para safar-se de índios tupinambás que aí o quiseram matar, Correa “se hizo hijo de una destas índias” (*MB*, I, 429). Nessa mesma carta se relata que, uma vez no Rio de Janeiro, “non salió la gente en tierra porque los Indios estan mal con los blancos” (p. 428). Eram os Tamoios. Na sequência, diz que “después fueron los Padres por el Río arriba a unas aldeas de unos indios que son amigos de los blancos, adonde les prediqué en su lengua” (p. 429). Era a tribo de Maracajáguacú, localizada na ilha que depois se chamará do Governador. O principal índio obteve aí o primeiro contato com a catequese, manifestando o desejo de se tornar cristão, como anota Serafim Leite (*ib.*). Havia, portanto, intercuro de informações entre jesuítas e Maracajás sobre o que se passava na baía de Guanabara. Liga-se, portanto, a essas informações o apressamento na elaboração da *Arte*.

comércio com os Tamoios. Agora, teria também um cariz de colonização letrada²⁷². Anchieta não refreia então o impulso de clamar aos céus: “Socorra al Señor a sus ovejas” (*MB*, III, 268).

Este jesuíta tivera até então pouco tempo disponível, a braços, quase como um *factotum*, com múltiplas tarefas. Em carta autógrafa de 20 de março de 1555²⁷³, diz claramente: “para mim tenho entendido quase todo o modo dela” (*MB*, II, 161), palavras antecedidas de certa limitação ao dizer que “é muito pouco²⁷⁴ para o que soubera se me não ocuparam²⁷⁵ em ensinar gramática” (p. 160). Seu segundo biógrafo, Pero Rodrigues, que lhe alcançou vivo, escreveu que o famoso jesuíta se pôs “a compor a arte dela em espaço brevíssimo de seis meses” (1955[1609]:34)²⁷⁶.

A França Antártica, então, modificou o ritmo do projeto. Naquele mesmo ano de 1555 ou, no mais tardar, no início de 1556, a *Arte* estaria pronta, apressando-se Nóbrega em levá-la em seguida, provavelmente em cópia, para a Bahia, informa Blázquez em carta daí

²⁷² Uma nota distintiva nesse plano de colonização eram os livros, um destacado traço da linha protestante. Nóbrega fala dos “livros que acharam muitos” (2000:368). Anchieta dá conta também, na desarticulação do Forte Coligny, da “grande muchedumbre de libros heréticos” (*MB*, III, 268; tb., p. 244). No seu depoimento que integra a *Primeira Visitação*, prestado a 17 de janeiro de 1592 perante o Visitador do Santo Ofício, Pero de Vila Nova, criado de Jean Cointa, Senhor de Bolés, contou que os luteranos, “sendo mais e mais poderosos que os católicos, começaram a espalhar seus livros luteranos e semear sua doutrina luterana, fazendo escolas públicas de sua seita luterana” (1935:92). Na carta que escreve a 6 de março de 1560, o jesuíta francês Liétard diz que Villegagnon, que convidara a empresa inaciana para acompanhá-lo na conquista americana, prometeu que “faria de tudo com el-Rei que nos desse todo o necessário, assim de livros como de mantimentos” (*HCJB*, I, 132). Contraste evidente com a ação inaciana no Brasil, que se dirigia aos índios, estando convencido Nóbrega, como deixa à mostra em carta da Bahia escrita a 10 de abril de 1549, logo à sua chegada, que “cá não são necessárias as letras mais que para entre os cristãos nossos, porém virtude e zelo da honra de Nosso Senhor” (2000:23), voltando a salientar em agosto do mesmo ano: “Cá poucas letras bastam” (2000:54), encontrando coró em João de Azpilcueta Navarro que, em 1550, escreve que “as letras são o menos necessário” (*CA*, 79). Havia pobreza a esse respeito entre os jesuítas no Brasil, apesar da notícia de literatura “em romance” (*HCJB*, II, 390), que não devia existir por toda a São Vicente até março de 1553, como dá a entender Pero Correa, em carta escrita nesta data, ao dizer que “fáltanme libros en language para estudar” (*MB*, I, 440). A literatura latina levava vantagem nesse particular, mesmo assim não eram muitos esses livros porque em dezembro de 1554, Grã, escrevendo da Bahia, diz que “acá no ay libros de latín” (*MB*, II, 147). A biblioteca do Padre Braz Lourenço, na Confraria de Jesus no Espírito Santo, consistia em apenas um livro, o *Vita Christi* (*MB*, II, 45). Portanto, é sem fundamento a afirmação do historiador espanhol Romo de que “livros latinos, de natureza ascética ou doutrinal, houve-os suficientes, desde o começo, nas casas da Companhia” (2005:503), pois somente Anchieta parecia ter tido maior interesse por eles, apesar de o biógrafo castelhano dizer que “a sua pregação mais cheirava à muita oração, contemplação e mui íntima comunicação com Deus, que a muito estudo por livros” (1934[1598]:21), uma vez que além da Bíblia ilustrada, levava consigo outros livros em sua retenção em Iperoig (*MB*, IV, 141, 169 e 176).

²⁷³ E não de 1554, como foi publicada em *Cartas, informações...* (1988:74).

²⁷⁴ Maria Carlota Rosa vê nesse trecho o desmentido na facilidade de aprendizado (1995:276). Todavia, a par da modéstia de Anchieta, o trecho deve ser lido como referência à aptidão para gramatificar a língua, o que é bem diferente de sabê-la. Sobre seu aprendizado, tem-se a informação seguinte de Pero Rodrigues.

²⁷⁵ O mesmo trecho em Simão de Vasconcelos, que é posto em cotejo na *Monumenta Brasiliae*, está assim redigido: “se me não ocupara em ler gramática”. O “ocuparam” na carta autógrafa denuncia que Anchieta preferia absorver-se mais no estudo do tupi, mas teve que se submeter a essa incumbência do tradicional ensino do latim por exigência externa.

²⁷⁶ O domínio da língua veio também com o domínio de sua estrutura e da capacidade de fazer descrição gramatical, pois o cronista inaciano escreveu que “dentro de seis meses saiu tão destro na linguagem brasileira que era o melhor intérprete do Padre Provincial Manoel da Nóbrega (...) e logo compôs a Arte” (1647, II, 280).

escrita a 4 de agosto de 1556: “Los niños y hermanos de casa andan todos con gran fervor de saber la lengua, y paréceme que presto la sabrán, assí por el dezejo con que a ella se aplican, como porque para aprenderla tienen una Arte²⁷⁷ que truxo el P^c. Provincial [Nóbrega]” (MB, II, 301)²⁷⁸. Quando dessa informação, a *Arte* já se encontrava na Bahia havia meses, levando-se em conta que a carta é posterior ao fato noticiado, escrita em 4 de agosto de 1556, e também o tempo decorrido, desde a saída de Piratininga, ou mesmo São Vicente, até chegar à Bahia, dependente de disponibilidade de navios e ventos sazonais²⁷⁹.

Essa gramatificação²⁸⁰ foi pensada como capaz de acelerar o processo de constituição *interna corporis* de línguas, agora sob o medo dos planos de Villegagnon, grafado “Villagalhão” por Nóbrega, que mais tarde registrará que o francês já “se intitulara Rey do Brasil” (2000:368), tendo se disposto a “ir confederar com o Turco” (p.369). O bloqueio religioso a ser oposto a estes franceses que “seguiam as heresias da Alemanha, principalmente as de Calvino (...) e vinham a esta terra a semear estas heresias pelo gentio”,

²⁷⁷ A razão da denominação, ao contrário do que pensa Batista quanto a ser “corrente na época para obras que deveriam seguir critérios como brevidade” (2005:123 e 126), é dada por Telmo Verdelho: “constitui uma designação metonímica dos manuais de estudo das *artes liberales*, especialmente da gramática e da retórica. *Arte*, do latim ARTEM, corresponde à forma grega TECHNÉ que aparece no título da primeira de todas as gramáticas ocidentais, (...) tanto a forma *Ars* como a forma *Institutio* aparecem alternadamente no título da maior parte das gramáticas europeias” (1982:351). Tb. Nesse sentido: Fávero (2001:61-62).

²⁷⁸ Havia uma compressão política clara. A ida da *Arte* para a Bahia não era somente, como quer Maria Cândida Drumond Mendes Barros, foi reflexo da ideologia das letras (1995:10). Criou-se logo uma situação dilemática, já que a *Arte* por si só não poderia ser sucedâneo do tirocínio nas aldeias. Em carta da Bahia, escrita a 19 de novembro de 1566, o Visitador Inácio de Azevedo a Borja declara que “no se hallan tantos que sepan la lengua” (MB, IV, 370). No Catálogo de 1568 se diz que “los novitios van allí [às aldeias] también, *ad tempus*, para hazer las experientias y aprender la lengua” (MB, IV, 479). O problema aqui estava no risco à castidade. Serafim Leite escreve que “esse perigo foi responsável mais tarde pela limitação a que ‘irmãos novos’ fossem às aldeias para aprendizado da língua (HCJB, II, 352). V. tb. Drumond Mendes Barros & Maruyama (2007:8). Até coadjutores se tornaram alvos dessa restrição, escreve Castelnu-L’Estoile (2006[2000]: 139-140), que remete a documento do ARSI, de 1578, que noticia a conclusão de congregação dos jesuítas nesse ano de que “só entre os índios se aprende corretamente a língua” (p. 155), reafirmada por outra observação, do Visitador Cristóvão Gouveia em 1583, também parcialmente pela historiadora francesa a partir do ARSI: “en ninguna manera puede aca quadrar en que se deprenda la lengua dentro de los collegios (...) y el remedio mas propio (...) es estar en las aldeas” (p.170, nota 35).

²⁷⁹ Para se ter ideia das dificuldades desses deslocamentos, v. Cardim (1980[1625]:175).

²⁸⁰ Prefere-se *gramatificação* porque, como explica Houaiss, se trata de pospositivo “de verbos provindos de v. latinos em *-ficāre*; estes são quase sempre de latinidade relativamente tardia (sII d.C. em diante), pois em realidade são todos baseados em *facēre* ‘fazer’, com apofonia” (2001: 1335). Autores de língua portuguesa como Carvalhão Buescu (1982) e Carlos Assunção & Maria do Céu Fonseca (2005), e brasileiros como Eduardo Navarro (2006 e 2000), usam *gramaticalização*. Teyssier falou de “tupi simplifié, *grammaticalisé* par les Jésuites” (1980:96). *Gramaticalização*, todavia, tem sido preferencial e predominantemente utilizado no Brasil como designativo de fenômeno ligado a mudança linguística e, portanto, mudança da gramática, não entendida como inventário normativo de regras ou de sua sistematização. Este significado foi cunhado por Meillet em 1912, lembra Ataliba Castilho (1997:27), que também ensina que por *gramaticização* “entende-se o fenômeno da transcrição entre categorias, apanhadas em seu processo no plano sincrônico” (*ib.*). Rosa Virgínia Mattos e Silva prefere “gramaticizar” (2001:280) para também significar sistematização de fatos da língua, por isso diz “gramaticização da *Língua mais falada na costa do Brasil*” (2004:94), forma adotada pelo etnólogo Egon Schaden (1958:753). Mattos e Silva utiliza ainda *gramatizar*, como se vê desse trecho: “A partir de finais do século XV, as chamadas ‘línguas vulgares’ (...), ou seja, os vernáculos da Europa ocidental (...) começam a ser gramatizados” (2002:36). Sylvain Aurox intitulou sua conhecida obra *La révolution technologique de la grammatisation*: Liège, Mardaga, 1994.

escreve ainda o jesuíta (*ib.*), deveria ser pela dinamização na formação de missionários-línguas, o que se acreditava poderia ser potencializado por uma gramática do idioma tupi.

3.4 ESTORVO NO MISSIONAMENTO: A SEDUÇÃO DOS LÍNGUAS DISPONÍVEIS PELO LUCRO DO ESCRAVISMO INDÍGENA

Manuel da Nóbrega pouco antes da ideia de servir-se do antigo náufrago português, Caramuru, lamenta a falta de línguas no quadro jesuítico, como se vê de carta de fins de julho de 1552, em que escreve: “Nesta terra (...) não há muitos padres que saibam bem a língua” (2000:131). E aí entrava outro problema: os grandes línguas que se consumiam a serviço da máquina escravista alcançaram esse grau de conhecimento por anos de peleja entre os nativos. Um bom exemplo era Pero Correia, língua notável, que antes de entrar na Companhia estivera por vinte anos²⁸¹ envolvido com escravismo índio²⁸², capaz de artifícios bem engendrados, como aquele narrado por Nóbrega em carta de 10 de março de 1553, para safar-se à fúria de índios tupinambás que o quiseram matar na baía de Guanabara, onde estivera antes que Villegagnon (*MB*, II, 429). Toda sua facúndia e autoridade solaparam ante a engenhosidade de um língua castelhano acumpliciado com um português²⁸³, porque era mais fácil ao nativo se deixar convencer contra o discurso religioso europeu²⁸⁴.

O decesso de Correia foi muito deplorado. Na mesma carta em que o noticia, Anchieta, diante da insubmissão dos índios à disciplina inaciana, não hesita em dizer que a solução está na chegada de muitos cristãos para que submetam os nativos “ao jugo da servidão” (*servitutis iugo*) (*MB*, II, 191). A perda de um língua com esse instrumental de virtudes e habilidades era fato muito lamentado. Por isso a preocupação posteriormente manifestada com Gregório Serrão, língua que jogava “com ambas as mãos, confessando e pregando aos brancos em português e fazendo o mesmo com os índios e escravos dos brancos cristãos”, escreveu António Blázquez (*CA*, 453), depois de já ter dito do mesmo Serrão que “o

²⁸¹ Ele mesmo o disse (*MB*, I, 434).

²⁸² “Passou a maior parte da sua vida viajando em navio duma parte para outra, na pilhagem destes índios, ora matando a muitos, ora trazendo para entre cristãos os que tirava da própria pátria com muitos enganos”, narra Anchieta (*MB*, II, 204). Tb.: *Historia de la fundacion del Collegio del Rio de Henero, y de sus residencias* (1897[1574]:124).

²⁸³ Além da notícia de Anchieta, há o relato pungente do padre Baltasar Teles sobre o discurso que Pero Correia tenta dirigir aos índios depois de já tomado o outro Irmão, João de Sousa (1647, II, 505).

²⁸⁴ Foi disso que serviram os franceses para estimular os índios Cararijus a matarem o padre jesuíta Francisco Pinto no Ceará (*HCJB*, III, 444).

Senhor lhe comunicou duplicado talento” (p. 434). Quando se enfermou em Itaparica, “deu muitos motivos de desconfiança por muitas vezes, mas viu Nosso Senhor a falta que na sua vinha faria por ser língua”, escreve Leonardo do Vale da Bahia em 1563 (*MB*, IV, 12).

O quadro de recrutamento era então desanimador, porque os línguas disponíveis que iam se formando estavam envolvidos tanto no combate dos franceses quanto nos seus próprios interesses econômicos de escravização. Neste caso, eram vistos como adversários por Nóbrega: “Este corolário [de que não podiam ser escravos os que se vendiam ou eram vendidos por seus pais] me convém provar, e não irei perguntar às línguas do Brasil, a quem V.R. me remete, porque essas são as que têm feito todo o mal (2000:424). No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, concede razão aos índios “de se temerem de os quererdes enganar, porque isto é o que comumente tratam os maus cristãos com eles” (2000:244). O líder jesuíta sabia que esses línguas tinham grande préstimo para a exploração colonial, como já recomendara D. João III no Regimento passado a Tomé de Sousa (*HCPB*, III, 349). Eram adversários poderosos, persuasivos, capazes de convencer o nativo a fazer o que quisessem, como percebeu Cardim em 1583: “un bueno lengua acaba con ellos quanto quieren, (y les hazen en las guerras que maten y no matan (...))” (1963:163), até mesmo se venderem “induzidos com mentiras e enganos (...) como confessam os mesmos línguas do Brasil”, declara Nóbrega, cujas palavras são textualmente reproduzidas por Anchieta em *Fragmentos...* (1988:478).

A atuação desses línguas fundava-se nesse propósito: escravizar índios, dominando-os prioritariamente por ardil retórico, pelo que antes de Nóbrega já denunciava um proeminente colono: em carta a D. João III, de 29 de abril de 1546²⁸⁵, Pero de Góis deplora a atitude de um Henrique Luís, que saído da Capitania de Vasco Fernandes Coutinho, invade a sua, resgata com nativos e, “não contente com isso, tomou por engano (=enganação) um índio, o maior principal que nesta terra havia” (*HCPB*, III, 263)²⁸⁶. Por causa desse tipo de ardil, que ganhou usança, “gentios se alevantam e fazem guerra aos cristãos”, como pôs em relevo D. João III dois anos depois, no Regimento passado a Tomé de Sousa, expondo assim a situação: “Eu sou informado que nas ditas terras e povoações do Brasil há algumas pessoas que têm navios e caravelas e (...) salteiam e roubam os gentios que estão de paz e

²⁸⁵ Gonsalves de Mello, na introdução às cartas de Duarte Coelho a D. João III, assegura que o ano é 1549 (1967:17). O autor lembra ainda, citando Anchieta, que “um desses salteadores foi Pero Correia” (*op.cit.*, p. 18).

²⁸⁶ Maria Celestino de Almeida (2003:59), baseada em Hemming, sustenta que esse índio era Goitacá, o que parece improvável pelo artifício envolvido e pelo que carta na sequência diz: “os índios se alevantaram todos dizendo de nós muitos males” (*ib.* sem grifo), o que implica dizer que algum língua depreendeu isso, sendo improvável que essa habilidade se relacionasse ao idioma goitacá, a respeito do qual não há registro senão de isolamento, ao menos nesta fase.

enganosamente os metem nos ditos navios e os levão a vender a seus inimigos” (*HCPB*, III, 348)²⁸⁷.

Os colonos escravistas, no retorno de seus bárbaros apresamentos pelos sertões ou em reduções jesuíticas, não mantinham suas levas apenas sob o guante do medo e da violência. Eram sagazes e por isso desenvolveram uma retórica eficiente, aproveitando-se do prestígio de um bom orador entre os índios. Iam muitas vezes buscar os índios “com enganos, prometendo-lhes que os porão em aldeias e os conservarão em liberdade, e como os têm em parte segura, repartem-nos entre si como carneiros, apartando os pais dos filhos, e irmãos dos irmãos”, diz o jesuíta Pero Rodrigues em carta de 1597, publicada por Amador Rebelo (1598:216). Aproveitando-se do prestígio dos jesuítas, dizem “que os vão buscar para os trazerem para a Igreja, depois os repartem entre si e fazem injustamente escravos” (p. 234)²⁸⁸, acrescenta.

Na narração feita pelo jesuíta Antônio de Araújo, por volta de 1623, publicada por Serafim Leite, noticia a chegada da bandeira paulista, iniciada em 1613, ao rio Iabeberi²⁸⁹, onde depararam índios Caatingas, cuja língua “era a geral desta costa” (1937a:105). Então “pregam-lhes mil louvores dos brancos, pedem-lhes que se venham com eles para S. Paulo, onde estarão todos juntos com suas igrejas e com o mais necessário para a própria salvação, mas tudo com engano, profissão de sertanista” (*ib.*). Discurso convincente, pois “abalam 3.000 almas”²⁹⁰.

Após apresamentos, o discurso tinha a função de produzir resignação e esperança. Segundo a Relação dos Padres Justo Mancilla e Simão Masseta, de 1629, contra Raposo

²⁸⁷ Essa relação nem sempre se dava nesses termos, o que provocava um conúbio de difícil desarticulação, como lamenta Anchieta: “Os piores nesta parte são os [índios] que com eles [portugueses] têm mais trato e isto se lhes pega de sua conversação e exemplo” (1988:332). Em carta de agosto de 1557, Nóbrega também deplora: “Nenhuma ajuda nem favor temos nisto dos cristãos, mas antes muitos estorvos, assim de suas palavras como do exemplo de sua vida” (*MB*, II, 400). Era generalizada essa observação, pois Blázquez também salienta “como la conversación destes christianos perdidos que andan entre la gentilidad es abominación, con su exemplo van los Yndios imitándolos (...) y así se hazen cada vez más incapazes de la palabra de Dios” (*MB*, II, 429-30). (Em *Cartas Avulsas*, traduziu-se equivocadamente o vocábulo, do apógrafo em espanhol, como “conversão”.)

²⁸⁸ A mesma acusação é feita pelo autor de *Informação dos primeiros aldeamentos*, incluída nas obras de Anchieta na edição Itatiaia-Edusp: “outros portugueses no sertão abalam os índios dizendo que os trazem para as igrejas dos Padres, e com isto se abalam de suas terras, porque já sabem por todo o sertão que somente gente que está nas igrejas, onde os Padres residem, têm liberdade” (1988:386). O jesuíta Francisco Soares, autor de *De algumas coisas mais notáveis do Brasil*, de 1591, diz que “vestem nosso traje e abrem as coroas como padres da Companhia para assim os trazerem enganados” (*RIHGB*, XLIV, 379).

V. referência sumária a essa estratégia em Carlos Fausto, que se apoia apenas em Knivet e Abbeville (2002[1992]:386).

²⁸⁹ Iabeberi seria o nome dado pelos bandeirantes ao rio Tocantins (FERREIRA, 1960:253). Segundo Galucio, é a primeira referência à presença de índios da família tupi-guarani na bacia do Tocantins (2010: 806).

²⁹⁰ Uma rebelião motivada pela disputa por uma formosa índia filha de um francês terminou gerando debandada dos índios, não sendo levados a São Paulo “mais que dois dos ditos Caatingas” (p.106). Como desdobramento dessa violência, em 1655, na carta LXXIV, de 1655, Vieira, que os chama de Catingás, diz que “sempre (*sic*) foram inimigos dos portugueses” 2008[1925]:335).

Tavares, os sertanistas à noite dirigiam-se aos índios “cansandoles con sus platicas que ellos mismos les hacian o les mandaban hazer por sus Tupis” (*Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, 1951:326). O manejo retórico da língua continuou a ser usado para persuadir muitos índios a que processionalmente se deixassem conduzir “com os portugueses, por lhes parecer [que] viverão com mais liberdade”, escreve uma autoridade castelhana em 1676 (*DI*, XLVII, 30-31)²⁹¹.

Era essa bem elaborada trama persuasória a responsável, portanto, por fazer índios, como Tupinaés²⁹², virem até a São Paulo “pelo caminho de paz e por sua vontade para povoarem a terra” (*ACSP*, I, 329)²⁹³.

Foi pelo caminho da paz que remanescentes de ataques de espanhóis que vieram Carijós, em abril de 1609, “para esta terra onde estão alguns parentes seus situados em aldeia para servir Sua Majestade” (*ACSP*, II, 239-240). Tinham sido cooptados por um índio carijó que se expressava em português, “por nome André, da aldeia do Forte”, que relatou como na sua fuga dos espanhóis em direção à Vila, com tais índios em número entre 18 e 20, acompanhados de mulheres e crianças, foram atacados por um filho, de mesmo nome, do

²⁹¹ Mesmo pajés se adaptaram a essa ordem de discurso. Na *Ânuia* de 1607, publicada por Magalhães e Paraíso, diz-se que a missão aos Carijós não foi frutuosa “pela insaciável cobiça dos índios feiticeiros, que, salteando aos que vêm de suas terras, a falar, ver, e comunicar com os nossos padres, os vendem por enganos e manhas aos portugueses por roupas e ferramentas (...) por serem estes feiticeiros favorecidos dos portugueses” (2009:235). Em sua carta *ânuia* de 1628 dirigida ao provincial, contida em *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, Montoya descreve a chegada de uma “tropa” tupi que assaltou uma redução de índios campeiros: “Salio el padre a ellos los quales avian consultado antes a un hechichero que trayan consigo, (que es cosa muy usada aun de los mismos Portugueses y los respetan y agaçagan como los hemos visto)” (1951:277). A Relação feita em 1629 pelos padres Justo Mancilla e Simão Masseta, contida na mesma compilação, contra a bandeira de Raposo Tavares, descreve como um bandeirante se serviu do cadáver de um pajé, pelo qual falava o “demônio”, pondo-o em uma cabana “para que por ello hablase el demônio y les dixiese que todos se entregasen a los Portugueses, y assi fue que hablo el demonio” (p.335).

²⁹² Essa denominação aparece com várias grafias. Alcântara Machado nos inventários quinhentistas e seiscentistas localizou “*tupiãe*, *topihe*, *tupionaen*, *topiogoõe*, ou *topigoais*” (1980[1929]:179). Além delas, são encontráveis *topiguaéns*, *tupiguaéns*, *tupiguaem* e *topiguaem* entre cronistas antigos: v. Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:181); *CA*, 391; *HCJB*, II, 282; Rocha Pitta (1976:64); Darcy Ribeiro (2001:181); *MB*, III, 499; Urbino Vianna (1935: 12 e 17). São os “Tupinães” a que alude Jaboação, que os chama de “Tupinás tapuias do sertão” (1858:18). Esta qualificação era por serem considerados hostis em cotejo com os demais. Gabriel Soares de Sousa descreve que “os Tupinaés andaram antigamente correndo toda a costa do Brasil, donde foram sempre lançados do outro gentio, com quem ficavam vizinhando, por suas ruins condições; do que ficaram muito odiados de todas as outras nações do gentio” (2000[1587]: 293). Isso teria se refletido na própria língua, pois, na comparação entre a dos Tupinaés e a dos Tupinambás, Sousa diz que a destes “é a mais polida” (p. 292). Alguns autores, como John Manuel Monteiro, oscilam entre a grafia “Tupiães” (1984:32), “Tupinás” (2005[1994]) e “Tupinaés” (2000b:708).

²⁹³ Domingo Luís Grou foi em seu encontro e os manteve sob seu domínio, do que resultou que os moradores requeressem cumprimento de certa capitulação, “repartindo-os pelos moradores” (*ACSP*, I, 333). Cardim alude à condição de alvo dos Tupinaés cobiçado pelos colonos: “Há outra nação parente destes, que corre do sertão de São Vicente até Pernambuco, a que chamam *Tupiguae*: estes eram sem número, vão-se acabando, porque os portugueses os vão buscar para se servirem deles, e os que lhe escapam fogem para muito longe, para não serem escravos” (1980[1625]:102). John Manuel Monteiro, reportando-se à passagem das *ACSP*, diz que eram “misteriosos” (1984:32). Apesar da indecisão de Ana Maria de Azevedo, na edição que fez do *Tratado...*, de Cardim, que grafa “Tupiguae”, trata-se dos mesmos Tupinás ou Tupinaés (2009:204).

língua Baltasar Gonçalves, e por Henrique da Costa, que “lhes tomara por força toda a gente que traziam” (ACSP, II, 240).

Havia, portanto, tensões entre os próprios moradores na disputa por mão de obra indígena, preferencialmente de fala tupi e guarani. A Câmara só aparentemente resguardava a formação de aldeamentos por índios do sertão que criam poder ser abrigados com liberdade neles, como aconteceu em fevereiro de 1618, quando na Vila aparecem alguns índios atraídos por essa fama de liberdade habilmente deformada pelos discursos disseminados, utilizando-se inclusive do nome dos jesuítas. Os camaristas mandam que viesse perante eles um índio principal, “para que o povo os visse e os agasalhasse como gentio novo que são, para que gostassem da terra e lhe dessem dádivas para os afeiçoar à terra para que, vendo isto, trouxessem todos os seus parentes” (ACSP, II, 389).

Os índios terminavam com isso invariavelmente sendo submetidos à influência dos moradores, pois a Câmara estipulava que “o gentio que se há de pôr nas aldeias é o que por sua vontade quiser se meter com os brancos e não à força por quem o podia mandar” (ACSP, II, 234). Entretanto, depois de integrados nos aldeamentos, eram sistematicamente encaminhados às casas e fazendas dos moradores para prestarem serviços escravos sob o argumento de serem pagos. Nessas horas é que, sem saber o que fazer, iam protestar pelo menos pela permanência de um capitão branco que “lhes sabia a língua” (ACSP, II, 153), como se viu no caso de Francisco Dias Pinto.

Esses línguas eram sertanistas apresadores, que habilmente desenvolveram um saber bilinguístico como instrumento de sua atividade econômica. Saber complexo, pela própria dificuldade com que era encarada a língua tupi, e que era medido pelo uso do verbo *entender*.

3.5 O VERBO *ENTENDER* COMO CHAVE DE ACESSO INDICIÁRIO AOS NÍVEIS DE DOMÍNIO DA LÍNGUA TUPI

O verbo *entender* constitui uma das peças-chave para compreensão, embora deficiente, dos textos quinhentistas relativos ao contato entre falantes de línguas de diferentes filiações. Versos camonianos iluminam o tema: “Pela arabica lingoa, que mal fallão/ E que Fernão Martinz muito bem entende” (*Lus.*, V, 77). Para bem falar, era preciso antes bem entender. Se o *falar* aí retrata uma expressão articulatória, o *entender* reflete o nível de

conhecimento²⁹⁴. Podia-se, portanto, *falar*, mas mal, se essa aptidão não viesse precedida do *entender*²⁹⁵, que era dado pelo convívio, pela *conversação*. Assim, alguém poderia falar sua língua sem que o ouvinte aloglota pudesse entendê-la, a exemplo do trecho do *Diário da Navegação* que noticia o encontro de Pero Lopes de Sousa, em 25 de novembro de 1531, com índios desconhecidos, na margem esquerda do Rio da Prata: “A fala sua não entendíamos; nem era como a do Brasil” (1927: 280-281).

Entender marca necessariamente a relação entre diversidade de filiações linguísticas e também de variações dialetais. Um exemplo do primeiro caso pode ser buscado, fora da literatura sobre o Brasil, no *Itinerário* quinhentista de Tenreiro, ao descrever a vila de Azu, na Armênia: “Em esta comarca desta terra habitam umas gentes que são mouros que chama Curdis e se avêm muito bem com os cristãos armênios, em que há diferença das línguas; e todos uns aos outros se entendem” (1980:67). Do segundo tem-se a passagem de Gabriel Soares de Sousa, que se reporta à comunicação entre Amoipiras e Tupinambás, ambos de fala tupi, diferenciando-se em aspectos minoritários, e diz que “a diferença que têm é em alguns nomes próprios, que no mais *entendem-se muito bem*” (p.295).

Essa modalização adverbial *muito bem* dava, por consequência, ao aloglota o estatuto de *grande língua*, como Diogo Fernandes²⁹⁶, sobre o qual, na *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya de todo los Sanctos, y de sus residencias* (1897[1574]), relato jesuítico cujo autor se desconhece, ao se dimensionar sua aptidão, diz-se que “entende mui bem a lengua” (p. 99), o que significava, como afirma logo em seguida a *Historia de la fundacion del collegio del Rio de Henero*, ser “grande lengua” (1897[1575]:137)²⁹⁷.

²⁹⁴ Como explica Epifânio Dias em nota, baseando-se no *Roteiro de Vasco da Gama*, Fernão Martins adquirira esse nível de conhecimento “porque fora já cativo dos mouros” (1972:304).

²⁹⁵ Por isso Gândavo diz que um papagaio “fala” (1995[1576]:85 e 109).

²⁹⁶ Aparece no Catálogo de 1568 com 24 anos e 8 de Companhia, e que “sabe la lengua de los indios” (*MB*, IV, 477). Era filho de pais portugueses, tendo falecido em 1607, esclarece Viotti reproduzindo informação de Serafim Leite (*TH*, 92). Ambos autores retiraram essa informação da *Ânuia* de 1607, recentemente publicada na íntegra por Magalhães e Paraíso, de que se lê que os índios o chamavam “pai, mestre, guia e consolação de suas tristezas” (2009:237).

²⁹⁷ Posteriormente, para seu próprio controle, a Companhia irá perceber a necessidade de graduação nos níveis de domínio e fará inserir uma escala aferitória, como no Catálogo de 1598, que, segundo Castelnau-L’Estoile, se divide em *catálogo primeiro*, e utiliza *didicit* (que aprendeu), *discet* (aprende) ou *scit* ou *tenet* (que sabe ou possui a língua), *scit mediocriter* (sabe medianamente) e *scit bene* (sabe bem), e *catálogo segundo*, que emprega *optissime*, *optime*, *bene*, *mediocriter*, *tenuiter*, pelo que diz a historiadora francesa (p. 209 e 233), que o analisa longamente no capítulo 5 de sua obra (2006[2000]) e o organiza no Anexo em 4 Tabelas (sem numeração), decodificando os níveis do *catálogo segundo* como *excelente*, *muito bem*, *bem*, *médio* e *fraco*. Essa correlação entre os dois Catálogos de 1598 é confusa e deficiente, além de estar longe de ter a confiabilidade que lhe vota a pesquisadora. Por exemplo, Cristóvão Valente aparece no *primeiro* como *possui* (*tenet*); no *segundo*, *muito bem* (Tabela 1). Essa avaliação é admissível pelo que se sabe de Valente, que chegou inclusive a compor poemas em tupi. Logo em seguida a ele, aparece Baltasar de Miranda como *sabe* (*scit*), mas no *segundo*, diz-se que é *médio* (*mediocriter*). De Antônio Antunes, jesuíta nascido no Espírito Santo em 1574, diz-se no *primeiro* que *sabe* (*scit*) e, no *segundo*, como *excelente*, qualificação que, a propósito, estranhamente, só a ele é dada em todo o Catálogo de 1598. O problema maior está na falta de qualquer graduação no *catálogo segundo* em relação a

No mínimo, o conceito de língua exigia *entender bem*, como se dava com Baltasar Gonzalves e Francisco Preto, dos quais, na sessão de 7 de julho de 1591, é dito que “entendem bem o gentio” (ACSP, I, 424), o que autorizou Carvalho Franco (1989[1940]: 322) a afirmar corretamente, quanto a Preto, que “sabia bem a língua tupi” e a Américo de Moura a dizer que “era bom língua” (RIHGSP, XLVII, 435). Gonçalves e Preto atuaram quase que como “línguas oficiais” da Câmara em outras oportunidades, mostrando o grau de sua habilidade²⁹⁸.

O uso do verbo sem essa modalização indicava um grau mediano de comunicação²⁹⁹, assim como o adjunção de *mal* tornava-o sofrível. Ao tratar dos Guaianases, Gabriel Soares de Sousa escreveu que “a linguagem deste gentio é diferente da de seus vizinhos, mas *entendem-se com os Carijós*” (2000[1587]: 78). Páginas antes, escrevendo sobre os Papanases, dissera que sua linguagem “entende os *Tupiniquins* e *Guaitacazes*, ainda que mal” (p. 60). Por essa informação pode-se concluir que se os Guaianases desenvolveram

muitos jesuítas aptos em tupi, não se podendo dizer, como se viu pela contradição entre Miranda e Antunes, que a existência de um *sabe (scit)* deva ser tomada como condição de *grande* ou de *médio língua*. O caso de Diogo Fernandes é expressivo a esse respeito, pois, no *catálogo primeiro*, aparece com relação à “competência linguística” como “possui” (*tenet*), ficando deficientemente sem qualquer marcação sua competência no *catálogo segundo*. Dele se sabe que tinha domínio pleno, como se viu no texto, pela articulação feita entre o verbo *entender* e a qualificação de *grande língua*, encontrados no cotejo entre a *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya* e a *Historia de la fundacion del collegio del Rio de Enero*. No Catálogo de 1574 surge como “grande língua”, esclarece Serafim Leite (1965: 182). No de 1600, é apenas assim qualificado: “Pe. Diogo Fernandes, superior. Língua” (HCJB, I, 213). Portanto, a avaliação que Castelnau-L’Estoile faz de Francisco de Lemos ao dizer, quanto a uma missão de 1598 entre os Potiguares, de que “não é um *língua* especialista” (2006[2000]:448) mostra-se equivocada. No *catálogo primeiro*, de Lemos se diz, quanto à língua tupi, que *aprendeu (didicit)*, termo que se mostra indicativo de fechamento de um ciclo. Todavia, no *catálogo segundo* dele é dito saber *bem (bene)* (Tabela 4). Deveria ser melhor que isso, já que na *Primeira Visitação* do Santo Ofício, em meio a expectativas momentosas, foi nomeado em 1592 como intérprete do índio Fernão Ribeiro, da aldeia de São João (1935:36-37), quando tinha à sua disposição línguas como João Pereira. Este, dos meninos-órfãos da metade da década de 1550, também aparece com qualificação de ciclo completo, isto é, *aprendeu (didicit)*, no *catálogo primeiro*, e *muito bem* no *segundo* (Tabela 3). Em muitos casos, a omissão nesses *catálogos primeiro* e *segundo* é total, deixando à mostra sua frágil serventia, como em relação ao mameluco Pero Tavares, nascido em 1571, sobre o qual nada se diz quanto ao nível de domínio do tupi em 1598, mas apenas que era coadjutor, sapateiro e residia em São Vicente (Tabela 4). No de 1600, já na casa do Espírito Santo, assim é descrito: “Ir. Pero Tavares. Coadjutor, sapateiro, língua” (HCJB, I, 213). Em síntese: esse tipo de documento, com seu estalão latino, muitas vezes *minus dixit quam voluit*, indicando ter sido preenchido por diferentes pessoas e com diferentes níveis de domínio em tupi, incapazes em alguns momentos de ser mais precisos.

²⁹⁸ Preto e Gonçalves foram importantes na montagem do discurso de justificação de uma guerra campal, na sessão de 7 de julho de 1590, a ser empreendida contra os seguintes “contrários” alocados em “Bairi (=Barueri)”: “emxoá, mairaira, japoasabi, jetariba, aibaseru, asaguaseru, guiraguorini” (ACSP, I, 424). Escrevendo sobre esse trecho, Carlos Drumond, indaga: “Enxoás, Mairairas, Tapoaçabis, Tetaribas, Iabacerus, Açaaguacerús, Cuikaguorimis. Grupos tupis? Não tupis? Não o sabemos” (1973:5). A aptidão de Francisco Preto e Baltasar Gonçalves como línguas torna claro tratar-se de índios da família linguística tupi-guarani.

²⁹⁹ Manuscrito do ARSI, Lus. 68, fls. 4010-411, 1.12.1584, do padre visitador Cristóvão Gouveia, que reconfigurou a questão do aprendizado do tupi entre os jesuítas no Brasil, transcrito parcialmente por Castelnau-L’Estoile, mas que já o fora por Serafim Leite (HCJB, II, 361), diz que “los que vienen de Portugal aunque deprenden la lengua, numquam llegan a mas que entenderla y poder hablar alguno cosa para oír confesiones” (2006[2000]:174). A historiadora francesa interpretou que “Gouveia descreve o nível passivo do conhecimento de uma língua como o estágio em que esta é compreendida, mas não realmente falada” (*ib.*). Não é isso. O *entender* sem qualificador adverbial de intensidade positiva indica que o nível de domínio era médio.

um maior nível de comunicação com os da família linguística tupi-guarani, o mesmo não se pode dizer dos Papanases³⁰⁰.

A modulação do compreender era reputada ser feita então pela via auditiva, que seria o conduto da compreensão, da consciência e, por via de consequência, da orientação³⁰¹. Joël Candau, antropólogo e professor da *Université de Nice-Sophia Antipolis*, na obra *Anthropologie de la mémoire*, em que trata incidentalmente do assunto, diz da “importancia de la oreja, que ofrece un acceso directo al cerebro. Es asombroso el lugar de importancia que muchas religiones le otorgaran al oído y a su órgano” (2006[1996]:25)³⁰².

Não tratado por Nascentes (1932), incompletamente focalizado em A. G. Cunha (1989), esse verbo tem sua etimologia no latim “*intendēre*, «*estender em certa direção; esticar, estender para; dirigir; virar-se, dirigir-se para (...)*»”, conforme J. P. Machado (DELP, 409). Desse movimento em determinada direção, sobretudo na fala, é que decorreu o sentido de “compreender”, pois, ainda segundo J.P. Machado, “no lat. vulgar deve ter tido também o sentido de «compreender», como o provam pelo menos, o port. e o fr. arc. *entendre*, «perceber», depois «ouvir» (...)” (*ib.*). Este último significado, “ouvir”, fixou-se nos dicionários, como se vê de Cândido de Figueiredo (1925: 743) e, modernamente, de Houaiss (2001: 1161). Ramón Lorenzo traz também essa significação: “ENTENDER ‘comprender, darse cuenta, saber, oír’ (...)” (1977: 556). O filólogo-linguista galego ainda traz, a propósito desse significado, elucidativo exemplo extraído de *La traducción gallega de la cronica general y*

³⁰⁰ Outro clássico, o setecentista Frei Jaboatão, ao cuidar da língua dos Guaianases, parecendo repetir Gabriel Soares de Sousa, diz que “entendiam-se com a dos Carijós” (1858[1761]: 28). O padre jesuíta Fernão Cardim usa repetidamente essa expressão quando faz a descrição única dos índios chamados então tapuias, seus diferentes costumes e línguas: “Há outra [nação] que chamam *Aruacuig*, vivem em casas, têm outra língua, mas entendem-se com estes acima ditos [*Igbigra-apuajara*]” (1980[1625]: 104). Mais à frente: “Outros que chamam *Mainuma* (...) entendem-se com os *Guaimurês* (=Aimorés), mas têm outra língua” (*ib.*).

³⁰¹ O desnorte era o objetivo da pena de desorelhar os criminosos (*auribus mutilatum*). Na Carta que Duarte Lemos escreve a D. João III, em 14 de julho de 1560, fala de “ladrões e desorelhados e degredados para esta terra” (HCPB, III, 267). Pero Borges, de 7 de fevereiro do mesmo ano, queixa-se de que são investidos nos cargos de vereadores e juizes ordinários “degredados por culpas de muita infâmia e desorelhados...” (HCPB, III, 26). Santa Rosa de Viterbo, depois da pergunta “que razão haveria para desorelhar os criminosos?”, arrisca que “a razão óbvia parece consistir na infâmia, fealdade e torpeza de uma pessoa sem orelhas” (1993[1798], II: 450-1). Todavia, atingir o sentido de orientação, de curial importância para um ladrão, era a razão principal, sem que isso o tornasse um inválido. O próprio exemplo que o Autor usa, remontando a Roma, quando se cortaram as orelhas à estátua de Galba (“*Galbam auriculis, nasoque carentem*”), mais ajuda o que se vem de afirmar, pois retiradas as orelhas de uma pessoa real, o senso de orientação atingiria também o nariz, tornando-o falto de funcionalidade guiadora. Não se mostra acertada a limitação de Aulete (1964:1182), Aurélio Buarque de Holanda (1986:571) e Houaiss (2001:1007) ao dizerem que o desorelhado era apenas aquele punido pela justiça portuguesa com expatriamento ao Brasil. Duarte da Costa, em carta a D. João III a 3 de abril de 1555, relata o caso de um homem vindo do reino, que foi preso “por fazer um furto de resgate”: o ouvidor geral “o condenou que fosse açoitado e desorelhado” (HCPB, III, 371). Ainda entre outros exemplos, pode ser lembrada aquela notícia contida em *O Panorama*: “... dizia o foral de Sancta-Cruz de Villarica, no seu aceado latim, fallando dos ladrões reincidentes: – *Prendant illos alcades las orelhas: et si alia vice furtaverit, matent illum*” (1839:45).

³⁰² Anchieta dá exemplo específico de *orelha* quando se queixa de índios com “tam cerradas orejas a la palabra divina” (MB, III, 248).

dela cronica de Castilla: “Os mouros, quando o virõ, entenderon suas parauoas et coydarõ que era mouro” (*op.cit.*, p. 863)³⁰³.

Percebe-se, então, que, como antecedente lógico ou mesmo causa eficiente, privilegia-se o *entender*, com que então se *comunica*³⁰⁴, verbo também de largo uso no período colonial para significar as relações linguísticas entre colonos e religiosos, de um lado, e gentio de outro. Era desse *entender*, portanto, que decorria o *falar*. Por isso o passo em Fernão de Oliveira: “E esses sabem falar, os que entendem as coisas” (1975[1536]:39). No mesmo sentido de antecedente-consequente pôs-se Pero Rodrigues, na biografia de Anchieta escrita entre 1605 e 1609: “... chegou a entendê-la e falá-la com perfeição” (1955[1609]: 34)

305

³⁰³ Numa pequena nota que traz no *Glosario*, se pode ver que essa seriação diacrônica dos significados de *entender* os tornava com fronteiras bastante permeáveis entre si. Por isso diz: “La acepción ‘oir’ puede confundirse con ‘comprender’: *Miragres* ‘o que vos diziades *entêdiao* eu moy bẽ” (p. 557).

³⁰⁴ Este verbo, além do sentido usual, podia ser usado como eufemismo para “fornicar”. É neste sentido que o emprega Nóbrega: “A obediência que [os índios] têm é muito para louvar a Nosso Senhor (...), porque lho temos assim mandado por sabermos onde vão, para que não vão comunicar, ou comer carne humana, ou embebedar-se...” (*MB*, III, 52).

³⁰⁵ Não é fora de propósito focar a utilização desse verbo numa carta autógrafa em português de Anchieta, publicada por Serafim Leite em *Monumenta Brasiliae*, confrontando-a em colunas com a versão mutilada do cronista Simão de Vasconcelos, também contida nas *Cartas* (1988:72-4). Nesse passo, Anchieta descreve suas atividades em Piratininga, a penúria alimentar e aí diz: “Junto com entender em ensinar gramática em três classes diferentes” (*MB*, II, 158). O trecho encontra-se da mesma forma em Simão de Vasconcelos e nas *Cartas* (1988:73). Está claro que o verbo “entender” aí não tem o significado de “compreender”, “perceber”, próprio de quem estivesse às voltas com esforço inicial para ingressar no conhecimento de alguma língua. Isso não quadraria jamais com o refinadíssimo conhecimento latino que Anchieta já detinha, revelando ao longo de sua história uma notável formação humanística e admirável intuição poética. Daí recorrentemente não lhe regatear elogios, entre outros, Américo da Costa Ramalho, grande nome dos estudos clássicos, autor de elegantes traduções latinas (1998: 147,198), salientando: “Excelente prosador latino e, como poeta, verdadeiramente excepcional” (p. 147), para mais adiante sentenciar: “José de Anchieta, cuja poesia em latim renascentista o proclama um dos melhores poetas do seu tempo” (p. 177). Celso Cunha também o chama de “apreciável humanista” (1985:24). Todavia, o historiador inaciano Hélio Viotti, desempenhando-se da tarefa de publicar todas as correspondências ativas e passivas de José de Anchieta, que, segundo ele, teve um papel minimizado por Serafim Leite em nome de mero lusitanismo, pretendeu corrigir o que considerou inexatidões – ao que parece não somente na tradução do latim para o português. Talvez por isso tenha parafusado que a figuração desse verbo na carta autógrafa deslustraria o brilho ou mesmo a santidade humanística do jesuíta, que, na sua pena, ganha aqui e ali repuxoslouvaminheiros. Como consequência, mutilou, no seu anchietismo, a reprodução, editando somente “junto com ensinar gramática” (*CCAP*, 85). Uma maior intimidade lexicográfica com o espectro semântico do verbo poria em evidência que a aceção no texto, regida pelas preposições “em” e “com”, é aquela de que se serviram os clássicos, reproduzidos em Caldas Aulete: “/ Ocupar-se, cuidar: Tomou Rui Lourenço posse do cargo e começou a *entender* no que convinha à sua obrigação. (Fr. L. de Sousa.) Que fossem muito embora, mas que *entendessem* só no que tocasse à guerra. (Vieira.)” (1964:1423). O Alvará Régio, de 11 de fevereiro de 1568, que funda Colégio da Companhia em São Vicente, tem seguinte trecho: “faça outro Colégio, em que possam residir e estar cinquenta religiosos da dita Companhia para dele se poder entender na conversão e ensino” (*DI*, XLVIII, 40). Gabriel Soares de Sousa, nas acusações assacadas contras os jesuítas nos *Capítulos*, escreveu da conduta de cada dupla de Padre e Irmão nas aldeias: “... porque um entende sempre no governo da casa, e outro em dizer missa e ensinar a doutrina...” (1940[1587]:372). Linhas à frente: “... que os Padres não entendessem com os índios mais que para os ensinar” (p. 373). Pero Borges em carta a D. João III, de 7 de fevereiro de 1550, escreve: “... e me vagava tempo entendi em algumas coisas da justiça” (*HCPB*, III, 268). Também Duarte Coelho em carta a D. João III, a 14 de abril de 1549: “na jurisdição alheia não entendo senão com requerimentos e cartas precatórias” (*HCPB*, III, 320). Até nas deliberações camarárias de S. Paulo este uso esteve presente: “Que outrossim os Carijós que vieram antes dos Padres [Jesuítas] irem ao sertão, que eles não

De posse dessa chave de acesso ao nível de domínio das línguas, os limites conceituais deles passam necessariamente por essa aferição quando naturalmente o verbo é empregado. Nem sempre, é verdade, há rigorosa obediência a esse estalão, mas pode-se seguramente concluir que não era *língua* quem apenas pudesse *entender* o gentio, ao contrário de quem o entendia *bem* ou *muito bem*.

Com isso, pode-se inclusive desfazer um equívoco histórico, que, nem por muito difundido, deixa de sê-lo. Trata-se do domínio de João de Azpilcueta Navarro³⁰⁶, tido como língua logo após as primeiras aproximações com os nativos, chegando-se a inferir que isso fosse atribuível a alguma parença morfossintática com o vasconço. A leitura das primeiras informações jesuíticas levou a essa avaliação. Acompanhar o percurso do aprendizado de Navarro desaplaude essa conclusão generalizada e dá melhor dimensão semântica de “entender” uma língua, uso que entrecorta textos literários, religiosos e históricos daquele século, além de deixar nítido o drama de Nóbrega para a instrumentalização catequética pelo tupi, acossado pelos índios que lhe perguntavam “se Deus tem cabeça e corpo e mulher, e se come e de que se veste e outras coisas semelhantes” (2000:66), sem que o pudesse explicar por uma abordagem nitidamente religiosa.

Pode-se de logo dizer que, positivamente, o desempenho de Navarro na língua tupi tem sido malsurcado, a começar da afirmação de Houaiss, segundo a qual “quando se imprime a gramática da língua geral (1595), que fora compilada por José de Anchieta, já Azpilcueta Navarro deveria ter penetrado o problema e quiçá nele iniciado a Anchieta” (1992[1985]:114)³⁰⁷. Navarro, que chegou em 1549 na mesma expedição de Nóbrega, faleceu em 1557. Em carta de 19 de setembro de 1553 ele mesmo diz: “Quanto a modo de arte no alcanço aún para se fazer” (*MB*, II, 9)³⁰⁸.

desceram, nem os que vieram depois de virem os ditos Padres, que eles ditos Padres não entendam com eles, e que somente entendam com os que desceram” (*ACSP*, II, 294; tb.: *RIHGB*, 1849: 7; *RIHGSP*, III, 57). Por essa perspectivação se vê que Anchieta se valeu com propriedade do verbo. Para não deixar dúvida, ele próprio, algumas linhas à frente, na mesma carta, confirma o sentido que empregara para “entender”: “Quanto à língua [tupi], eu estou nela algum tanto adiante, o que soubera se me não ocupasse em ensinar gramática” (*MB*, II, 160).

³⁰⁶ É o caso de José Honório Rodrigues que fez afirmação desapojada pela documentação jesuítica que já estava editada por ocasião de seu estudo: “Anchieta foi quem mais se distinguiu e dominou a língua brasílica, mas afora ele e Azpilcueta Navarro, só Pero Correia e Manuel Chaves, ambos moradores em São Vicente e recebidos na Ordem como irmãos, a dominaram” (1985[1980]:14). Anchieta não conseguiu ser melhor língua que Correia, mas mais conhecedor da estrutura do tupi, o que é diferente. Além dos citados, havia outros bons línguas, a exemplo de Gregório Serrão, Leonardo do Vale, “Túlio na língua brasílica”, Gonçalo de Oliveira, reputado “doutor das gentes” (*CA*, 314) e Gaspar Lourenço, “o Cícero da língua brasílica” (*CA*, 325). Castelnau-L’Estoile (2006[2000]: 153) e Cristina Pompa (2003: 87), recentemente, apenas repetiram esses lugares-comuns.

³⁰⁷ Perdígão Malheiro chegou a afirmar João de Azpilcueta Navarro autor da primeira gramática (1976[1867], I:74):166).

³⁰⁸ A diferença com o aprendizado de José de Anchieta fica bem visível por esse trecho. Mesmo preocupado com essa aprendizagem, embrenhando-se no sertão e se encostando a quem pudesse otimizá-la, Navarro, que veio na 1ª leva, de 1549, não chegou a ter o mesmo avanço de Anchieta, que veio na 3ª expedição, cuja chegada à Bahia

Em carta escrita da Bahia em 1549, presumidamente em abril, Nóbrega menciona o avantajamento de Navarro, em relação aos demais jesuítas, no aprendizado da língua (2000:21)³⁰⁹. Em agosto do mesmo ano, afirma que o padre de origem biscainha “já sabe a língua de maneira que se entende com eles” (*op.cit.*, p. 53). Em janeiro de 1550, em nova carta, registra: “Na língua desta terra somos alguns de nós bem toscos, mas o P. Navarro tem especial graça de Nosso Senhor nesta parte, porque andando por estas Aldeias dos negros, nos poucos dias que está aqui, se entende com eles e prega na mesma língua” (p. 72). À primeira vista, sem se compreender o sentido da expressão “entender com”, não se apreende os limites do relato de Nóbrega, que sofreu uma superestimação por autores contemporâneos.

Como se pode depreender do relato do próprio Azpilcueta formulado em carta de 1551, mas relativa a alguns fatos que se deram na verdade cerca de 04 meses depois de sua chegada ao Brasil em 29 de março de 1549 (*HCJB*, I, 204), ou seja, por volta de julho de 1549³¹⁰, fazia-se ele então acompanhar de um língua em suas pregações em aldeias de Porto Seguro: “Outra vez y vamos yo y Vicente Rodríguez, y llevamos en nuestra compañía una lengua, y fuimos a unas aldeas lexos” (*MB*, I, 278). Graças a este, ele e Vicente Rodrigues conseguiram escapar à sanha de índios embriagados em uma dessas aldeias: “valiónos la lengua ser buena, que com buenas razones los amansó” (*ib.*). Sua peregrinação, em companhia do língua e de Vicente Rodrigues, se estendeu a outras aldeias. Numa noite, aconteceu de andar atrás, o que fez com que seus companheiros o dessem por morto, “y si no fuera tornar la lengua atrás a buscarme, en gran prissa me viera” (p. 279). Ainda nessa mesma epístola, Navarro dá uma pista expressiva dos limites de sua aptidão ao dizer que encontrou em Porto Seguro “un hombre de buenas partes, antigo en la tierra, y tenía don de escrever la lengua de los indios, que fué para mi grande consolación” (p. 279). Em seguida descreve sua atividade perante esse língua: “lo más del tiempo gastava en dar sermones del testamento viejo y nuevo, mandamientos, pecados mortales y obras de misericordia, con los artículos de la fe, para me tornar en la lengua”. Portanto, nessa ocasião, esse jesuíta de origem basca sabia rudimentos da língua. Somente a partir de seu encontro com língua antigo é que pôde ler a doutrina bíblica.

Não estava por então na condição de língua, tanto que, depois dessa atividade em Porto Seguro, Navarro voltou a Salvador, de onde partiu em companhia de Nóbrega para uma

se a deu 13 de julho de 1553 (*HCBJ*, I, 204). Em carta de 20 de março de 1555 já afirma: “não a ponho em arte porque não há cá a quem aproveite” (*MB*, II, 161).

³⁰⁹ A referência dele a pregar “à gente da terra” (2000:19), esclarece acertadamente Serafim Leite em nota, deve ser entendida como sendo a portugueses e seus filhos.

³¹⁰ Como adverte Serafim Leite (*MB*, I, 280, nota 8, e 282, nota 14).

aldeia: “juntos les hezimos una plática por una lengua” (*MB*, I, 280). Sem esse língua, a “prática” não poderia ter sido feita. Quando logo em seguida diz que “con licencia del Padre Nóbrega me fuy a otra aldea de ciento y cincuenta fuegos, y hize ayuntar los muchachos, y hízeles la doctrina en su propria lengua”, está querendo significar que leu a doutrina que mandou o língua antigo trasladar no idioma nativo, pois na continuação se põe a relatar o episódio de um menino que acabara de ser morto por índios que se preparavam para comê-lo. Ao reprovar aquela conduta, a resposta não lhe foi compreensível: “Yo no lo entendí sino la lengua que conmigo llevaba” (*MB*, I, 282).

Nóbrega, já em carta escrita de Salvador a 10 de agosto de 1549, fornece explicação para essa tão falada facilidade no aprendizado da língua de base tupi: “Esta língua parece muito à biscainha” (2000:53). Embora nem Navarro nem Anchieta, do que se conhece, tenham dito qualquer coisa a respeito, aquele jesuíta deveria saber o que estava falando, não porque estivesse imbuído de um ideal de língua adâmica ou porque cresse ser o basco uma língua pentecostal, como querem Cerdà e Losada (2000), mas muito provavelmente pelo caráter aglutinante de ambas, o que teria sido a princípio intuído por Navarro em suas primeiras aproximações, comunicando-o a Manuel da Nóbrega³¹¹. Por isso, em carta escrita da Bahia a 10 de abril de 1549, este sugere a vinda de “mestre João” ou Mosen (ou Misser) Juan de Aragão: “Também me parece que mestre João aproveitaria cá muito, porque a sua língua é semelhante a esta” (2000:24). Por ser aragonês, presume-se que esse jesuíta fosse falante do idioma basco, que “era ainda falado naquela altura no noroeste de Aragão”, escrevem Cerdà e Losada (*op.cit.*, p. 672-3)³¹².

Note-se que essas referências à similitude entre o basco e o tupi desaparecem da epistolografia nobreguiana à medida que esse jesuíta se põe em contato com intérpretes-línguas de notável habilidade como Pero Correia, principalmente, e Manuel de Chaves. Não é, portanto, o fim de uma visão pentecostal ou do imaginário de uma língua adâmica, representável pelo basco, que explica o fenecimento de tais referências³¹³, mas o defrontar-se

³¹¹ Capistrano de Abreu, *Prolegômenos ao Livro III* de Frei Vicente de Salvador (1982[1918]:139), e Taunay (2003:228), que o referenda, dizem, quanto a Anchieta, que seu aprendizado foi facilitado por sua ascendência biscainha, ponto que poderia ser iluminado com a notícia de Cerdà e Losada de que “era falante nativo de basco” (2000:671). Tb.: Monteiro (2000a:37). Todavia, Américo da Costa Ramalho, mais sensatamente, prefere arriscar que “não custa a crer, por outro lado, que, descendente de bascos, alguma coisa soubesse da língua de seus antepassados” (1988:181). Opinião coincidente com a de Ramalho tem Luiz Soares de Lima: “Não há registro de seus conhecimentos da língua basca, embora seja muito provável que tenha praticado os rudimentos desta língua no recesso do lar” (1993:269). V. Edelweiss (1969:43).

³¹² No mesmo sentido, Tagliavini (1993:583).

³¹³ Essa é a tese de Cerdà e Losada, que julgam encontrar apoio na invocação do não-aprendizado do tupi por Antônio Pires, parecendo esquecer-se de outros jesuítas portugueses que se tornaram destros no idioma.

com atiladíssimas línguas portuguesas que desmereciam a maior facilidade de um falante nativo de outra língua aglutinante.

Essas primeiras abordagens comparativas de Nóbrega fundam-se no desempenho de Navarro, que é realmente digno de nota, mas de menor rendimento do que à primeira vista parece emergir das informações do primeiro Provincial do Brasil, como se vem de ver. Na Carta-Quadrimestre de setembro de 1556 a janeiro de 1557, descrevendo fatos daquele ano, seu autor, presumivelmente Antônio Blázquez, diz da efusividade dos índios e índias com a ação do Irmão Antônio Rodrigues, que era mestre de catecúmenos, porque até então “não se tinha ensinado com tanto concerto nem tínhamos as orações da doutrina tão bem trasladadas e não havia senão só o P^e Navarro³¹⁴ que, dado que sabia a língua razoavelmente, todavia não tinha tanta notícia das coisas tocantes a este negócio” (*MB*, II, 348). Na referida Quadrimestre de setembro/1556-jan/1557 se diz de Rodrigues: “Das melhores línguas que temos” (*MB*, II, 351). Todavia, nessa mesma carta há o registro de que os índios perceberam haver línguas que falavam mais “atiladamente” que Rodrigues. Pode-se assim fixar a questão: nos últimos dias de sua existência de 07 anos no Brasil, de Navarro nunca se disse que “entendia muito bem” a língua tupi, mas sim “razoavelmente”³¹⁵. Era-lhe superior Antônio Rodrigues, em relação ao qual havia também melhores.

³¹⁴ Poucos meses depois de essa carta estar concluída, Azpilcueta dava seus últimos suspiros na terra, vindo a falecer em abril de 1557.

³¹⁵ “Razoavelmente” tem significado de “acima do medíocre”, como se lê de entradas em Aulete (1964:3413), Cândido de Figueiredo (1925:560) e Laudelino Freire (1954:4298). Sua aferição pode ser também compreendida pelo seguinte trecho a respeito de um Irmão José, que veio na expedição de 1559 (HCJB, I, 204, nota 7), que se tornou “razoavelmente aproveitado na língua brasílica” (*CA*, 433). Na *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya de todo los Sanctos, y de sus residencias* (1897[1574]:92) diz-se que “em breve tempo aprendeu a língua”, mas não que fosse “língua” ou que a entendesse “muito bem”. Blázquez ao se referir ao Irmão Lucena diz que “sabe razonablemente la lengua” (*MB*, II, 299). Não merece crédito o entusiasmo de Simão de Vasconcelos quando diz, quanto a Azpilcueta, que “arrebatavam-se de sua grande eloquência e da destreza de sua língua, convenciam-se, domesticavam-se” (1977[1663], I:221). Suas informações nesse assunto pecam pela falta de fidelidade. Assim, por exemplo, quando diz que Francisco Pires era “extremado língua dos índios” (1977[1663], II:13), indo expressamente contra Anchieta, que de Pires disse: “não soube a língua da terra, posto que lhe não faltou a diligência para aprendê-la” (1988:494). Não causa surpresa que Capistrano de Abreu considerasse sua Crônica “reduzida, deficiente e nem sempre fidedigna” (1963[1907]:188), fornecendo “muito menos subsídios históricos do que se poderia esperar à vista de seu volume”, como voltou a afirmar em prolegômenos à obra de Frei Vicente do Salvador (1982[1918]:239). Estranhável a afirmação de Prezia, portanto, de que Vasconcelos “foi louvado por muitos, como Capistrano de Abreu” (2000:112). Cortesão o chama de “cronista infiel” (1958a:390), sendo de notar que seus maiores equívocos residem em linhas de tempo, como aqueles apontados por Serafim Leite (1953b:51-2 e 54 e 1955:102 e 103) e Viotti (1980[1965]:198).

4 UM AUTOR PARA UMA ARTE DA LÍNGUA TUPI

A influência da gramatificação chegou no Brasil pelos jesuítas. Desde o princípio, Nóbrega viu nela uma ferramenta para otimização do aprendizado, sobretudo na Bahia, que abrigava a sede do Governo-Geral, e onde ia se dando mais rapidamente a lusitanização linguística em comparação a São Vicente. A ideia de uma gramática foi-se consolidando à medida que também se formava a necessidade da constituição de um quadro de economia linguística interna³¹⁶. A dificuldade não estava tanto na língua quanto em encontrar quem pudesse fazê-lo. O foco a princípio deu-se em Navarro, que chegou em 1549, mas que em carta de 19 de setembro de 1553 confessava: “Quanto a modo de arte no alcanço aún para se fazer” (*MB*, II, 9)³¹⁷.

Anchieta chegara poucos meses antes dessa carta, passando a reunir, aos olhos de Nóbrega e Grã, as qualidades para dar cabo da tarefa, pois a falta em Navarro de um conhecimento ótimo de tupi não era compensado pelo conhecimento que tinha do latim, assim como o conhecimento daquela língua indígena com exatidão, por parte de Pero Correia³¹⁸, não o habilitava à tarefa, pois não sabia a língua latina (*MB*, I, 440).

Havia outras opções de bom conhecimento do tupi, embora abaixo do grau desse grande língua, como aquele indivíduo com quem foi conjuntamente recebido na Companhia em 1550, Manuel de Chaves, do qual Nóbrega diz em 1557, quando Correia já havia falecido: “a melhor língua que temos” (2000:275). Chaves tinha tanta facilidade com a língua, certamente aliada ao carisma pessoal, que o fazia ser tido à conta de poder acabar com estado

³¹⁶ Isso não guarda nenhuma relação com procurar “chave para desbabelização ou novo Pentecostes”, tentando “no fundo, realizar um segundo milagre das línguas”, como escreveu Carvalhão Buescu (1983: 16), em pensamento com que coincidente o de Daher (2009:363). Basta ler o que Nóbrega disse em carta de 1552 aos moradores de Pernambuco: “Primeiro acendeu ho Spiritu Sancto fogo de lingoas em seus doze Apostolos, dos quais se destacou toda Europa e Asia e Grecia e ha Palestina e Afriqua” (*MB*, I, 333). Mas ressalva logo em seguida: “Somente destas partes, de Nosso Senhor tão esquecidas tantos mil annos há, nunqua se acendeo, nem se conheceo tal fogo” (*ib.*). Quase no mesmo sentido, Vieira, *Sermão do Espírito Santo* (2009, esp. 231, 233-234).

³¹⁷ A diferença com o aprendizado de Anchieta fica bem visível por esse trecho. Mesmo preocupado com essa aprendizagem, embrenhando-se no sertão e se encostando a quem pudesse otimizá-la, Navarro, que veio na 1ª leva, de 1549, não chegou a ter o mesmo avanço de Anchieta, que veio na 3ª expedição, cuja chegada à Bahia se deu em 13 de julho de 1553 (*HCJB*, I, 204). Em carta de 20 de março de 1555 já afirma: “não a ponho em arte porque não há cá a quem aproveite” (*MB*, II, 161).

³¹⁸ Sobre seu conhecimento, vale ainda citar Simão de Vasconcelos: “É coisa averiguada que foi o melhor língua daquele tempo; di-lo expressamente o Padre José” (1977[1663], I: 267).

de guerra entre índios e brancos, relata Serafim Leite (*HCJB*, I, 104)³¹⁹. Foi dos Padres que ingressaram na Companhia já de posse do domínio da língua tupi. Sobre ele e Pedro Correa assim se refere Anchieta em *Informação do Brasil...*: “Aqui se receberam logo à Companhia o irmão Pedro Correa e o irmão Manuel de Chaves, homens antigos na terra e línguas” (1988:323). Conforme palavras de Marçal Beliarde, viveu “alguns anos estragadamente, depois entrou na Companhia ... Era dos melhores línguas, que tínhamos e, como já ao tempo que entrou na Companhia, o era” (*HCJB*, I, 104). Chaves foi o intérprete que acompanhou Leonardo Nunes na primeira ida ao Campo de Piratininga (*MB*, I, 222-3). Mas também não sabia latim (*HCJB*, II, 395), nem mesmo muitos anos depois de seu ingresso na Companhia, como se vê do Catálogo da Província do Brasil, de 1568: “de 54 años, a 13 que entró en la Compañia en el Brasil. No a estudiado nada. Sabe la lengua de los indios” (*MB*, IV, 482).

A esses dois exemplos se pode ajuntar o de Antônio Rodrigues, homônimo do companheiro de João Ramalho, ex-soldado no Paraguai, explorador por 18 anos, entre 1536 e 1553, nas primeiras tropas militares da Espanha na América do Sul, um dos fundadores de Assunção e Buenos Aires, antes de ingressar na Companhia em 1553, recebido por Nóbrega, relata Serafim Leite (1955:96-7). Era bom língua, pelo tempo que passou entre nativos. Entretanto, como já se disse, ouvindo-o, os catecúmenos índios não se furtaram de registrar que “os outros falam mais polida e atiladamente”, conforme se lê da Carta Quadrimestre set/1556 a janeiro/1557 (*MB*, II, 348). Também não sabia latim³²⁰.

³¹⁹ Américo de Moura aventou a hipótese de ter sido mameluco e neto do famoso bacharel da Cananeia (1952:424), referido naquele relato de Diogo Garcia (*RIHGB*, 1852:10). Tendo o *Diário da Navegação* mencionado que, na Cananeia, em 1551, vivia Francisco de Chaves, este sobrenome reforçaria a afirmação de Américo de Moura (1952:424) de ser o jesuíta mameluco e neto do famoso bacharel da Cananeia, embora Moura faça aí uma genealogia *per saltum*, esquecendo-se do possível genitor, integrante da frota de Juan Diaz de Solís que explorou o Rio da Prata e partiu da Espanha em 8 de outubro de 1515 (V. Laguarda Trías, 1988:60). Todavia, Serafim Leite assegura que nasceu na Vila de Moreira, diocese do Porto (*HCJB*, I, 209). Como informa que foi admitido em 1550, com 26, anos, sua data de nascimento deu-se por volta de 1524. Tb., Viotti (*TH*, 146).

³²⁰ Leite, fugindo de sua rigidez positivista, arrisca, sem o provar, que José de Anchieta teria aprendido a língua da terra com a experiência de Rodrigues, que, em troca, foi ensinado do latim (1953b:39). Há algumas dificuldades que se antepõem a essa conclusão. A primeira é que Anchieta deixou clara a admiração pelo saber extraordinário e inigualável de Pero Correia na língua da terra, um tipo de apreciação que pressupõe um alto contraste comparativo. E a Correia Anchieta ensinou algo de latim, como narra Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:267), tendo certamente daí nascido a oportunidade de aquilatar a proficiência do ex-trafficante de escravo na língua tupi e sobretudo dele aprender abordagens que lhe seriam muito proveitosas, embora outros jesuítas-línguas possam ter lhe dado contribuições, pois o padre Baltasar Teles escreveu que “no mesmo tempo em que Anchieta ensinava a língua latina, lhe ensinavam a língua brasílica; era mestre eloquentíssimo e fazia-se discípulo de seus mesmos discípulos” (1647, II, 280). A segunda vem de apreciação do próprio Serafim Leite, no Congresso Internacional de Americanistas, acontecido em Sevilha em 1935, onde apresentou a carta escrita por Antônio Rodrigues, que, a mando de Nóbrega, relatou suas vicissitudes no Paraguai antes de ser admitido na Companhia. A certa altura dela, Rodrigues diz ter encontrado entre os Timbós “un spañol que avia mucho tiempo que allí estava, demaneira que ya no sabia hablar español y sabia bien la lengua dellos, la qual tiene muchas palabras latinas”. Em nota, Leite afirma: “Rodríguez no sabía latín” (1935:173), o que se põe em sintonia com o que disse Anchieta em 1554 (1988:59). Na edição diplomática das cartas jesuítas, enfeixadas em

O foco recaiu, portanto, em Anchieta, que já veio como hábil falante de português, apto assim, como demonstrará na *Arte*, a distinguir singularidades fonéticas na boca do lusófono (1946[1595]: 5, 9[8] v, 27, *inter alia*), do galego (p. 4)³²¹ e do castelhano (p. 5).

Sua biografia ajuda a entender sua entranhada lusofilia e projeta luz sobre qualificação intelectual tantas vezes necessariamente mobilizada ao longo de sua vida inaciana no Brasil.

4.1 O INFLUXO LUSÓFONO EM ANCHIETA: LÍNGUA E CULTURA PORTUGUESAS NAS CANÁRIAS

A estreita faixa de terra comprimida no extremo ocidental da Europa aticava com seus feitos expansionistas, abrigados sob a bandeira da fé, o imaginário dos europeus, inclusive os nascidos em Espanha, desafiada em seus brios de maior expressão política e econômica. Numa época de convulsiva religiosidade, a associação com a fé parecia dar o sinete de escolha dos céus para os feitos lusitanos, explorada arditamente por seus dirigentes e crida por muitos, o que não deixava de atrair a atenção de reinos subjugados por Castela na Espanha.

Não deve ter sido diferente na terra natal de Anchieta, pervagada muito antes inclusive do seu nascimento pela presença de portugueses, não raro benquista dos nativos: no *Manuscrito de Valentim Fernandes* há relato³²² da chegada de frota portuguesa à Gomeira, quando foram recebidos os navegantes por dois “capitães” daquela ilha, “dizêdo ñ esteuerõ em a casa delrey de Castella e delrey de Portugal e ñ nũca acharõ tãto agasalhado como na casa do Jffãte Dõ Anrique vestindoos e mãdãdo os ã seus naujos pello qual estauã a seu serujço” (1940:166)

Monumenta Brasiliae, furtou-se a qualquer comentário (*MB*, I, 472), diferentemente do que fizera ao publicar a mesma carta nos *ABN*, edição de 1927, que somente veio a lume em 1936: “Rodrigues não sabia latim, a não ser alguma frase solta” (1936 [1927]: 71), o que limita a latitude do conhecimento de Rodrigues dada por Nóbrega, em carta de 2 de setembro de 1557: “sabe honestamente para clérigo” (2000:275). Portanto, se Anchieta lhe ensinou, não aprendeu como deveria.

³²¹ Como se vê no tratamento fonético da letra *v*: “V. consoante não se acha conforme a comum e melhor pronúnciação salvo nos que mudam o *b* em *v*, como os galegos, *ut pro abã*, dizendo *auã*” (1946[1595]:4 v). Aqui fica nítida seu ecumenismo em contraste com João de Barros que, mesmo diante da força do uso para a terminação “ão” em “razão”, diz que “nam me pareceria mal desterrarmos de nós esta prolaçam e ortografia galega” (1971:317).

³²² Transcrito por Fernandes em 1506, mas que se reporta ao período henriquino.

No estudo de ocupação fundiária na Comarca de Daute, situada no Noroeste de Tenerife, Ravina, depois de apresentar dados comparativos sobre a origem dos proprietários nos Quinhentos, salienta que “la importancia numérica de los portugueses y de los indígenas de Gran Canaria es evidente. Ya en la Reformación de 1506 la importancia de la población lusitana es corroborada” (1980: 123). Cita ainda o estudo de La Rosa, que “llega a la conclusión de que el 80% de los pobladores de los antiguos reinos de Daute e Icod eran portugueses” (*ib.*). Um aspecto aí relevante da presença portuguesa que certamente impressionava era o denodo na exploração econômica das terras, em que sobressaía a todos a figura de Gonzalo Yanes, português protegido do Adelantado Alonso de Lugo, como assinalam Otte (1980:65 e 69) e Ravina (1980:123-4). Na famosa descrição enciclopédica e de estilo renascentista intitulada *As saudades da terra*, que faz das Canárias, Madeira, Cabo Verde e Açores no final do século XVI, Gaspar Frutuoso escreve que Icode “é vila de duzentos vizinhos quase todos portugueses ricos de vinhos, lavouras e criações” (1964:26)³²³.

José Pérez Vidal, em pequeno estudo sobre os portuguesismos que se irradiaram das Canárias para as Américas, diz que “estos portugueses fueron los que de modo principal transmitieron a la cultura del pueblo canario, entonces en formación, numerosos y muy característicos elementos de la tradición lusa” (1960:361). Vidal identificou que uma das influências lexicais de maior relevo foi aquela decorrente do cultivo da cana de açúcar por terem “pasado a Canarias maestros de azúcar maderense” pois “em la Madera se había formado un léxico azucarero portugués, y este léxico, en todo o en parte, había pasado a Canarias con el cultivo y la industria” (p. 365)³²⁴. Ligado ao açúcar era um dos padrinhos de batismo de Anchieta, o italiano Doménigo Rizo a quem provavelmente se deve, anota o professor da Universidade de La Laguna, Francisco González Luis, a introdução do cultivo da cana em Tenerife e que “trajera como mano de obra para los ingenios a muchos portugueses (de la isla de Madera sobre todo) que conocían el oficio” (1999:119). Luis mais adiante afirma que a família de Anchieta, na condição de possuidora de terras, participava do esquema negocial da prática agrícola (p. 126)³²⁵. Alguns desses peritos mestres de açúcar e outros artesãos canarenses vieram inclusive ter ao Brasil, não muito antes de Anchieta aqui

³²³ V. referências a mercadores portugueses em Rodríguez (1980:172).

³²⁴ Simão de Vasconcelos alude a esse trânsito entre Madeira e Canárias por mercadores espanhóis (1977[1658]:50-1). Mas os *guanches*, nativos canarenses, também foram recrutados a trabalhar na Madeira no século XVI, como se vê de Gonsalves de Mello, que transcreve carta régia de 22 de janeiro de 1505, que ali permitiu a permanência de “canareos mestres daçucquer ou cativos que nada dita ylha ouver” (1967:112). Tb. Stuart B. Schwartz (2005[1988]: 25), que cita ainda que produtores de açúcar nas Canárias “dependiam de homens livres, e geral portugueses da ilha da Madeira, para a condução das operações técnicas do engenho” (p. 27).

³²⁵ O padre Baltasar Teles escreveu que os pais de Anchieta “eram nobres e ricos” (1647, II, 279).

pôr os pés, como se lê da carta do donatário Duarte Coelho a D. João III, em 15 de abril de 1549, publicada por Gonsalves de Mello e Xavier de Albuquerque, na qual diz: “os mando buscar a Portugal e à Galícia e às Canárias às minhas custas e alguns que os que vêm a fazer os engenhos trazem, e aqui moram e povoam, deles solteiros deles casados” (1967: 71)³²⁶.

Mas não era só no ramo açucareiro que a presença econômica e populacional lusitana se fazia presente. Em levantamento sobre a atividade pesqueira nas Canárias na primeira metade do século XVI, Cabrera identificou que “las islas por su situación en un mar apenas explotado, contaron desde los primeros momentos con personal, poblador y portugués principalmente, que se dedicó a la dura tarea de los trabajos del mar” (1980:404)³²⁷. E não eram somente da Madeira os portugueses, escreve Luis: “los documentos nos muestran que también vinieron de Faro, Lagos, Tavira, Villaviciosa, Évora, e incluso de las regiones del norte como Villareal, Guimaraes, Oporto, Castelo Branco, Aveiro, Coimbra, Viceo, Braga, Lamego e Viana” (1999:122).

Leonardo Torriani, engenheiro italiano a soldo da Coroa espanhola, autor de relato quinhentista finissecular, *Descrittione et historia del regno de l'isole Canarie gia dette le fortunate con il parere delle loro fortificationi*, ao tratar de Tenerife, destaca: “La maggior parte da (sic) gente Portuguesa, laquale avanzando in la industria dell'agricoltura à l'altre nationi Spagnuole l'han resa di maggior fertilità et ricchezza” (1999 [1594]:136)³²⁸. Até na arquitetura, a presença lusa era ostensiva: mais adiante, na mesma obra, Torriani, ao fazer a descrição sumária de Santa Cruz da Palma, sujeita à governação de Tenerife, diz que “as casas são brancas, feitas à portuguesa” (p. 191).

As Canárias funcionavam ainda, dada a franquia de seu acesso a portugueses, na condição de ponto estratégico daqueles desejosos de ingressar nas Índias de Castela, como meio de burlar a mencionada interdição espanhola³²⁹, o que se fazia muitas vezes

³²⁶ Anchieta não guardará boa impressão de Duarte Coelho e seu filho homônimo no trato com os índios, pelo que se lê de *Informação do Brasil e de suas capitânias* (1988:314).

³²⁷ *Tb.*, p. 416.

³²⁸ Ou, na tradução do organizador da edição bilíngue, José Manuel Azevedo e Silva: “A maior parte da gente é portuguesa, a qual, superando as demais nações espanholas na indústria da agricultura, tem dado a esta ilha maior fertilidade e riqueza”. Essa rija inclinação para o trabalho atraía a Espanha, que, mesmo considerando o luso um estrangeiro e, portanto, destinatário de barreiras imigratórias, como lembra Isabel Braga (2002:159), terminou por idealizar um projeto de povoação de Porto Rico em 1566 por portugueses, embora com restrições até na mobilidade territorial, proibindo aproximação da costa. Os motivos dados para a imigração, no *Parecer de la Audiencia de Santo Domingo para que vayan Portugueses a Santo Domingo*, citado pela mesma autora, se fundavam em que os lusitanos “son gente mas aplicada al trabajo que otra como se vee por esperiencia en las ysilas de Canarias y en otras partes” (*op.cit.*, p.164).

³²⁹ V. Braga (2002:160) e Vidal (1960:362).

mascarando-se a naturalidade³³⁰, “aunque no por ello se desvincularo del Archipiélago”, escrevem Vallejo e Clavijo Hernández (1989:222).

Anchieta nasceu e cresceu, assim, até os catorze anos, em San Cristóbal de la Laguna, nesse ambiente com marca de diglossia lusófona. Luis fala da “influencia y frecuencia de los portuguesismos en el español hablado en Canarias” (1999:122) e adita que “en el San Cristóbal de entonces se hablarían, aparte del castellano, lenguas como el portugués, el italiano, el inglés etc” (p. 125). Significa isso dizer também, necessariamente, a particular mundividência católico-cristã desses lusitanos, o que tinha lugar numa possessão castelhana, também avessa ao luteranismo. Essa pujança de religiosidade tinha nas Canárias, dada a sua condição de entreposto naval geograficamente importantíssimo, livre transmissão oral.

A cada passo, portanto, Anchieta topava, na vida das Canárias, com a maciça cultura lusitana aí instalada, cuja influência é, então, uma das mais óbvias conclusões a ser extraída dos seus primeiros anos na terra natal. O famoso jesuíta teve aí interesse nas primícias do latim, como registrou seu primeiro biógrafo e contemporâneo, Quirício Caxa: “Aí [nas Canárias] aprendeu a ler e escrever e alguma coisa do latim” (1934[1598]:11). Esse preceptor de gramática era “Juan Gutiérrez, el sacerdote que lo bautizó, pues ‘era un buen latino, y sabía griego’, según consta en los documentos”, escreve Luis (1999:121).

Se foi iniciado no latim, circundado também pela lusofonia e destinado a ir a Portugal, opção não nascida de escantilhão, é facilmente inferível que Anchieta já estivesse familiarizado com a língua da nação a cujos destinos e interesses iria se ligar até o fim de sua vida. É bem verdade que Caxa diz que em Coimbra se mostrou um dos melhores da classe “e juntamente aprendeu a falar português tão propriamente como se mamara essa língua no leite” (1934[1598]:11)³³¹. O trecho, bem lido, não autoriza pensar-se que José de Anchieta tivesse aprendido português somente em Coimbra, senão de uma forma tão atilada que se pode

³³⁰ Ventura (1996:102).

³³¹ O exagero de Quirício Caxa ao usar o verbo “mamar” funda-se na tradição mariana e seus reflexos lexicais na movimentação linguística da religiosidade católica ibérica, de que se tem exemplo mais eloquente nas obras linguísticas de João de Barros: logo na dedicatória da *Cartinha*, fala dos meninos que “em menos de dois anos sabem toda a linguagem que mamaram no leite” (1971[1540]:239). No *Diálogo da viciosa vergonha* escreve que “os meninos saem das letras, que é o leite de sua criação...” (1971[1540]:412). Na *Gramática*, diz que um moço “mama estas doutrinas católicas no leite da primeira idade” (*op.cit.*, p. 407). Sobre a vitalidade do culto mariano na península ibérica, v. Maria Barbosa, que, reportando-se a vários autores, lembra que “mesmo antes do nascimento de Anchieta era muito difusa, na mentalidade cristã da península ibérica, a devoção mariana” (2006:194). Era comum em Anchieta expressões como “e a Virgem Maria, e Mãe de piedade, vos dê sempre o leite de sua consolação” (1988:281), impregnada no discurso jesuítico, como se vê da biografia de Belchior Pontes escrita por outro inaciano, Manoel da Fonseca: “Com o primeiro leite entendo eu que mamou a devoção à Virgem Senhora” ([1752]:74). Até entre os camaristas a expressão foi regimentalmente registrada em 1685: “alimentá-los [os índios] com leite da fé” (ACSP, VII, 276).

chamar – aproveitando o devaneio místico da abordagem lexical de seu primeiro biógrafo – sua transfiguração lusofônica, desassociada de qualquer paralelo com tarefeiros ou aderentes castelhanos a serviço de Portugal, o que mais confirma seu interesse nascido antes de aportar em terras lusitanas. É somente nesse sentido que se torna conciliável a opinião de Romo, segundo a qual o futuro jesuíta “aprendera o português sem sotaque nos cinco anos de Coimbra” (2005:506). O fato é que este idioma passou a ser sua língua, o que fica bem claro da carta, já mencionada, ao espanhol Francisco de Escalante a 7 de julho de 1591, em que assim começa: “Já me ia esquecendo de escrever-vos em castelhano” (CCAP, 390). Viotti, em nota, conclui que Anchieta “precisava de um ato reflexo para deixar de fazê-lo em português” (p. 391)³³². Não por outra razão, na *Arte*, refere-se ao português como “nossa língua” (1946[1595]: 23[24]).

Com notável facilidade para línguas, a Anchieta certamente não passou sem influência a lusofonia que o cercava tão proximamente. Por ela, viu os relatos grandiosos e grandiloquentes dos portugueses, que adoravam gargantear seus feitos³³³.

As Canárias, como arquipélago geograficamente estratégico, sobressaíam na condição de entreposto de escravos negros, sendo escala obrigatória para a carreira das Índias e também para as Américas. Luis disse que entre os escravos vendidos em praça pública na cidade de San Cristóbal, nas Canárias, estavam “índios de America, que habían llegado en algún barco rumbo a España con escala en algún puerto de las islas” (1999:125). A condição desses índios pode ter inculcado no futuro jesuíta a piedade cristã que o guiaria à religião católica. Também ali ouviu relatos sobre o genocídio espanhol no México, como denuncia o trecho em que alude aos “bárbaros montañumas” (TH, 142)³³⁴.

Não é difícil assim entender que, mesmo antes de ir para Portugal em companhia de seu irmão, Anchieta já tivesse sido fortemente influenciado pela cultura lusitana em Tenerife, que produzia no imaginário do lugar os arquétipos bem emotivamente elaborados de destemor e fé. Sendo um homem cuja religiosidade será marcada pelo contraponto entre o bem e o mal, torna-se seguro concluir que imaginara, equivocadamente, que em Portugal se estaria livre dessas tensões.

³³² Tb., Romo: “Anchieta tenía que hacer un acto consciente para dejar de escribir en portugués” (2000:459).

³³³ Como ainda mais tarde observarão Tron e Lippomani, embaixadores enviados pela República de Veneza a cumprimentar Filipe II pela conquista de Portugal, a assinalar em documento publicado por Alexandre Herculano: “São os portugueses mais ambiciosos de louvores que outra qualquer nação do mundo, afirmando que suas façanhas são milagrosas”([1898]:121).

³³⁴ Com razão, Viotti averba, em nota, que “trata-se de Montezuma e sua dinastia. As Canárias constituíram elo de navegação espanhola para o México. Aí, donde saiu Anchieta para Coimbra em 1548, bem se conhecia o México e a recente história de sua conquista, por Fernão Cortez” (*op.cit.*, p. 150).

Essa motivação quadra melhor com o entorno luso de seus primeiros anos, tendo-se por impertinente a tese, defendida, entre outros, por Viotti segundo a qual, sendo Anchieta bisneto de cristãos-novos, “tais antecedentes justificam sua ida mais tarde para Coimbra” (1980[1965]:27). Como contrapõe Francisco González Luis, da Universidade de Laguna, “una buena prueba de que esta no pudo ser la causa, la constituye el hecho de que el más pequeño de sus hermanos, Cristóbal de Anchieta, (...) fue a estudiar años más tarde sin ningún impedimento a la universidad de Salamanca” (1999:122). Mas também não é de aceitar a tese de Luis de que “parece mucho más verosímil atribuir dicha elección de Coimbra al prestigio que el Real Colegio de las Artes tenía en aquel momento” (*ib.*), pois, nesse particular, teria a seu dispor muito maior refinamento humanístico na Espanha.

Américo da Costa Ramalho (1998:174) tem tese, de que não discorda Luis (*op.cit.*, p. 123), segundo a qual Anchieta e seu irmão foram para Coimbra por aí se encontrar o basco Martín de Azpilcueta, canonista de renome internacional, contratado a peso de ouro por D. João III. Luis aduz que tal informação, assim como da abertura do Colégio das Artes, “sin duda procedía de la misma fuente: de la población portuguesa que habitaba San Cristóbal o de los tripulantes de los abundantes barcos portugueses que traficaban por Canarias” (p. 123). Ramalho, que traz notícia documental do irmão de Anchieta em Coimbra (1988:178-180 e 1998:171), argumenta que, nesta cidade, no século XVI, sabia-se que Martín de Azpilcueta era parente “de Francisco Xavier, também ele basco e companheiro de outro basco, Inácio de Loyola, o fundador da Companhia de Jesus, e hoje admite-se que Juan de Anchieta, o pai de José, fosse também parente de Inácio de Loyola” (2000:78).

Esse parentesco entre Azpilcueta, Xavier e Loyola, suspeitado por Ramalho, já tinha sido noticiado por Simão de Vasconcelos ao falar de João de Azpilcueta Navarro, “da casa e solar dos Aspilcuetas do Reino de Navarra, aparentados com a ilustre Casa dos Loiolas” (1977[1663], I :220). Noutro trecho alude novamente a João de Azpilcueta e ao “Padre Mestre Francisco Xavier (...), ambos da gente Azpilcueta Navarro” (p.223). Torna ao assunto adiante: “Foi o Padre João de Azpilcueta Navarro, de geração ilustre, natural do reino de Navarra, da casa e tronco dos Aspilcuetas, aparentados com a família nobilíssima dos Xavieres e Loiolas, sobrinho daquele célebre Dr. Martín Aspilcueta Navarro, catedrático de prima da faculdade de Cânones na insigne Universidade de Coimbra” (p. 273)³³⁵.

³³⁵ Sobre o parentesco entre Martín de Azpilcueta e Francisco Xavier, Francisco Rodrigues traz a notícia de que Martim de Azpilcueta, sobrinho do canonista, ao depor em 1614 no processo de canonização de Xavier, disse que este e Martín reputavam-se entre si parentesco de tio e sobrinho, mas esclarecendo Rodrigues que “a mãe de Xavier e o Dr. Navarro eram primos segundos” (1931:265).

Se há entretanto registro da amizade de Martín de Azpilcueta e Xavier a ponto de aquele querer, já idoso, aventurar-se na lida missionária no Oriente, no relato de Francisco Rodrigues (1931, I: 265), nada a esse respeito existe quanto a Anchieta e seu irmão³³⁶, assim como não há qualquer indicação de que esse parentesco pudesse mesmo ter unido intimamente Anchieta e João de Azpilcueta, sobrinho de Martín, na empresa jesuítica no Brasil, embora sejam duas personalidades ligadas a uma afirmada facilidade com a língua.

Terá sido realmente a identidade de origem gentilícia motivo suficiente para ida a outro país? Mais razoável é acreditar que a densidade da língua portuguesa, com tantos colonos lusitanos, rodeasse o crescimento de Anchieta, reforçada pela presença de muitos navios portugueses e pela crença nas façanhas reais e imaginárias dos lusos, a que se contrapunha o caráter impiedoso dos castelhanos. Nada, do pouco que Anchieta deixa à mostra sobre sua origem e inclinação, deve ser desprezado. Uma dessas informações é aquela por ele fornecida em 1584: “O quinto provincial foi o Padre Inácio Tolosa, castelhano³³⁷ (...). O sexto provincial, o Padre José de Anchieta, biscainho” (TH, 58). Simão de Vasconcelos, na *Crônica...*, mostra quão afirmada era desde então essa diferenciação ao dizer que “a nação portuguesa se tem por distinta da castelhana, esta da biscainha” (1977[1663], I:111). O uso desse gentílico revela que Anchieta nunca quis ser confundido com um castelhano. Como não se podia dizer português de nascimento, preferiu “biscainho”, “apesar de nascido em La Laguna, nas Ilhas Canárias, em 1534”, advertiu Américo da Costa Ramalho, que ainda lembra que “natural do País Basco, (...) na realidade, era seu pai” (2000:78)³³⁸.

³³⁶ Há registro da relação entre o “doctor navarro” e Nóbrega, que lhe destina uma carta pouco tempo depois de chegar ao Brasil (2000:44-57). Mesmo entre as cartas perdidas de Anchieta, não há nenhuma que se refira a correspondência com Martín de Azpilcueta.

³³⁷ “Espanhol” no texto de *Informações ...* (1988:335).

³³⁸ Os bascos se notabilizaram por muitas esferas de atuação, a começar da própria Companhia, onde pontificava o nome de Francisco Xavier, que se deslocou por enormes distâncias no seu entusiasmo apostólico. Eram os biscainhos tidos referencialmente como ágeis, como lembra Carolina Michaëlis: “A agilidade dos Bascos é ainda hoje proverbial. Os Franceses dizem *courir comme un Basque*” (1913: 338). E é um francês no Brasil, Léry, que avaliza o ditado ao escrever que “vray est que, comme on dit, que les Basques ont semblablement leur langage à part et qu’aussi, comme chacun sçait, estans gaillards et dispos, ils sont tenus pour les meilleurs laquais du monde, ainsi qu’on les pourroit parangonner en ces deux pointcs avec nos *Ouetacas*, encore semble-il qu’ils seroyent fort propres pour jouer és barres avec eux” (1994[1580]:155). Eram também conhecidos pela força da personalidade, igualmente proverbial. Isabel Braga, no estudo *Castela e os castelhanos nos provérbios portugueses*, focaliza: “A Biscaia parece ser vista como berço de homens tenazes e com personalidade forte: Biscainho, pelo sim, sim; pelo não, não.” (2002:270). Não citado por Braga, há em *A comédia eufrosina*, emprego desse provérbio: “Biscainho he o estudante, polo si, si, polo nam, nam” (1918[1561]:88). Hábeis marinheiros e pescadores, inclusive de baleias, vieram para o Brasil em 1602, trazidos pelo governador Diogo de Botelho, liderados por um Pedro de Orecha (*PLMH*, II, 13), e se deram a ensinar também os portugueses, narra também Frei Vicente (1982[1627]:288). V. outros dados nas notas de Helio Vianna ao *Livro que dá razão do estado do Brasil* (1955:12). Varela ressalta, entretanto, que “todo hace pensar que los vascos pescaban la ballena y el bacalao desde una fecha indeterminada, anterior al viaje de Caboto” (1996:61). Não é de todo improvável que com essa qualificação gentilícia quisessem também Anchieta fazer um jogo de palavras, para escarnecer do antissemitismo que grassava na Companhia por então sob a forma inclusive desse gentílico: no trecho da carta de

Depois de aportar no Brasil, envergando a roupeta inaciana, Anchieta desfará qualquer ilusão de fé cristã dos colonos portugueses no trato com os nativos, constatando que os portugueses não estavam tão longe da ferocidade castelhana que subjugará guanches, dizimara “bárbaros montaçumas” e por então já começara a destruir Carijós.

O papel de Coimbra na formação de Anchieta foi de acrisolamento, inclusive lusófono, chegando ao Brasil com respeitabilidade humanística reconhecida, destacadamente por Luís da Grã, que com ele foi na mesma expedição. A Grã, como se viu, se deve uma preocupação latinística até certo ponto desarrazoada, o que deve ter influenciado o novel Irmão, que não levou muito tempo para revelar seu talento pessoal em penetrar a língua tupi.

Nenhuma dúvida parece haver de que o aprendizado do tupi, por Anchieta, tenha sido célere, pois logo será investido na função de gramatificá-la, embora também se questione por que a Arte, cuja elaboração não indica as fontes em que seu Autor se abeberou³³⁹, demorou tanto a ser dada à publicação³⁴⁰. Aryon Rodrigues sustenta um desinteresse “específico da colonização portuguesa” em contraste com a colonização espanhola, pois entre 1550-1560 foram publicadas no Peru cinco gramáticas, dois vocabulários quíchuas e um vocabulário de Aimara, sendo que na Nova Espanha, parte do México atual, entre 1524 e 1572, foram escritos pelos missionários “mais de uma centena de trabalhos nas ou sobre as

Pero Rodrigues ao Geral Acquaviva, em 7/8/1592, reproduzido por Serafim Leite, consta: “Uma das coisas que na Índia tem danado muito, e à Companhia dado muito trabalho, é dar de mão aos biscainhos [cristãos-novos ou hebreus]” (*HCJB*, II, p. 363). Cerdà e Losada, a propósito do tubalismo, esclarecem que, para seus partidários, “o basco seria assim, nas teses de Esteban Garibay e Zamalloa (1533-1599), a língua dos filhos de Túbal”, ou seja, o filho de Jafet “que conduziu o seu povo até o extremo ocidental da Europa a seguir à dispersão babélica” (2000:676). Acquaviva chegou a escrever a Anchieta: “entende-se cá que se desedifica a gente de que recebamos cristãos-novos na Companhia; por isto deverão admitir tal sorte de pessoas” (*HCJB*, II, 363), ecoando antiga orientação jesuítica, pois “já pelos anos de 1546 determinava Simão Rodrigues que se não admittissem [cristãos-novos] à Companhia”, noticia Francisco Rodrigues (1931:487). Para alguns jesuítas no Brasil, os mamelucos, que passaram a sofrer rejeição sistemática para ingresso na Ordem, “em seu gênero e inclinações são piores que os biscainhos”, escreve Jácome Monteiro em 1610 (*HCJB*, II, 362). Anchieta quereria com isso deixar afirmado seu ecumenismo diante das tricas das hostes loiolistas. Para um homem que dominava o jogo linguístico, não se pode deixar de pensar que fosse talvez igualmente essa sua intenção.

³³⁹ “A diferencia de otras que se publicaron en los siglos XVI y XVII, no trae ningún prólogo, ninguna declaración de propósito, ninguna información externa sobre la lengua, nada sobre la experiencia del autor. Empieza directamente con la materia del primer capítulo. No hace referencia a ningún gramático ni a otro autor”, escreve Aryon Rodrigues (1997: 375). Assunção e Fonseca averbam a esse trecho que “tal silêncio não é estranho. Caracterizou igualmente as artes de línguas orientais e as de vernáculos europeus. Exceptuam-se raras reflexões oriundas de prólogos, dedicatórias e vários textos prefaciais, que, também em relação a outras artes do trívio escolástico, parecem ter sido, sobretudo durante o século XVII, o lugar por excelência de algumas poucas informações metalinguísticas. As duas gramáticas citadas na próxima nota [*Arte breve da lingoa Iapoa*, do Pe. João Rodrigues, *Arte da lingua malabar*, de Henrique Henriques] fazem parte destas exceções” (2005:164). V. Batista (2005:129).

³⁴⁰ Estranhamente fora da realidade histórica, ao tratar dessa gramatificação, Lima diz que “a morte prematura de Navarro, em 1557, arrefeceu os ânimos; mesmo assim, em 1560, o Pe. Luís da Grã chegou à Bahia trazendo o ‘língua’ Gaspar Lourenço, por ele (*sic*) cognominado ‘um Cícero na língua brasílica’” (1993:272). V. análise de Drummond Mendes de Barros sobre a falta de êxito nas tentativas de publicação de catecismos tupi de autoria de jesuítas (2005:143).

línguas” (1997:397³⁴¹). Esses dados podem apoiar a conclusão de maior interesse científico, não necessariamente de missionários, mas da orientação administrativa, bastando lembrar o caso do jesuíta português no México, Fernando Gomes, autor de gramática de uma das mais difíceis línguas daquele país, o Otomi (*HCJB*, IV, 122, nota 8). Na mundividência espanhola, o meio mais apropriado era através de vocabulários, orientação refletida no Brasil, a exemplo daquela já citada, constante do Regimento de Gaspar de Sousa, de 06 de outubro de 1612, *apud* Carneiro de Mendonça (1972:422), ao tratar dos Aimorés, que, todavia, como se viu, não tiveram abordagem linguística por esse meio.

4.2 A ESCRITURA LATINA DA ARTE

Outro motivo da demora – além de um provável alto custo de publicação³⁴² – prende-se à modelação escritural latínica imposta à Arte. Anchieta é de clareza inobjetable sobre isso: “Não a ponho em arte porque não há cá a quem aproveite, somente proveito-me eu dela e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem gramática” (*MB*, II, 161).

Essa formulação, premida portanto pelas circunstâncias políticas, deve ter sido produzida com o melhor que poderia dar Anchieta e, nesse caso, em latim³⁴³, por ser, por excelência, o *pontifex maximus*³⁴⁴, encarregado de edificar a ligação para uma nova disciplina gramatizante em terreno descritivo absolutamente virginal. Essa formulação latinizante vai necessariamente sofrer temperamentos, pois, como adverte Oesterreicher a propósito dessas gramatizações americanas em geral, “la autoridad y el prestigio del modelo gramatical latino se relativizaron en esta adaptación” (2003:423)³⁴⁵. Mas, como pondera Bernard Pottier, “se Anchieta pôde compor na sua época uma *Arte* tão rica, foi justamente graças ao seu grande

³⁴¹ V. Daher (2009:361-362).

³⁴² V., *inter alia*, Daher (2009: 361), que lembra que “no mesmo volume não se encontram os diálogos previstos para serem publicados na licença para publicação” (*ib.*).

³⁴³ Veja-se o que escreveu um cronista inaciano, padre Baltasar Teles: “... logo compôs a Arte brasílica, por onde ensinam aos nossos, reduzindo a barbaria natural dos índios à polícia da Arte dos latinos” (1647, II, 280).

³⁴⁴ Que jamais foi “professor de gramática latina no colégio de Coimbra”, como quer Pompa (2003:87).

³⁴⁵ O modelo pedagógico nos Colégios, sobretudo o da Bahia, deve ter sido mais latínico do que o da Arte, do contrário não teria sentido a avaliação de Francisco Soares, que Serafim Leite (1937a: 211) assegura ser o autor de *De algumas coisas mais notáveis do Brasil*, quando diz que “é sua língua muito copiosa (...). Sua composição discrepa pouco da latina e regras” (*RIHGB*, XCIV, 388). Soares, que veio na expedição de 1587, não consta como língua nem no Catálogo de 1598, *apud* Castelnau-L’Estoile (2006[2004], anexo, Tabela 3, s.n.), nem do de 1600 (*HCJB*, I, 212). Portanto, baseou-se assim no seu próprio latim e nas aulas dadas.

conhecimento do latim” (2000:234)³⁴⁶. Aryon Rodrigues salienta que embora “o aparato conceptual e terminológico disponível para descrever fenômenos linguísticos nos séculos XVI e XVII fosse o das gramáticas clássicas do latim e do grego, Anchieta soube lançar mão dele na medida estritamente necessária para a língua que descrevia”, sem deixar embaraçar-se “por uma suposta universalidade das categorias gregas e latinas” (1997:380)³⁴⁷.

O que se encontra de latim na *Arte*, ao ver de Aryon Rodrigues, constitui “idiosincrasia estilística, que consiste em entremediar frequentemente el portugués com el latín, diciendo en éste lo que podría haber dicho en aquél, no raras veces empezando una oración en un idioma y acabándola en el outro” (1997:375)³⁴⁸. Esse o latim que restou, embora a questão não tenha estado a salvo de controvérsia. Mattoso Camara Jr. firmou a conclusão de que “a língua se regulariza pelo modelo da gramática latina, adulterando-se as categorias genuínas e o valor dos morfemas” (1965:104)³⁴⁹. Na verdade, o latim comparece tanto mais forte quanto se aquilata sua função contrastiva, pois “o recurso ao latim para explicar melhor uma diferença na língua indígena é frequentemente a solução mais eficaz”,

³⁴⁶ Maria Drumond Mendes Barros (1995:8). Tb. Batista (2005:124), que chega a afirmar que “os missionários seguiram obras como a de Donato (4º séc. a. C.) e de Manuel Álvares (1526-1583), para pôr em prática a descrição das línguas indígenas” (p. 125, repetindo à p. 127). Ainda segundo ele, Anchieta talvez seja exceção por ter se mantido “distante do uso de uma forma de descrição linguística tal como empregada nessas gramáticas de origem greco-latina”, insistindo adiante que Anchieta “pode não ter seguido, estritamente, como modelo de descrição gramatical a obra de Manuel Álvares” (p.132). Com acerto, mas contraditório com aquelas afirmações, diz em outro trecho que “os jesuítas não explicitaram ou indicaram, de forma ampla e intencional, quais métodos ou princípios seguiram para descrever o tupi antigo” (p.129). Quanto a Donato, é provável, como adverte Schäfer: “Pour définir les parties du discours, p.ex., il est naturel que les auteurs aient imité les modèles familiers qu’ils trouvaient dans les livres latins, comme dans l’*Ars minor* de Donat (éd. Keil 1981:335-392) très populaire à l’époque” (1992: 717). Todavia, sobre a influência de Álvares, sua assertiva, que constitui um desfazamento diacrônico, negligencia o fato de que a *De Institutione Grammatica Libri Tres*, de Emmanuelis Alvari ou Manuel Álvares, veio a lume somente em 1572, sendo que a incumbência a ele cometida data de 1566, como lembra Francisco Rodrigues (1939, II, 50), tendo sido a obra elaborada “com vagar, trabalho e consciência” (*op.cit.*, p. 51). Por isso, ainda adita o mesmo historiador jesuíta, escrevia “ao Geral em 1568 desculpando-se, por este modo, da demora da Gramática: ‘... Rogo a V.P. me perdoe, por amor de Deus, da demora, porque sou muito tardo naturalmente e vagaroso...’ Arq. S.J. Lus 62, f. 233 v” (p.51). Antes da publicação em 1572, tinham saído em Veneza, em 1570 e 1571, edições apenas parciais com os títulos *De Constructione octo partium orationis Emmanuelis Alvari Lusitani* e *Societate Jesus Libellus nunc primum in lucem editus*. Portanto, é equivocada essa influência de Manuel Álvares sobre Anchieta, que elaborou a *Arte* pelo menos 15 anos antes de o jesuíta madeirense dar-se à feitura da obra que o immortalizou.

³⁴⁷ Análise que coincide em substância com aquela anteriormente feita por Frederico Edelweiss (1969:44-47). Com razão Schäfer quando adverte que “les problèmes de description se posaient surtout là où il y avait des différences considérables entre le latin et la langue néolatine” (1992:717).

³⁴⁸ Assunção e Fonseca, um tanto confusamente, preferem explicar isso “pelo facto de o latim ser a língua de comunicação da comunidade missionária porque só depois de os seus elementos a dominarem completamente a nível escrito e oral era possível versarem outros assuntos, o que lhes era imposto pela *Ratio Studiorum*. A sua utilização serviu para substituir lexemas portugueses, talvez pelo facto de não ter as gramáticas portuguesas e latinas por perto” (2005:168).

³⁴⁹ Edelweiss (1969:38-54) profliga bem ao seu estilo essa análise de Mattoso Câmara. Lima garante que o linguista brasileiro “emprestou seu nome e seu prestígio a linguistas menores, que generalizaram uma opinião errônea sobre a matéria” (1993:273). Sobre o assunto, v. Sílvia Elia (1979:182), Yonne Leite (2003:23) e Carlos Assunção (2005).

acresce Pottier (*op.cit.*, p.235), que ainda alerta que “esta técnica encontra-se em todas as obras dessas épocas” (*ib.*).

Se se pode identificar o modelo gramatical latínico nos paradigmas verbais, como assinala Aryon Rodrigues (1997:386), um passo que afasta a subserviência latinizante encontra-se na afirmação feita por Anchieta na *Arte*: “os nomes não têm caso” (1946[1595]:9). Trata-se de afirmação “que caracteriza la independencia de Anchieta en relación al modelo gramatical latino”, escreve Rodrigues (*op.cit.*, p.380), ao contrário, adita, do que teria feito Montoya em sua gramática do guarani antigo.

Anchieta teve em mente a ideia de penetração funcional de sua descrição, ancilar do projeto catequético. Nessa linha, Pottier dá razão a Lemos Barbosa em sua conclusão de que tendo sido indispensável aos Padres “fazerem-se entender, em assunto inteiramente novo para os índios, não é crível que se dessem ao trabalho de compor, corrigir, limar por anos a fio, e afinal imprimir, com tantos sacrifícios, coisas que não tivessem sentido para os destinatários” (*op.cit.*, p. 236). Isso não retirou da obra gramatical a nota de caráter descritivo que caracteriza um trabalho cientificamente linguístico, indo além do modelo gramatical em voga para apresentar fenômenos desconhecidos, a exemplo do “*i áspero*”, conjugação verbal negativa, regra do advérbio, pretéritos e futuros dos nomes, na observação de Rodrigues (1997:391). Noutra obra, resume a refinada contribuição gramatical de Anchieta, que se destacou pela capacidade de observar e descrever detalhes, “tanto em fonologia como em gramática, e pelo grau de economia descritiva que atingiu, qualidades que nós linguistas valorizamos muito, mas que, como se verá adiante, não puderam ser igualmente apreciadas por seus contemporâneos” (1996:70)³⁵⁰.

Aspectos particulares da língua indígena, tal como expressão do tempo e dos nomes, topicalização de adjuntos e incorporação nominal e verbal, ditaram a independência do estalão mandatoriamente latino. Na verdade, não era atitude inovadora de Anchieta, pois, de um modo geral, “el trabajo lingüístico de los misioneros exigió, en algunas ocasiones, una reflexión dentro del marco de los propios modelos latinos y, en otras, una verdadera elaboración conceptual distinta de la tradicional”, assinala Oesterreicher (2003:423), que adiante dá o exemplo do Padre Rincón, autor da *Arte mexicana*, de 1595, mesmo ano da impressão da de Anchieta. O clérigo assim focalizou sua metodologia na descrição gramatical: “en aquello que me e podido aprouechar de la gramatica latina siempre me yre

³⁵⁰ Não só por eles. Houaiss escreveu: “Sejamos humildes: hoje, pela gramática de Anchieta (mesmo, concomitantemente, recorrendo à sua tradução alemã), é-nos difícil entender o que nela se diz” (1992[1985]:114).

arrimando a ella pero en las demas cosas, en questa lengua de diferencia de la latina por ser ellas nueuas a sido forçoso reduciras a nuevas reglas, con el nuevo estilo que se requiere” (p.434)³⁵¹.

É inevitável dizer que essas abalizadas avaliações aquilatam a *Arte* tal como publicada em 1595. Há razões sócio-históricas para crer que nessa data já não espelhe a modelação escritural originária. Deve-se salientar, de logo, que Nóbrega se preocupou em que os demais jesuítas se dessem a aprender com mais afinco o latim, pois Anchieta dirá, em 1584, que ele “mandara alguns 12 irmãos para que estudassem gramática e juntamente servissem de intérpretes para os Índios, e assim aqui se começou o estudo da gramática de propósito” (1988:324). Ao dizer que, feita a *Arte* naquela data, ou seja, março de 1555, “somente aproveito-me eu dela e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem gramática” (*MB*, II, 161), já demonstra que o conhecimento do latim entre os novos inicianos era deficiente³⁵². A situação, portanto, não melhorara desde o ano anterior, quando, de Piratininga, deplora que dos vários Irmãos entrados na Companhia para a catequese dos índios, entre os quais lista a si próprio ao lado de Gregório Serrão, Diogo Jácome, Pero Correia, Antônio Rodrigues, Manuel de Chaves, Fabiano de Lucena, Antônio de Autoguia, Mateus Nogueira, João de Sousa e Gonçalo Antônio, “apenas um sabe a língua latina” (1988:59), referindo-se certamente a si mesmo³⁵³.

Não se discute que houve demãos aportadas à *Arte* após sua elaboração. A elas se refere Pero Rodrigues: “Esta arte, pelo tempo em diante, sendo por ele e por outros padres

³⁵¹ V. Edelweiss (1969:47 e 49).

³⁵² Não eram poucos os que viriam a saber tupi, mas não latim: Vicente Rodrigues não sabia este (*MB*, IV, 482; *HCJB*, I, 26 e 28), mas era língua (*CA*, 160, e *MB*, I, 410 e 517); situação também dos línguas Manuel Chaves (*MB*, IV, 482; *HCJB*, II, 395) e Pero Correia (*MB*, I, 440); padres Pero da Costa, Fernando Luís Carapeto e Adão González (*MB*, IV, 480 e 481); Jorge Velho, segundo o Catálogo de 1574 da Companhia, “es grande lengua. Sabe mediocrementemente latin” (*HCJB*, II, 282, nota 9). Além desses, podem-se citar ainda, com base no Catálogo de 1568, Sebastião de Pina, Antônio Dias, Manuel de Andrade, Brás Lourenço, Antônio Gonçalves, Luís Valente, dos meninos órfãos. Na mesma situação, ainda conforme o mesmo Catálogo de 1568, Simeão Gonçalves, que foi dos meninos-órfãos (*MB*, III, 397-8, nota). Vale notar que Rodrigo de Freitas, que fora escrivão do tesouro antes de ingressar na Companhia, como informa Nóbrega em 1559 (2000:292), tornou-se coadjutor espiritual e superior em Pernambuco no ano de 1568, com nove anos de Companhia, mas não sabia latim (*MB*, IV, 475), mesma situação de Francisco Pires, superior da Casa em Ilhéus, do qual Viotti, fustigando uma tentativa de atribuição de autoria do poema anchietano *De gestis Mendis de Saa*, escreveu: “cujos conhecimentos comprovados em matéria de Latim se reduzem a citações de salmos do breviário” (1980[1965]:314). Não escapa desse rol Manuel Viegas, o apóstolo dos Maromomins, cujo conhecimento da língua latina era reduzido (*MB*, IV, 476-82). No Catálogo de 1598 diz-se dele que estudou latim e casos de consciência com suficiência para obtenção das ordens sacras: “*Studuit grammaticae et casibus conscienciae quantum fuit satis ad sacros ordines*” (*HCJB*, II, 396, nota 13). (Prezia diz que Viegas “dedicou-se ao estudo da gramática e de casos de consciência” (2000:61). Sua afirmação mostra ser uma tradução parcial do citado trecho do Catálogo de 1598, que precisaria ser lido, entretanto, com a coda final.) Havia mesmo quem não soubesse ler, como os Irmãos Pedro Gonçalves (*CA*, 486) e, a princípio, Manuel Álvares (*MB*, IV, 342-3).

³⁵³ Vê-se, então, que Gregório Serrão por essa época não sabia latim, conhecimento que lhe será atribuído posteriormente, como se vê do Catálogo da Província do Brasil em 1568: “*Studió latín*” (*MB*, IV, 476). Dois anos antes, o Visitador Inácio de Azevedo já dissera: “No a estudiado más que latín” (*MB*, IV, 372).

línguas examinada e aperfeiçoada, se imprimiu em Portugal” (1955[1609]:34)³⁵⁴. Um desses cooperadores foi certamente o jesuíta irlandês³⁵⁵ John Vincent ou João Vicente, nascido John Yate, ou ainda Yates, em 1550, que chegou ao Brasil em 1577³⁵⁶. Há referência à carta de Yate³⁵⁷ enviada ao Padre Richard Gibbon, em Madri, na obra *Calendar of state papers*, em que o então compilador, fazendo o resumo do que foi escrito, diz que o jesuíta quer uma gramática inglesa, se não proibida, “to aid in finishing a Portuguese grammar which has composed in Portuguese, of the people’s speech there, and which Father Procurator Lodwick da Fonseca carried with him³⁵⁸, with the ordinary catechism that they use, to get it printed” (1967[1867]: 355)³⁵⁹. Pela carta escrita a Gibbon, parcialmente reproduzida por Foyle, fica-se sabendo que, além do latim que renovara em Coimbra, Yate terminou por aprender bem a língua da terra e o português, a ponto de gabar-se, em 1593, de seu desempenho “amongst these silly souls in their language (which I understand and speak almost as well as my native speech, as also the Portuguese tongue)” (1967[1877]:293).

Outra indicação nesse sentido vem de carta do Provincial Marçal de Beliarde, de 20 de setembro de 1592, ao pedir licença para sua impressão, em que é esclarecedor a respeito da intervenção progressiva no conteúdo da *Arte* até culminar num grande ajuntamento de notáveis línguas que precedeu sua impressão:

A *Arte*, outro tanto há que se compôs, mas sempre se foi apurando. É de grande efeito para se aprender a língua, como se tem visto, a não ser que o trabalho de a trasladar faz a muitos não a ter. Está a contento dos grandes línguas, que para ela e a doutrina fiz juntar³⁶⁰, e não sei quando se juntarão

³⁵⁴ Daí a observação de Dahlmann: “no pocas gramáticas y diccionarios que llevan el nombre de uno solo, han sido el fruto de los trabajos y esfuerzos de muchos. Así también la gramática de Anchieta fué completándose más y más en el trascurso de cuarenta años” (1893:131). Ayrton Rodrigues admite que a *Arte* “haya recebido colaboración de terceros” (1997:374).

³⁵⁵ E não inglês, como quer Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:217).

³⁵⁶ Foi recebido na Companhia em 1572, sendo da diocese de Salisbury, Inglaterra (*TH*, 96).

³⁵⁷ Serafim Leite menciona a reprodução indireta feita em *Calendar*, mas sua transcrição foi incompleta e inconclusiva (*HCJB*, I, 395). Anos depois, Leite, ao organizar a *Monumenta Brasiliae*, afirmará que a escritura em latim dera lugar à em português porque assim o ordenara Manuel da Nóbrega (*MB*, II, 53*), embora não diga de onde tirou esta última informação. V. Fávero disse, sem aprofundar o tema, que a *Arte* foi “escrita provavelmente entre 1554 a 1556, em latim” (2001:62). Ato contínuo, com menos profundidade ainda, afirmou que foi “traduzida posteriormente para o português, por seu autor e publicada em 1595”.

³⁵⁸ Pela informação de Yate tem-se por demonstrado que foi Luís da Fonseca (1549-1594) quem levou a *Arte* para ser impressa, na qualidade de Procurador eleito pela 4ª Congregação Provincial, realizada em maio de 1592 (*HCJB*, II, 378. Tb.: VIOTTI, (1980[1965]:219)).

³⁵⁹ Seguramente John Yate não disse que era sua a autoria da gramática. A mera adição de “been” na sentença “which has [been] composed in Portuguese” faz pensar, pelo contexto histórico, que houve omissão dessa partícula verbal de tempo na compilação. Não deixa entretanto de ser curioso que Foley tenha suprimido a reprodução do trecho em que Yate trata do assunto, embora não tenha esquecido de na sua apresentação precedente ostentar logo a sua própria conclusão: “He expresses his want of an English Grammar, to aid him in the formation of a Portuguese grammar which he had written” (1877:285).

³⁶⁰ Se esse ajuntamento se deu antes de sua morte, em 2 de maio de 1591, Leonardo do Vale certamente o integrou, pois Marçal Beliarde, em carta de 21 de setembro de 1591, chama-o de “príncipe dos línguas brasílicos”

outros, ao menos tão metódicos, e que a saibam tão bem pela natureza e arte” (*HCJB*, II, 394).

Ainda que se entenda pela ideia de que “trasladar” signifique transportar de um papel a outro, isso não explicaria o “trabalho” que esse ofício, o único conhecido por então para reproduzir o texto de um documento, poderia apresentar a um jesuíta, a não ser que se tratasse de escritura em latim com que não fosse familiarizado o escriba, aliado a um desinteresse nesse aprendizado pelo método latínico da *Arte*³⁶¹.

Por bom tempo deve ter ficado em latim a gramática, pois o padre Visitador Inácio de Azevedo deliberou, em 1568, haver maior empenho no aprendizado da língua “e os que sabem latim podem ter algum exercício pela arte da língua [de Anchieta]” (*MB*, IV, 487). O que Aryon Rodrigues chama de “idiosincrasia” na verdade são residualidades dessa escritura em latim, até mesmo porque em nenhuma carta de Anchieta, em espanhol ou em português, há tantas sinapsias e expressões latinas, a começar daquela autógrafa escrita em 20 de março de 1555, onde sequer existe um morfema gramatical nessa língua.

4.3 O LATINISMO NA COMPANHIA DE JESUS NO BRASIL

É de Luís da Grã que nasce um latinismo obsessivo e até mesmo contraproducente, acentuando uma divergência, pouco focalizada pela historiografia jesuítica, com Manuel da Nóbrega, conhecida dos altos escalões da Companhia: “El uno es vinagre y el otro oleo”, diz dessa diferença de enfibratura e método o Provincial de Portugal, Leão Henriques, em carta ao Geral Francisco de Borja, a 4 de fevereiro de 1566 (*MB*, IV, 301). Grã estava alojado na

e um “Túlio” [Marco Túlio Cícero] nela, informando-o como autor do Vocabulário na Língua Brasílica, ótimo, copioso e muito útil, por onde facilmente se aprende: “*composuit vero illius linguae optimum, copiosum et valde utile vocabularium ex quo facile est addiscere*”, *apud* Serafim Leite (1937a: 64). (Leite, no 4º volume de *Monumenta Brasiliae*, p. *77 e *78, publicou autógrafa de Beliarde em espanhol.) Sua habilidade fica clara pela informação dada em *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya...*, em que se diz que “el Pe. Leonardo compuso este año una doctina en la lengua del Brasil quase tresladando la q hizo el P.e Marcos Jorge” (1897[1574]: 17).

³⁶¹ No texto apresentado ao XI Encontro Nacional da ANPOLL, em 1996, publicado em 1998, o mesmo Aryon Rodrigues trouxera outra abordagem ao dizer que a gramática de Figueira tinha um “estilo expositivo menos sintético que o de Anchieta e mais livre de expressões latinas, com as quais este parecia comprazer (e boa parte dos irmãos da Companhia de Jesus no Brasil não aprendia latim)” (p.72), sugerindo que essa “idiosincrasia” de meros lexicalismos latínicos pudesse ser um entrave. Edelweiss conclui acertadamente, nesse particular, que uma efetiva latinização da gramática de Anchieta seria contraproducente, porque “tais alterações dificultariam grandemente a evangelização” (1969:43), o que é válido para a reformulação que resultou no texto levado para publicação em 1595.

ortodoxia inaciana, na pandilha de Simão Rodrigues, um dos corifeus fundadores da Companhia cuja trajetória não está a salvo de labéus.

Como consequência disso, aferrou-se a uma craveira latina, até certo ponto risível, no aprendizado do tupi, que nunca dominou. Apesar de Antônio de Alcântara Machado, em notas e comentários às *Cartas...* de Anchieta, afirmar que Luís da Grã “conhecia perfeitamente a língua brasílica” (1988:61), a verdade é que como assinala Maria Cândida Drumond de Barros (2005), embora sem se aprofundar no tema, dos oito provinciais da Companhia no século XVI, somente Anchieta sabia o tupi.

O 2º Provincial da Companhia no Brasil não era língua, não tinha conhecimento para tanto, embora soubesse rudimentos. Na verdade, em sua atividade de pregar e confessar, se valerá, não só desde o começo, de intérpretes ou de línguas. Em carta escrita da Bahia em 27 de dezembro de 1554, revela ter-se servido de “mamalucos que llevaba por lenguas” (*MB*, II, 136). É bem verdade que por essa ocasião havia pouco mais de 1 ano que estava no Brasil, aonde chegara em 13 de julho de 1553. Até Gaspar Lourenço se ordenar padre, em 1560, era o intérprete de Grã: “O Padre Gaspar, antes de ser sacerdote, serviu sempre de intérprete das confissões ao padre Luiz da Grã” (*CA*, 325). No mesmo ano em que Ruy Pereira e João de Mello informam que Grã se dava a ensinar regras da *Arte*, Anchieta diz que, em São Vicente, Grã, “tomando consigo ao Hermano Manuel de Chavez, intérprete, andava de casa em casa visitando a todos” (*MB*, III, 258).

Depois dessa data, se serviu de outros intérpretes, como escreve Antônio Blásquez em 1561, narrando sua visita ao aldeamento São João: “O espaço de tempo que ali estive o Padre Provincial ocupou-se com dois padres línguas a examinar e confessar” (*CA*, 331). Noutro passo da mesma carta, registra: “Mandava o Padre Provincial com intérpretes a todos os Padres que não sabiam a língua a que acudissem a confessar, porque vinha grande multidão deles, e entre eles era S.R. o primeiro” (*CA*, 334-5). Mais à frente, Blásquez registra a ida de Grã ao aldeamento de Santiago, atualmente Bairro da Piedade em Salvador, “levando um padre língua consigo e a outro Irmão, que agora já é padre e então servia de intérprete nas confissões” (p. 337)³⁶².

É bem verdade que todos esses trechos se ressentem de certa anfibologia, se descontextualizados. O assunto fica definitivamente esclarecido em carta de 1 de setembro de 1561, que reporta fatos acontecidos em sua atividade em Tinaré, para onde partiu em companhia de “muy buena lengua brazílica” (p.425). Assim que chegaram, Grã ensinava “la

³⁶² Serafim Leite (*MB*, III, 414, nota 29) afirma que se tratava de João Pereira, adiante nominalmente referido na mesma carta.

doctrina y diálogo en lengua brasílica en algunas Aldeas” (p.426). Mais à frente o registro de que ordenava a João Pereira, seu intérprete, “que dicesse a los Indios tales y tales cosas”. Leonardo do Vale, em carta escrita da Bahia a 23 de setembro de 1561, refere-se que, depois de sair da Aldeia de Nossa Senhora de Assunção, distante trinta léguas da Cidade, deu em outra, cujo principal se revelou frio e pouco receptivo à pregação cristã. Grã, então, “respondeu por um língua” (MB, III, 438-9). Noutra carta de Vale, escrita da Bahia a 28 de junho de 1562, reporta a diligência de Grã para com a “doutrina da escravaria, e suas confissões, a que sempre se deu muito, por intérprete, quando não havia padres línguas” (MB, III, 480). O missivista se detém ainda na vontade de Grã em pôr em prática o conhecimento que certamente detinha: “o deseja tanto fazer também por si só, que a grande vontade que lhe tem, com ajuda divina, lhe há-de fazer cedo perder o medo que até agora o estorvou”. Apesar desse projeto pessoal de Grã, ao se referir à sua ida a Pernambuco em 1572 em companhia do Provincial Inácio de Tolosa, a *Hist. de la Fundacion del Collegio de la Capitania de Pernanbuco* (1927[1576]:19) traz o seguinte trecho, indicativo de que não foi tido à conta de língua: “En el fin de junio de 1572 traiedo consigo ao pe. Luis de grana y al padre Antonio daranda (*sic*), lengua, ...”³⁶³.

Algum tempo depois, o segundo Provincial ainda se servia de intérpretes em sua atividade. Uma informação do Provincial Inácio Tolosa, que Alcântara Machado reproduz na nota 506 às *Cartas...* de Anchieta (1988: 400), noticia que Governador Luiz de Brito, em 1574, mais de vinte anos da chegada de Grã ao Brasil, depois de ter enviado Gaspar Lourenço, considerado um “Cícero na língua brasílica”, ao Rio Real, “resolveu mandar Luis da Grã, tendo por intérprete o irmão Francisco Pinto”³⁶⁴.

Exímio língua, portanto, Luís da Grã não era, mas tinha conhecimento gramatical e certa, mas muito limitada, aptidão comunicativa em tupi, tanto que pôde por si só dar algum ensinamento aos escravos em seu retorno do Rio de Janeiro em 1560 (CA, 301). Mas tais ensinamentos, ou “coisas da fé”, eram certamente orações já previamente escritas na língua brasílica, das muitas que circulavam na atividade jesuítica, como se vê de passagem de Blázquez relatando a atividade de Grã no aldeamento de São Paulo, na Bahia, em 1561, em companhia do Bispo: “Acabada la processión, Su Sennoría [o Bispo] les començó a hazer los

³⁶³ Serafim Leite, em comentário ao *Catálogo dos Padres e Irmãos da Bahia*, de 1566, diz que Aranda era “egregio pregador em português e tupi” (MB, IV, 364), ou seja, “*concionatur egregius, lusitano et brasilico sermone*”, como tinha reproduzido em outra obra (1965: 183-184). Entrou na Companhia em 1561, originário de Vila Longa, diocese de Lamego (TH, 100). Maria Cândida Drumond Barros inexplicavelmente não fez constar Aranda da tabela dos jesuítas línguas no século XVI (1995), talvez por ter se apoiado apenas no Catálogo da Província do Brasil, de 1568, que falhou em especificar essa aptidão (MB, IV, 477). No Catálogo de 1600 sua qualificação de língua aparece expressamente (HCJB, I, 212).

³⁶⁴ No Catálogo de 1600 não aparece essa qualificação (HCJB, I, 214).

catecismos (...); ansím que hechos los catecismos el P^c. Provincial començó las oraciones en la lengua brazílica con aquellos que avían de recibir los sacramentos” (*MB*, III, 423).

A ausência de conhecimento de Grã para ser considerado língua põe à mostra outra faceta da sua orientação em favor da gramática de Anchieta: o culto à língua latina que permeava o traço muito escolástico da Companhia de Jesus. Luís da Grã veio na mesma expedição de Anchieta e, durante sua gestão de Provincial, certamente influenciou para que a craveira latina fosse interposta entre os intérpretes e a língua nativa, como que querendo dignificar esta. Acerta mais uma vez Capistrano de Abreu ao escrever em *O Jornal*, do Rio, em 31 de agosto de 1927, reproduzido na introdução às Cartas de Anchieta: “A arte da língua, ainda manuscrita, foi tornada, revista, obrigatória desde 1560, pelo padre Luiz da Grã” (1988:25).

Deve-se muito provavelmente ao latinismo de Grã essa intransigência na modelação latina, a ponto de querer impor regras da *Arte* aos línguas: “O mesmo Padre [Luís da Grã] é o mestre e está exercitado e instruído nela que leva a vantagem nas coisas da arte aos mesmos línguas”, escreve João de Mello em 1560 (*CA*, 279). Ruy Pereira, também escrevendo em 1560, quando havia 5 anos da feitura da *Arte*, relata que “ordenou [Grã] em casa que houvesse cada dia uma hora de lição da língua brasílica, que cá chamamos grego; e ele é o mestre dela pola saber entender e explicar suas regras melhor que todos, posto que sejam mui boas línguas” (*CA*, 296). Se para Grã não era difícil, com boa formação teológica, inteligir regras latínicas, o mesmo não se podia dizer dos aprendizes. Por isso que Nóbrega, mesmo tendo tido boa preparação em latim em Salamanca e Coimbra, já em carta de 10 de abril de 1549, diz: “temos determinado ir viver com as Aldeias como [=quando] estivermos mais assentados e seguros, e aprender com eles a língua” (*MB*, I, 112). Com os intérpretes que Grã compelia a reaprender o tupi pela craveira latina, desenvolvera ação diferente: “Com as línguas que nos acompanham, nos ocupamos nisto, aprendendo pouco a pouco a língua, para que entremos pelo sertão adentro, onde ainda não chegaram os cristãos”, escreve em agosto de 1551 (2000:87)³⁶⁵.

Houve casos de completa perda de tempo nesse monoideísmo latínico: o Padre Manuel de Paiva, ex-clérigo, atravessou noites indormidas, acordando seu mestre, Anchieta,

³⁶⁵ Em 1584, Grã ainda vivo, o Visitador Cristóvão Gouveia, cuja vinda está ligada ao refluxo no rendimento do aprendizado do tupi, é claro em assinalar: “en ninguna manera puede aca quadrar en que se deprenda la lengua dentro de los collegios porque ya se ha experimentado y despues de muchos años averse trabajado mucho en ello no han salido con su intento y el remedio mas proprio y de que siempre se ha usado es estar en las aldeas”, *apud* Castelnu-L’Estoile (2006[2000]:170), que ainda reproduz parcialmente outra informação de Gouveia quanto ao tempo julgado necessário por ele em 1584 para a condição de língua a ser obtida por um noviço nas aldeias: “estar en las aldeas dos o tres años por compañeros de los padres que dello tienen cuidado y con el uso vienen a saber la lengua” (p.172).

para esclarecer dúvidas, como este relata em *Fragmentos Históricos* (1988:491). Chegou a 1568 sem proveito mesmo nesse aprendizado, como se lê do Catálogo do mesmo ano: “Sabe poco latín” (*MB*, IV, 480). Perdeu tempo que talvez lhe pudesse ser útil no aprendizado do tupi: “Trabalhou por saber a língua dos índios, mas não chegou a mais que a saber ensinar a doutrina por escrito, ajudando os naturais por intérprete”, escreveu Anchieta (1988:491).

Outro caso tem-se em Antônio Pires, que, andando por aldeias, não aprendeu o tupi. Em 22 de outubro de 1560, escreveu que Grã chegou à Bahia e ordenou o aprendizado da língua, mas “tão sôfrego nisto que assim em Casa como em aldeias não consente a ninguém ensinar” (*MB*, III, 310). O pobre do Pires teve que se vergar a isso: “há 12 anos que cá ando para poder aprender [a língua da terra], agora começo pelos nominativos pela arte para poder aprender” (*ib.*). Evidente que se não aprendera pelo convívio com os índios, não seria através de regras, ensinadas por alguém que não dominava o tupi, que o faria. Em carta de 19 de novembro de 1566, o Visitador Inácio de Azevedo afirma quanto a Pires: “a 19 años que está en la Compañía, (...) non sabe la lengua de los Indios” (*MB*, IV, 371)³⁶⁶. Grã negava evidência a um postulado na aprendizagem, bem enunciado pelo Padre Antônio de Araújo, no prólogo do famoso *Catecismo na Língua Brasileira*, ao dizer que “na era de 1595 fez [a Companhia] imprimir a *Arte da Língua*, com a qual seus filhos podem *aperfeiçoar* o que *o uso da comunicação* com os índios fossem aprendendo” (1952[1618]: s.n., sem grifo no original), depois de já ter afirmado, na página anterior, que era justamente em virtude da “comunicação dos nossos com os naturais (...) [que] não são já os línguas de todo acabados”.

Essa latinização colidia com uma orientação arejada que privilegiava o domínio do tupi, como se vê do relatório, de novembro de 1566, em que Inácio de Azevedo, na qualidade de Visitador, mesmo emoldurado pelo saber europeu, salienta: “También sirven para aquí algunos que no tienen tanto talento para los studios (...) los cuales siendo buenos, como lo deven ser también los demás, con saber la lengua de la tierra, con poco latín sirven de sacerdotes para entre los indios” (*MB*, IV, 369). Dois anos antes outro jesuíta dissera que o universo do latim era interno, “entendendo-se entre os nossos Padres e Irmãos, que a gente de fora pouco se dá disso” (*MB*, IV, 86). Mas mesmo entre os “más avantajados” havia “accidentes acostumbrados” ao praticarem pelo “2º [livro] de los ‘Aeneidos’” (*ib.*).

O latim passava, assim, a ser simbologia reverencial, utilizado em ocasiões solenes, a exemplo de audições públicas em visitas especiais, como naquela para recepção do Padre Visitador Cristóvão Gouveia em 1583 no Colégio da Bahia, quando foram proferidos

³⁶⁶ Tb.: *HCJB*, II, 371.

três discursos: “um na língua portuguesa; outro na brasílica; finalmente outro na latina”, informa Anchieta na *Breve Narração...* (1988:412).

Quando se dá a reunião dos línguas por Beliarte e a publicação da *Arte* em 1595, estava-se sob o generalato do italiano Cláudio Acquaviva, a respeito do qual escreve Cantú que “l’apprendimento delle lingue indigene veniva prescritto come strumento obbligatorio di evangelizzazione e servizio apostolico” (2004:152). Acquaviva chegou mesmo a ordenar que “ninguém passasse a estudos mais altos nem se ordenasse, sem primeiro aprender a língua” (*HCJB*, II, 395). Quanto à língua originária da *Arte*, “por saberem a língua [tupi], se ordenaram alguns [padres] em 1584, ainda que estavam fracos em latim” (*ib.*).

Por essa época, havia ademais preocupante desinteresse pela língua tupi e pela catequese missionária³⁶⁷ entre os jesuítas vindos da Europa, o que reforçava a necessidade de escritura em português, tal como fora feito para o *Catecismo*, que pudesse tornar de maior rendimento o aprendizado. Não admira que o Procurador em Lisboa, Vale-Régio, tenha escrito ao Geral Everardo Mercuriano em 15 de março de 1575 advertindo, quanto à grande leva de inacianos, sobretudo espanhóis³⁶⁸, “como eses hermanos que vienen *ingleses* sin saber la lengua de por ca como podran aprovechar en el Brasil” (*HCJB*, II, 206). É dentro desse contexto que Manuel Viegas, jesuíta português originário de Marvão, na já citada carta de 21 de março de 1585, escrita de São Vicente e endereçada ao Geral da Companhia, elogia a ação do Padre Visitador Cristóvão de Gouveia que “manda que todos, que são para isso [conversão do gentio], aprendam e saibam a língua da terra” (*HCJB*, IX, 542). Isso porque, ainda segundo Viegas, naquele trecho já citado, “muito poucos a queriam aprender e saber e dar-se a ela: tudo era darem-se às letras e serem pregadores dos portugueses” (*ib.*)³⁶⁹.

A preocupação dos jesuítas, e nisso está necessariamente incluído Anchieta, foi de fazer abordagem instrumental, ante a premência de um método que pudesse gerar a formação

³⁶⁷ Como lembra Palacín, “o horror de muitos às Aldeias foi uma doença de que jamais convalesceu de todo a Província do Brasil” *apud* Maria Barbosa (2006:301). Em 1583, o Visitador Cristóvão Gouveia informa que “en el studio y dilligencia de saber la lengua del Brasil allo mucho descuido y poco gusto destar en las aldeas y se van acabando los lenguas”, lê-se de documento do *ARSI, Lus. 68, fols. 337-340*, em trecho reproduzido por Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:165). Não era apenas em relação à língua o desinteresse. Anchieta em carta ao Padre Geral Acquaviva, datada de 7 de setembro de 1594, informa o resultado de sua visita às casas do Sul e se refere a vários despedidos da Companhia, segundo ele, causas indignas “*omnino vocatione nostra*” (*CCAP*, 408).

³⁶⁸ Talvez por desinteresse menor de clérigos lusos, a Lei de 10 de setembro de 1611 tenha estabelecido que “em cada uma das ditas aldeias haverá uma igreja, e nela um cura ou vigário que seja clérigo *português*, que saiba a língua”, *apud* Carneiro de Mendonça (1972, I, 326, sem grifo no original).

³⁶⁹ Em 1594 Pero Rodrigues escreve a Acquaviva e diz que “os que vêm de Portugal não se aplicam ao principal ministério e mais trabalhoso, que é aprender a língua para ajudar os índios, e claramente abatem os ânimos dos aqui recebidos, porque, como não gastam tempo na língua, nem os Superiores podem apressar tanto com eles (sob pena de importunarem logo V.P. que os mande voltar a Portugal), fazem-se letrados e andam no Governo” *apud* Maria Barbosa (2006:301-302). V. outras remissões em Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:165-166).

de línguas, na elaboração de uma gramática. A cada passo dela, apesar da refinada descrição que encerra, esbarra-se nessa preocupação, sobretudo quando remete ao *usus*, o grande curinga na formulação da *Arte*, não só nas “letras, ortografia, pronúncia e acento” (1946[1595]:1, 6v, 9, 9v), mas também na composição dos nomes (9 v) e nos verbos, “porque sempre há algumas exceções” (p. 47)³⁷⁰. Também ressuma essa instrumentalidade em passos como aquele em que cuida de explicar a fonação de “y” em vocábulos como “yeçóca”. Diz-se então “pronuncia-se como em castelhano”, mas adverte que “nisto vai pouco, porque se confunde *scēpissime* (=frequentemente) com i. iota, e cada um o pronuncia mais português ou castelhano como quer” (p. 6).

Se do ponto de vista gramatical as descrições têm altíssimo valor³⁷¹, no âmbito missionário o caráter de sua instrumentalidade catequética assumia muito maior importância, por isso que, sem restrições, a *Arte* de Anchieta serviu, ao lado de catecismos e diálogos, no missionamento dos Carijós no Paraguai, como expressamente escreveu Pero Rodrigues em carta de 7 maio de 1597, publicada por Amador Rebelo: “A *Arte* desta língua [a *Arte de Gramática* de Anchieta] e as práticas e doutrinas, que nela andam escritas, servem também aos Padres da Companhia que andam no Peru para ensinar os índios de Tucumão e Rio da Prata e de outras terras que confinam com o Brasil”³⁷² (1598: 237).

Essa instrumentalidade da obra gramatical anchietava mais se mostra nítida quando se avalia que, somente premidos pela circunstância de perda do domínio gestor das aldeias dos Tupi-Guaranis, é que os jesuítas se voltaram para os Maromomins.

³⁷⁰ Carvalhão Buescu, apesar de má avaliação do peso do latim na gramática anchietana, fez pertinente observação sobre o inusitado com que a mente gramatizante europeia se defrontara nas realidades linguísticas ultramarinas: “Um conceito – recuperado também a partir da Antiguidade, designadamente da doutrina de Varrão e de Quintiliano – vem, de alguma maneira, legitimar essa anomalia: o conceito de *uso*” (1983:9).

³⁷¹ Assunção e Fonseca, com exagero, afirmam que “não há nesta gramática, como já acima referimos, uma preocupação em descrever teoricamente os fenômenos linguísticos. Há, sim, uma preocupação eminentemente prática, assente no uso. Esta é sem dúvida uma das características das gramáticas das línguas vulgares renascentistas” (2005:170). Não esmaece o trabalho descritivo de Anchieta, repita-se, essa vocação instrumental e pragmática da gramatificação, que constituía uma política “que tinha finalidade explícita de transformar os gentios em cristãos *para a maior glória de Deus*, da Companhia de Jesus e do rei de Portugal”, escreve Mattos e Silva (2001:280). V. Daher (2004:81), Drumond Mendes de Barros (1995:9) e Maria Filomena Gonçalves (2006:739).

³⁷² A mesma carta foi publicada nos Anais da Biblioteca Nacional (v.XX). Mas a cópia utilizada, que traz a data de 1 de maio de 1697 (*rectius*: 1597), suprime a referência expressa à *Arte*: “Todos os que vivem perto do mar usam a mesma língua, e as práticas e doutrina que nela andam escritas servem também aos Padres da Companhia que andam no Peru para ensinar os índios de Tucumão e Rio da Prata e de outras terras que confinam com o Brasil” (p. 264).

5 LÍNGUA, CONVERSAÇÃO, CONVERSÃO

Para compreender a preparação de um língua deve-se ter em mente que positivamente não era apenas, como quer Aryon Rodrigues, “no século XVI, ser grande conhecedor de uma língua estrangeira e bom intérprete ou bom tradutor dela” (1998:63). Adverte Carlos Castilho Pais, com mais profundidade que Drumond Mendes de Barros e Maruyama³⁷³, que “o termo refere não só o *intérprete*, com competências comunicativas através do uso de duas ou mais línguas, mas também aquele que fornece aos portugueses informações sobre a geografia, gentes, costumes e riquezas das zonas ‘descobertas’” (2002b)³⁷⁴. Um língua era sempre um intérprete, ou seja, a *interposita persona*, mas o inverso nem sempre era verdadeiro. Por isso, Anchieta fala de “línguas e intérpretes para nos ajudarem na conversão dos gentios” (*MB*, II, 77)³⁷⁵ e Frei Vicente do Salvador “nossos línguas e intérpretes” (1982[1627]:115)³⁷⁶. O língua merecia algum destaque pelo saber múltiplo que essa condição congregava. Mas na quase totalidade das vezes era invisível³⁷⁷ se resumia ao papel de intérprete, como se viu da carta de Caminha.

Os jesuítas queriam que essa vocação fosse também missionária, percebendo a importância de seus adeptos alcançarem certas qualidades além do domínio da língua, que passavam por alguns fundamentos:

³⁷³ Para eles, “o termo ‘intérprete’ parece mais frequente no contexto de intermediário na confissão, mas não como denominação de uma função” (2007:3). Em estudo, anterior, Barros, sozinha, confusamente disse que “os intérpretes bilíngues eram chamados de ‘língua’” (1986).

³⁷⁴ Castelnau-L’Estoile, quanto a jesuítas com alto nível de domínio do tupi e contraste com os que apenas ouviam confissões, propôs “chamá-los *línguas* e não intérpretes”, mas apenas se limitou a qualificar como aqueles os “bons oradores, mestres da língua indígena” (2006[2000]:176), voltando à carga mais adiante para dizer que “o termo é intraduzível” (p.226).

³⁷⁵ Assim também carta autógrafa do Provincial Marçal Beliarte, em 1591, ao fornecer dados biográficos de Leonardo do Vale: “... se juntó al P. Manoel de Nóbrega, y a los otros primeiros Padres, y los ayudó mucho, siendo su lengua y intérprete” (*MB*, IV, *78).

³⁷⁶ Tb. “intérprete e língua”, em documento do início do século XVII, com referência a um único profissional contratado para servir ao governador-geral (*RIHGSP*, XLVI, 246), o que mostra que ele agiria como *língua* no trato complexo com índios e como *intérprete* na hora da mediação comunicativa.

³⁷⁷ Omissão que visava evitar confusões narrativas, como se vê do relato de Antônio Fernandes, língua de Martim Afonso de Sousa, governador da Índia, quando da visita, em 1545, de Coja Xamaxadim à fortaleza para “ver-se com o governador e despedir-se dele e lhe disse, e disse a mim, língua, que lhe dissesse e declarasse muito bem, e eu lhe disse que sim, disse ao governador...” (*PLMH*, I, 203).

1) estar ciente do modo de falar dos índios, a respeito do qual Anchieta, com sua grande autoridade, diz: “Os Brasis não costumam usar de rodeio algum de palavras para explicar as coisas” (1988:115)³⁷⁸, o que fez Leonardo do Vale, outro atilado conhecedor do assunto, anotar que Grã se valeu, para convencer um principal contrário à instalação de uma casa em suas terras na Bahia, de um língua que respondeu “não com prolongas de palavras nem sutis argumentos, senão com uma manha e poucas palavras, conforme a capacidade deles como quem bem lhe tem tomados os pulsos e sabe seu modo e frases de falar” (*MB*, III, 439)³⁷⁹. Azpilcueta Navarro já tinha feito observação sobre a ausência de conceitos abstratos: “nem me parece têm certos vocábulo que servem em geral” (*MB*, II, 9)³⁸⁰. A isso se ajuntava uso de gestualização própria dos nativos, que, quando ardiam em emoção, batiam no peito, observou Nóbrega já em carta de 10 de abril de 1549 (*MB*, I, 111), voltando ao assunto em 1552 para enfatizar que se devia “pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia” (2000:145)³⁸¹.

2) saber de suas idiossincrasias, pois como salienta Luís da Grã, em carta de 27 de dezembro de 1554, “como alguno dize no ‘aipotab’, que quiere dizir no ‘tengo voluntad’, ninguna cosa se lo hará hazer” (*MB*, II, 137). Entre essas idiossincrasias estava também a de ouvirem pregações na madrugada, como relata Pero Correia do alto de seu saber como língua: “[Leonardo Nunes] me mandava pregar-lhe nas madrugadas, duas horas ou mais; e era na madrugada porque então

³⁷⁸ Isso não se confunde com a ideia de tempos verbais na língua tupi, como pareceu a Armando Cardoso na obra *Lírica portuguesa e tupi*, com que ficou “perplexo” Pottier (2000:242), depois de análise que focalizou inclusive o paralelismo da expressão do futuro e do passado, o que já havia sido objeto de irresponsável estudo de Aryon Rodrigues (1997, esp. p. 388-389).

³⁷⁹ Talvez a desatenção a isso tenha ensejado o incidente reproduzido por Joaquim Nabuco por ocasião da deserção acontecida em 1780 nas povoações em volta da fortaleza erguida na foz do Tacutu, no Rio Branco, que atingiam uma população de mil almas em 1777, o que dava lugar a disputa com os holandeses que utilizavam tais índios no tráfico. Na carta que é endereçada ao Governador João Pereira Caldas, afirma-se que “é certo que a origem de toda a desordem... procede inteiramente da má escolha que se fez de uma mulher para ser intérprete ou Língua dos referidos índios, e sobre isto deve haver grande cautela” (1941:139). V. Maria Hilda Baqueiro Paraíso sobre língua entre Botocudos no Sul da Bahia (2002:418).

³⁸⁰ V. Maria Carlota Rosa (2003:141).

³⁸¹ Trata-se de costume, portanto, muito anterior à data de 1628-32 em que Villalta (2002:338) afirma ter sido usado nas missões do Guairá. V. Thales de Azevedo (1959:56), Lopes (1949:17) e Van der Vat (1952:313). O método era também utilizado no Brasil pelos franciscanos do fim do primeiro século e início do segundo, lê-se de Frei Manuel da Ilha: “Nos rodeios ou movimentos que [Frei Bernardino das Neves, famoso língua] dava ao corpo, às mãos e à cabeça imitava-os perfeitamente, e por isso pensavam que ele algum dia fora índio; por esta razão davam muito crédito a tudo que dizia e pregava” (1975[1621]:87).

era costume de lhes pregarem seus principais e pajés” (*MB*, I, 220)³⁸². Em carta de S. Vicente escrita a 20 de junho de 1551, compara tal costume ao dos mouros: “esta gentilidad en algunas se parece con los moros, así como en tener muchas mugeres, y en praedicar por las mañanas de madrugada” (*MB*, I, 225). Nóbrega, logo a 10 de agosto de 1549, é claro em dizer da formação de Azpilcueta Navarro: “Anda sempre nas Aldeias e lá dorme e come para lhes pregar de noite, porque é o tempo em que estão juntos e sossegados” (2000:52-53)³⁸³;

3) devia ser capaz de matejar como *tapejara*³⁸⁴. Por isso Nóbrega diz: “(...) nos repartimos pelas Capitánias, e, com as línguas que nos acompanham, nos ocupamos nisto, aprendendo pouco a pouco a língua, para que entremos pelo sertão dentro” (2000:87). Nisso deviam, ou pelo menos tentar, se aproximar do extraordinário senso de orientação geográfica dos índios, assim explicável, nas palavras de Gabriel Soares de Sousa: “Têm os Tupinambás grande conhecimento da terra por onde andam, pondo o rosto no sol, por onde se governam; com o que atinam grandes caminhos pelo deserto, por onde nunca andaram” (2000[1587]:279-280)³⁸⁵. A importância dessa habilidade fica clara de um relato de Azpilcueta Navarro quando dava os primeiros passos no aprendizado da língua tupi em 1549: pondo-se a missionar em companhia de Vicente Rodrigues e um língua na região de Porto Seguro, em meio a muitas dificuldades, perdeu-se do grupo por andar atrás, “y ya la lengua y Vicente Rodríguez me davan por muerto,

³⁸² Tb., *inter alia*: *MB*, I, 140-1, 220, 225, 231, 248, 411 e 416; *MB*, II, 383, 387; *MB*, III, 52 e 135.

³⁸³ Simão de Vasconcelos descreve bem, embora a distância dos fatos, esse desempenho de Navarro: “quando já estavam descansados, e satisfeitos, em começando a noite a desenrolar seu manto, começava ele a despregar a torrente de sua eloquência, levantando a voz, e pregando-lhes os mistérios da fé, andando em roda deles, batendo pé, espalmado mãos, fazendo as mesmas pausas, quebras e espantos costumados entre seus pregadores, para mais os agradar e persuadir” (1977[1663], I:221). Tb.: Sérgio Buarque de Holanda (1978a:99).

³⁸⁴ “[Do tupi *tape'yara*, ‘aquele que toma o caminho’] *S.m. Bras.* 1. Prático, conhecedor de caminhos ou de uma região: ‘Naquela escuridão fechada nenhum tapejara seria capaz de cruzar pelos trilhos do campo’ (Simões Lopes Neto, *Contos Gauchescos e Lendas do Sul*, p. 281)”, registra Aurélio Buarque de Holanda (1986:1648). No *Vocabulário na Língua Brasileira*, 1ª e 2ª edições, encontra-se: “Morador antigo ou q. está de assento. – Tapijara.” (1938:300 e 1952:41), significado empregado por Jerônimo Rodrigues em sua *Missão dos Carijós-1605-1607* (1940:243 e 245). A. G. Cunha no seu *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*, que registra o verbo “tapejar” na pena de Guimarães Rosa, faz referência a essa entrada do *Vocabulário* e reproduz várias abonações do vocábulo desde Fernão Cardim, depois de assentar o significado de “morador do lugar, conhecedor da região; guia” (2000[1978]:279). O jesuíta João Daniel (1722-1776), ao tratar da dificuldade de entendimento da língua geral “corrompida”, escreveu que “se ainda os índios tapijaras (chamam-se tapijaras os índios descendentes dos primeiros fundadores das missões, e criados nelas) não entendem, nem percebem, já os termos da verdadeira língua geral, nem a doutrina do catecismo, muito menos a perceberão os índios novatos” (2004:335). Zenha chamou os paulistas de “os mais completos tapejaras daquelas vastidões” (1970:117).

³⁸⁵ Padre Cardim também se deteve sobre esse notável senso de orientação (1980[1625]:95), assim como Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:85). V. ainda sobre isso Jaime Cortesão (1955:51-2 e 1958:15-16) e Zenha (1970:76). V. tb. Caio Prado Jr. para a boa navegação dos índios (1996[1942]:258).

y si no fuera tornar a lengua atrás a buscar-me, en gran prissa me viera” (*MB*, I, 279).

A condição de língua exigia esses requisitos, o que lhes dava autoridade, alcançada pelos grandes e emblemáticos turgimões. É dessa forma que são feitas referências a Francisco Bruza Espinosa, “homem que entre eles tem grande autoridade” (*MB*, II, 382), e a Pero Correia, pela “grandíssima autoridade que tem junto deles [índios]” (*MB*, II, 104)³⁸⁶. E essa autoridade não vinha senão por um plexo de habilidades, observada atentamente por Nóbrega para alertar seus liderados, o que está bem posto no *Diálogo sobre a conversão do gentio*. À pergunta que põe Gonçalo Álvares a formular (“Não basta ser língua e saber-lho bem dizer?”), dá a resposta peremptória por Mateus Nogueira: “Muito mais há mister” (2000:243)³⁸⁷.

Entender e praticar (= conversar, discutir, discursar) estavam associados à convivência a que os línguas se entregavam no contato com os índios e que os jesuítas sabiam ter que adotar para poderem alcançar o mesmo nível de habilidade. Essa *convivência* estava a seu turno representada por outro vocábulo encontrado na literatura colonial do primeiro século, *conversação*, cujo estudo na sincronia quinhentista traz algum aporte ao problema do método de aprendizado.

Havia, por então, um foco no significado de “conviver proximamente”, que vai dar numa comissura semântica com “dialogar, ter conversa”, para finalmente estabilizar-se nesta última significação. Quando Nóbrega põe na boca do ferreiro Mateus Nogueira, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, a pergunta “que aproveita conversar, que os não entendo?” (2000:226), não quer significar senão “convivência”, pois se trata de resposta à pergunta feita pelo Gonçalo Álvares a Nogueira, sendo este exemplo do desconhecimento do idioma: “Que vos parece deste gentio segundo a experiência que tendes dele os anos que há que com eles *conversais*?”³⁸⁸

³⁸⁶ A “grande autoridade” vinha da condição mesma de língua e seu saber bem complexionado. Por isso se dizia dos mamelucos que a língua tupi “é a eles quase natural, têm muita graça e eficácia e autoridade com os índios” (*HCJB*, II, 361)

³⁸⁷ Álvares era língua, Nogueira, ferreiro. A resposta deste diz da importância do domínio da técnica e da formação de ofícios na catequese dos índios, como efetivamente foi levado a cabo. Mas a isso se deve acrescentar “o trabalho missionário”, salienta Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:111).

³⁸⁸ Outros exemplos na literatura da época são taxativos: “só se de contínuo os conversarmos converter-se-ão” (*MB*, I, 323). Nóbrega diz que os espanhóis do Paraguai queriam “trato e conversação” com os portugueses de São Paulo (*MB*, III, 104). Em sua quarta carta conhecida, das escritas no Brasil, diz: “Começamos [ele, Antônio Pires, João de Azpilcueta e Vicente Rodrigues] a visitar as suas aldeias (...) e conversar com eles familiarmente” (2000:50). Num trecho de carta de Leonardo do Vale, em que relata a epidemia de varíola que acomete os índios, verberando-lhes o crédito dado às “santidades”, escreve que a desgraça tinha se dado “não pela conversação dos cristãos, nem por causa da doutrina, mas por sua cegueira e péssimos ritos” (*MB*, IV, 12). Carta de Duarte da

Esse exemplário não deixa dúvida quanto ao significado de “conviver” ínsito em “conversar” naquela dimensão sincrônica³⁸⁹, o que está na base da legislação da época em querer promover *conversação* de colonos desgarrados com índios aldeados³⁹⁰ e povoações, ensejando aquela “vida segura e conversável”³⁹¹ quando da criação das Vilas de São Vicente

Costa a D. João III de 3 de abril de 1555: “depois que aqui cheguei a esta terra trabalhei quanto pude de conversar o bispo com obras de muita amizade” (*HCPB*, III, 373). O mesmo emprego, como transitivo direto, é feito por Gândavo: “cada uma [índia] tem mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher” (1995[1576]:103-104). É o sentido utilizado por Gabriel Soares de Sousa: “A mulher verdadeira dos Tupinambás é a primeira que o homem teve e conversou” (2000[1587]:264), que destaca bem o sentido de “falar”: “E em conversação não sabem [os Tupinambás] falar senão nestas sujidades” (p.268). Assim declarou Lázaro da Cunha perante o Santo Ofício na Bahia a 21 de janeiro de 1592, cujos depoimentos foram reunidos como *Confissões da Bahia*: “conversou carnalmente as gentias” (1935:108). Quando *comunicar* pressupõe *falar*, não inclui *convivência*, como se vê do mesmo Sousa ao falar do contacto dos tapuias com os colonos: “vendem [os escravos] agora aos portugueses que com eles tratam e comunicam” (p.299). No sentido de travar diálogo, usa-se outro vocábulo, como na carta Tomé de Sousa a D. João III, datada de 1 de junho de 1553, em que diz que “os [portugueses] de São Vicente se comunicavam muito com os castelhanos” (*HCPB*, III, 366). Nóbrega escreveu que “no Spirito Sancto, Brás Lourenço, posto que o conversei pouco tempo...” (*MB*, III, 417). O humanista André de Resende em *Vida do Infante D. Duarte* escreve, “prática e conversação”, para distinguir *discurso* e *convivência* (1963:113).

³⁸⁹ Ainda assim, já houve equívocos em trechos onde aparece: o trecho “la conversación destes christianos perdidos que andan entre la gentilidad es abominación”, da carta apógrafa de Blázquez (*MB*, II, 429), havia sido traduzido em *Cartas Avulsas* como “a *conversão* destes cristãos perdidos que andam entre a gentilidade é abominação...” (p.207). O seguinte passo de Anchieta, de carta de agosto de 1556, sofreu equívoco de tradução na pena do atilado Serafim Leite: “*ipsorum nos immiscentes conversationi agentesque cum illis familiarissime ii*” (*MB*, II, 304), por ele dado como: “E os que temos este encargo por obediência nos metemos nas conversas deles e os tratamos com a maior familiaridade” (*MB*, II, 307). Na verdade, o vocábulo *conversa*, inserido com sentido atual, não quadra no texto com *conversationi*, ou seja, *convivência*. Linhas à frente isso fica nítido, quando Anchieta escreve: “*priva enim colloquia eos movent magnopere*”, agora traduzido corretamente por Leite como “as conversas particulares movem-os muito” (p. 307-8). A coextensividade aí entre *conversatiōnis* e *collōquium* é indevida, mas nisto não atentou Viotti (*CCAP*, 108), que reproduziu a tradução de Leite. João de Barros, em *Panegíricos*, escreveu: “finalmente fez conversáveis aos cristãos com as nações do nosso Ponente” (1937:39). Em nota, Rodrigues Lapa averbou que a expressão “faz conversáveis” significa “estabeleceu comunicação”, interpretação desautorizada pelo próprio Barros, que, mais à frente, registrou: “Não há virtude que mais faça os homens conversáveis antre si, que justiça e liberdade” (p.81).

³⁹⁰ Como se lê do Regimento de Tomé de Sousa: “parece que será grande inconveniente os gentios, que se tornaram cristãos, morarem na povoação dos outros e andarem misturados com eles, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-nos de sua conversação, (...) trabalhei muito por dar ordem como os que forem cristãos morem juntos perto das povoações das ditas Capitánias para que conversem com os cristãos e não com os gentios...” (*HCPB*, III, 350). Beozzo comentou então que a concepção de aldeamentos aí contida levará a duas tendências: a primeira, “de retirar os aldeamentos indígenas da proximidade das povoações e a evitar a conversação e o contato entre os índios aldeados e os brancos” (1983:22). Na verdade, “conversação” no texto colonial já absorve a noção de “contato”. Burke escreve que, “no latim clássico de Sêneca, *conversatio* significava apenas alguma coisa como ‘intimidade’” (1995:127). Mais à frente, menciona que *conversabile* em italiano significava, no século XVI, “sociável” (p.131). Quanto à presença desse filósofo em Portugal, Carneira afirma que o Infante D. Pedro (1392-1449) “traduziu Sêneca (*De Beneficiis*)” (2005:19), embora advirta Piel, na introdução à tradução de D. Pedro a *De Officiis*, de Cícero, que o *Tratado da Virtuosa Beneficência* “tem por ponto de partida o tratado *De Beneficiis*, de Sêneca”, já que trechos desta obra foram “traduzidos ou parafrazeados de um modo mais ou menos directo” (1948: XXI-XXII). Francisco Rodrigues Lôbo se refere a ele em *Corte na Aldeia*, reportando-se também ao uso de *conversação* pelo malogrado preceptor de Nero: “Donde Sêneca disse que o sal da conversação dos amigos não havia de ter dentes” (1945[1619]:187). Mas, ao longo de sua obra, Lôbo já mostra pendularidade entre os dois sentidos, abonando o significado de “conviver” (p.114 e 319-320).

³⁹¹ Cujo sentido é portanto de “vivível”. Acertadamente, Jaime Cortesão apontou ser *segura e conversável* “a divisão do trabalho, a organização das classes e a propriedade individual, a justiça mantida pelo poder civil e a moral pela religião” (1942:27).

e de Piratininga por Martim Afonso de Sousa, narrada em janeiro de 1532 no *Diário da Navegação* (1927:340-1).

5.1 TESTANDO VALÊNCIAS PELA JUVENTUDE DO APRENDIZ

A *experiência linguística* dos portugueses já tinha formulado a observação do papel da juventude no aprendizado. No Regimento passado a Tomé de Sousa, que trouxe a primeira leva de jesuítas em 1549, D. João III já recomendava foco nos meninos “porque nele imprimirão melhor a doutrina” desde que “tirados da conversação dos gentios” (*HCPB*, III, 350). Os jesuítas estavam conscientes disso³⁹², como diz o Padre Manuel Viegas ao Geral da Companhia: “E saiba V.P. que quanto mais moços vierem para aqui os operários, que V.P. nos mandar, tanto melhor e mais facilmente, e com brevidade, aprendem a língua desta terra” (*HCJB*, IX, 542)³⁹³.

Essa *mocidade* foi basilar no surgimento de grandes línguas, dos quais vale destacar: Baltasar Álvares, que entrou na Companhia em 1559, aos 19 anos de idade (*HCJB*, I 153); Gonçalo de Oliveira, reputado “doutor das gentes” (*CA*, 314)³⁹⁴, foi menino para o Brasil, entrando na Companhia em 1552, com 17 anos de idade; Gaspar Lourenço, “o Cícero da língua brasílica”, assim conhecido pelo seu estilo concional de pregar, entrou “em 1553, sendo de idade de 14 anos”, informa Serafim Leite (*HCJB*, 159), ou seja, criado “na Companhia de mui pequena idade” (*CA*, 325); Diogo Fernandes, que, na *Historia de la*

³⁹² Como lembra Lopes, tratando dos jesuítas, “a idade já neles não favorecia muito a diligência de aprender a língua dos bárbaros” (1949:15). Nóbrega é ele próprio um caso emblemático: nunca se tornou um bom língua, o que a informação de Anchieta, em um dos *Fragmentos Históricos* (1988:482), de ser “muito gago”, por si só não explica, como quer José Honório Rodrigues (1985:12), mesmo porque o maioral dos jesuítas pregava em português, a despeito da pouca receptividade dos ouvintes, como naquele episódio narrado por Francisco Rodrigues, acontecido em Covilhã (1931, I: 656). V. Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:175) e Serafim Leite (1955:37). Manoel de Paiva é outro exemplo: aprendeu latim movido por perseverança ímpar, apesar do seu “pouco saber natural”, nas palavras de Nóbrega (2000:274), ou “não letrado”, nas de Anchieta (*MB*, II, 122), que também se refere a ele como homem de pregações “com palavras incultas” (*MB*, II, 197). Mas não aprendeu a língua da terra, anotou este último jesuíta (1988:491), o que se explica pelo fato de que “entrou já sacerdote de boa idade em Coimbra”, conforme diz em *Fragmentos históricos* (1988:490), que também assegura que Diego Jácome somente “soube dela o que bastava para ensinar aos índios e aparelhá-los para o batismo e ouvir suas confissões” (1988:489).

³⁹³ Mesma observação enunciou o jesuíta João Rodrigues, que chegou ao Japão por volta dos 15 anos, e se tornou mais tarde autor de uma notável *Arte da Lingoa de Iapam* e de *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, como se lê de suas palavras reproduzidas por Boxer (1950:339-340). Henrique Henriques, falando do tâmul, em carta de 1551, contida na compilação *Cartas dos jesuítas do Oriente*, escreve: “Confio en Dios N.S. que todos los que de aqui a delante vinieren a esta cuesta aprēnderan, saluo los que fueren ya de mucha edad” (1993: AIII, v e AIIII).

³⁹⁴ V. *Hist. de la Fundacion del Collegio de la Capitanía de Pernanbuco* (1927[1576]:13).

fundacion del Collegio del Rio de Henero y sus residencias (1897[1574]), aparece como “grande lengua” (p. 137), entrou para a Companhia com 12 anos (*MB*, IV, 477)³⁹⁵; Manuel Ortega, que, além do tupi, também aprendeu a língua jê dos Ibirajaras, ingressou com 19 anos na Companhia: “Indo muito novo ao Brasil, aprendeu com facilidade a língua indígena, que lhe serviu à maravilha no Brasil e Paraguai” (*HCJB*, I, 123)³⁹⁶; Leonardo do Vale, “príncipe dos línguas brasílicos, eloquente como Túlio”, na descrição de Marçal Beliarte, ingressou com 15 anos na Companhia, tendo ido garoto para o Brasil (*HCJB*, II, 393).

Se a juventude do aprendiz lusófono podia torná-lo colaço da língua tupi, uma das soluções estaria em trazer meninos órfãos do reino, onde eram educados por Pedro Doménech, fundador do colégio-orfanato de Lisboa, que diz em carta de fevereiro daquele mesmo ano de 1551 qual era a finalidade deles no Brasil: “Destes ninyos embió el Rey anyo passado siete al Brasil para ensenyar a los hijos de aquellos gentiles” (*MB*, I, 214). Sua vinda seria, na verdade, “para que deprendiessen la lengua del Brasil y despues fuessen recibidos en la Comp^a siendo aptos”, deixa claro a *Historia de la fundacion...* (1897[1574]:82). Efusivamente animados por um mundo novo, com novos costumes, os órfãos se soltaram no meio da curuminzada, ansiosos pelo aprendizado: “os meninos e Irmãos da Casa andam todos com grande fervor de saberem a língua, e parece-me que cedo a saberão” (*CA*, 181). O aprendizado da língua nativa nos meninos decorria de sua imersão lúdica, que um adulto, com suas retenções, não poderia normalmente fazer. Podiam assim os órfãos mais persuasivamente atrair a atenção dos curumins: “Os meninos órfãos, que nos mandaram de Lisboa, com os seus cantares atraem os filhos dos Gentios e edificam muito os Cristãos”, escreve Nóbrega (2000:87), dando Ruy Pereira essa configuração: “Porque se mais esqueçam de seus costumes e modos de folgar, ensinamos-lhes jogos que usam lá os meninos no Reino” (*CA*, 289)³⁹⁷.

O resultado se mostrava promissor, o que dava lugar a reiteradas escansões de vinda tanto de novos obreiros quanto de meninos, como se vê da carta que o Visitador Inácio de Azevedo escreve ao Geral Francisco Borja em novembro de 1566: “No me parece que ay otro modo de aver subieitos, sino imbiando acá de los que en Portugal y aun en otras partes piden la Compañía y dexan de los recibir por poca ydad, que esos sirven acá más, porque toman bien la lengua” (*MB*, IV, 368).

³⁹⁵ V. tb. *TH*, 92.

³⁹⁶ A isso também se refere Pastells: “El P. Manuel de Ortega, portugués, fué natural y sobrino del Obispo de la ciudad de Lamego y á los diecinueve años de su edad admitido en la Compañía (á 8 de Septiembre de 1580) por el V. P. Provincial José de Anchieta, en el Colegio de Río Janeiro del Brasil” (1912:221).

³⁹⁷ Cf. Valente (1967:96).

O entusiasmo estava também no rendimento lusofônico, pois não somente os órfãos aprendiam a língua como traziam meninos índios para o contato linguístico com o português, num tráfego duplo de aparentes equivalências e de utilidade para os inacianos. Em 1553, o mesmo Nóbrega, diz Anchieta, ordena que sejam juntados, na confraria do Menino Jesus, em São Vicente, “alguns dos moços órfãos que vieram de Portugal no tempo do padre Domenico e alguns mestiços da terra, onde todos eram doutrinados: e os de Portugal aprendiam a língua da terra” (1988:324).

A habilidade de alguns deles em aprender a língua dos índios revelou-se produtiva. Em 1552, na Bahia, já andavam pelas aldeias, “pregando e cantando cantigas de Nosso Senhor na língua da terra declaradas”, relata Vicente Rodrigues (*MB*, I, 320).

Se dos órfãos de Lisboa se podia esperar que aprendessem o tupi, o mesmo se podia dizer dos meninos índios, ensinados nas primeiras letras do português no mesmo esquema recitativo, como registra Navarro: “As quais orações de contínuo lhes ensino em sua língua e na nossa, principalmente aos meninos” (*CA*, 76)³⁹⁸.

O meio mais fecundamente mobilizado por Nóbrega³⁹⁹ e demais jesuítas na sua ação linguística entre índios, especialmente meninos, foi a música⁴⁰⁰, porque saltava aos olhos seu entranhamento entre os aborígenes, embora a sonoridade pudesse até não agradar ouvidos europeus, já que Gabriel Soares de Sousa, na descrição dos Tupinambás, diz que “cantam com sofrível tom” (2000[1587]:275)⁴⁰¹.

O Bispo Pero Fernandes Sardinha, em sua já conhecida cruzada contra as culturas nativas, ciente da vedação loyolista⁴⁰², em carta a Simão Rodrigues, de julho de 1552, critica

³⁹⁸ Descrição também presente em Francisco Pires, escrevendo da Bahia em 1552: “Em casa se tem muito exercício de tudo, assim das pregações, como de cantigas, pela língua e em português” (*MB*, I, 396).

³⁹⁹ V. o papel de Nóbrega ressaltado por Vieira na *Relação da missão da serra de Ibiapaba*, apud Jorge Couto (1999:187).

⁴⁰⁰ V. Ferdinand Denis (1944[1850]:61-68), Mário de Andrade (1944:162), Gilberto Freyre (2002[1933]:218), Sérgio Buarque de Holanda (1978a:99), Bruno (1966:33), Extremera e Trías (1993:613) e Shapiro (1997:129). V. análise de Tinhorão na obra *Música popular de índios, negros e mestiços*, apud Thales de Azevedo (1959:44). Não foram apenas os jesuítas. Jaboatão, em diversas passagens de sua um tanto tautológica obra, refere-se ao gosto dos índios pela música (1858[1761]: 19 e 27 e 1980[1761]:150-1).

⁴⁰¹ De outro grupo tupi, os Tupinaés, há também menção: “são músicos de natureza e grande cantores de chacotas, quase pelo modo dos Tupinambás” (p.293).

⁴⁰² V. Bispo (1998:120) e Padesca (2000:88 e 90). Da Visita do Padre Inácio de Azevedo, entre outras deliberações em julho de 1568, resultou aquela segundo a qual “as escolas de ler e escrever, que estão introduzidas em as casas das Capitâneas se podem continuar, não se ensinando canto nem latim” (*MB*, IV, 484-5). Serafim Leite em nota averba que a permissão ficou adstrita então aos Colégios. Para a distinção entre Casa e Colégio, v. *HCJB*, II, 41. Da Visita constou ainda um comando mandatório: “os nossos guardem as Constituições” (*ib.*). É absolutamente inadmissível, por desconsiderar o forte pendor dos índios para a música, a conclusão de Edelweiss a propósito dessa deliberação do Padre Inácio, no sentido de que seria “decorrente da falta de reforço vocacional indígena (...) a ordem do mesmo Visitador que restringe o ensino do canto” (1969:22). Terminou por vingar um entendimento mais flexível, bem expresso nas palavras de Alexandre Vagliano no “Sumário”, em carta de 08 de dezembro de 1577, apud, apud Padesca (1998:91). E continuou no Brasil, pois, nos *Capítulos...*, que foram apresentados em 1587, Gabriel Soares de Sousa queixa-se de que “os

que os meninos órfãos antes de sua chegada, ocorrida em 22 de junho daquele ano, tivessem o costume de “cantar todolos domingos y fiestas cantares de nuestra Señora al tono gentílico, y tañerem ciertos instrumentos que estes bárbaros tañen y cantan quando quieren beber sus vinos y matar sus inimigos” (*MB*, I, 359). Nóbrega, em carta ao mesmo Simão Rodrigues, também de julho de 1552, em que deplora as interdições do Bispo, não nega: “Os meninos desta casa costumavam cantar pelo mesmo tom dos índios e com seus instrumentos na língua em louvor de N. Senhor, com que se muito atraíam os corações dos índios” (2000:134). Não lhe parecia dissonante “nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de música”, diz mais à frente (p. 145)⁴⁰³. Mas o próprio Sardinha sabia do poder da música na conversão, pois ainda em julho do mesmo ano, escreve também ao monarca e pede o envio de “uns órgãos, porque segundo este gentio é amigo de novidades, muito mais se há de mover por ver dar um relógio e tanger órgãos que por pregação nem admoestações” (*HCPB*, III, 364)⁴⁰⁴.

Não havia como escapar do fato de que “entre este gentio são os músicos muito estimados e por onde quer que vão são bem agasalhados”, na informação de Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:275-6)⁴⁰⁵. Os meninos-órfãos então requerem: “Si viniesses algún tamborilero y gaitero⁴⁰⁶ acá, parézme que no havria Principal que no diesse sus hijos para que los enseñassen” (*MB*, I, 383-4). Até mesmo o Pai Nosso que Navarro traduziu na língua

moços nados (=nascidos) e criados nestas aldeias” que “aprendem muito bem a ler e escrever, a latim, a contar, a canto de órgão, a tanger flautas e dançar e officiar uma missa como chegam à idade de conversarem mulheres logo fogem para os matos” (p. 371). Os inacianos respondem, em 1592: “Não os ensinam latim nem contar” (*ib.*), subentendendo a prática da educação musical.

⁴⁰³ V. Denis (1944[1850]:56) sobre essa preocupação de Nóbrega.

⁴⁰⁴ Parece, entretanto, que essa repetição monotonal não era a regra, pois o mesmo Nóbrega informa, a 6 de janeiro de 1550, escrevendo de Porto Seguro, a destreza de Navarro no instruir os meninos a cantar “certas orações, que lhes ensinou na língua deles, dando-lhes o tom, e isto em vez de certas canções lascivas e diabólicas, que antes usavam” (2000:72). V. crítica de Antônio Bispo (2000:112).

⁴⁰⁵ Dos Aimorés há importante observação feita por Jácome Monteiro, em seu relato publicado em 1610: “de maravilha se achará um entre eles que não seja cantor. Têm seus tiplés, tenores, contrabaixos, contraltos, e tomam qualquer tom que lhe dão” (*HCJB*, VIII, 364). Sobre o poder da música entre os tupis, relata como podia um prisioneiro escapar: “e o têm em muita conta só pela música, que é o único remédio com que alguns se livram de morrer no terreiro” (p.368). Hans Staden certamente se apercebeu disso, pois cantou para suavizar o rigor de seus captores no momento em que imaginou que iria ser comida (1988[1557]:100). Léry, a seu turno, relata como ficaram extasiados quando entoou um cântico (1994[1580]:418).

⁴⁰⁶ Pero Vaz de Caminha já tinha feito notar na Carta que “Diogo Dias (...), homem gracioso e amigo de se divertir (...) levou consigo um gaitero nosso com sua gaita e meteu-se com eles a dançar, pegando-lhes nas mãos e eles folgavam e riam e andavam com ele mui bem, ao som da gaita”, *apud* Fontoura da Costa (1998[1940]:98).

nativa fê-lo “en modo de sus cantares” (*MB*, I, 180)⁴⁰⁷, adotando-se entretanto os *contrafacta*⁴⁰⁸, pois eram “mudadas las palabras en loores de Dios” (*MB*, I, 386).

Todo o empenho focalizado nesses meninos-órfãos deu rendimento inferior ao que foi esperado, à exceção de alguns como João Pereira, Antônio de Pina, Manoel Viegas, o “apóstolo dos Maromomins”, e Luís Valente⁴⁰⁹. Doménech na carta mencionada não assinala um domínio, preferindo dizer que “los nuestros niños entienden muchas cosas de su lengua” (*MB*, I, 215). Mais nitidamente ainda descreve Cristóvão de Gouveia em novembro de 1584: “Os que veem de Portugal, ainda que aprendam a língua, nunca chegam a mais que a entendê-la e poder falar alguma coisa, pouca, para ouvir confissões” (*HCJB*, II, 361). E a razão envolvia o entorno paralinguístico, como acrescenta na mesma informação: “nem acabam tanto com os índios como os outros, que sabem seus modos e maneiras de falar” (*ib.*). Para agravar, os órfãos não eram também primor de disciplina, sobretudo quando se tratava de fornicar as índias⁴¹⁰ (*MB*, II, 232). Sua prestância para trazer os meninos índios ao universo da língua portuguesa tem que ser aferida, portanto, a partir dessa dimensão, que talvez não tivesse diminuído, antes aumentado a difusão do português.

5.2 A LUSOFONIA DA AÇÃO EDUCADORA DOS JESUÍTAS

Dentro de suas múltiplas atividades, os jesuítas pensaram a educação como função colonizadora, não só religiosa, mas também política, pois, sem embargo do alto sopro de elevação cristã e superrogação que animava missionários como Nóbrega e Anchieta, não

⁴⁰⁷ Como consta da versão espanhola, circunstância suprimida da italiana e, por via de consequência, da cópia retrovertida para o português das *Cartas Avulsas*, como salienta Serafim Leite em nota de pé de página.

⁴⁰⁸ Escrevem Extremera e Folch que “la historia de los *contrafacta* está irremediavelmente ligada a la música” (1993:612). V. *HCJB*, II, 258, Vilma Arêas (1998:333-341) e Maria Barbosa (2006:365). O *contrafactum* integrava a atividade missionária franciscana. V. Jaboaão (1980[1761]:151). V. tb. Frei Manuel da Ilha (1975[1621]:90) e Willeke (1978a:33).

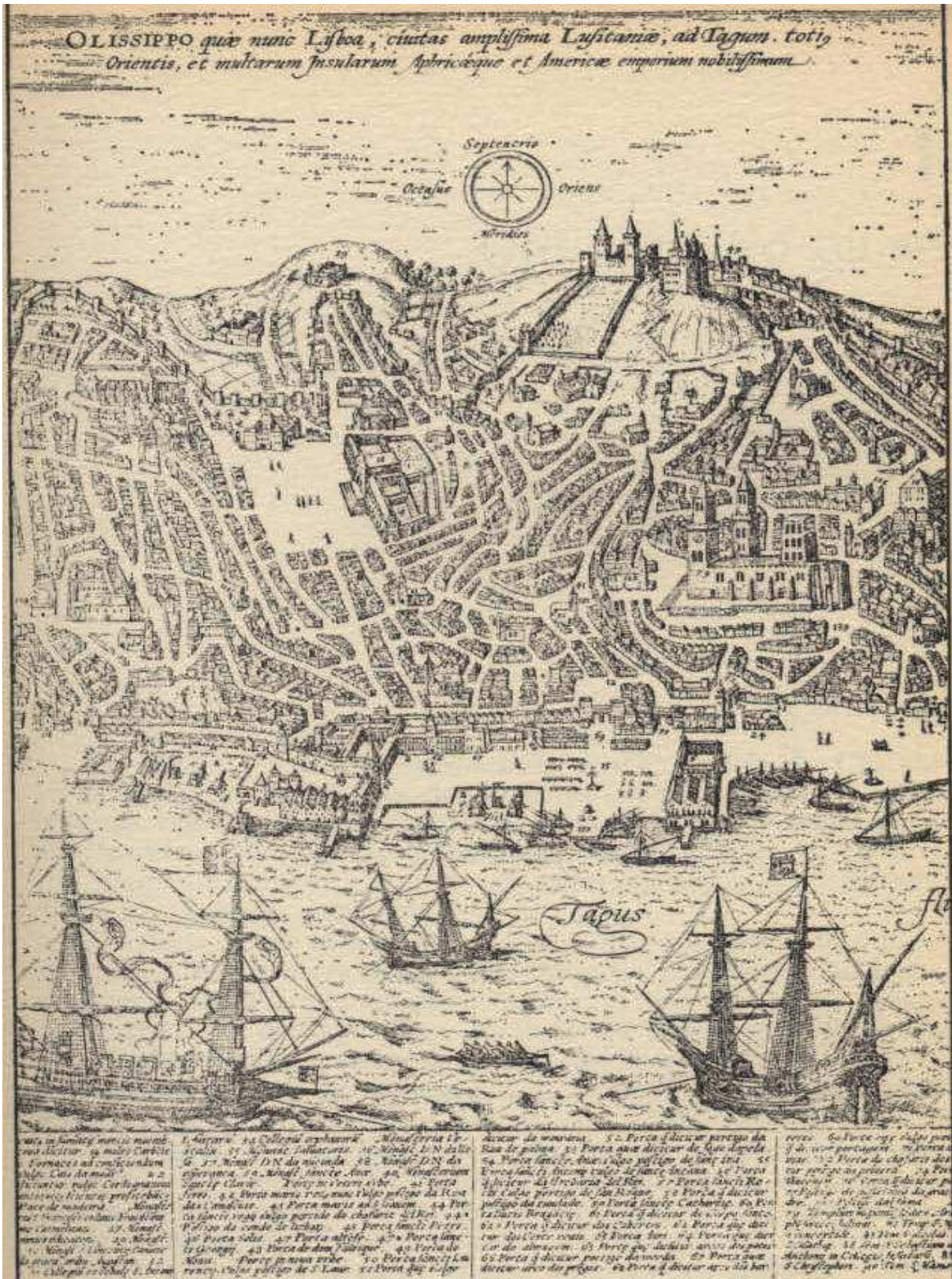
⁴⁰⁹ Também aquele órfão, saído de Lisboa em 1550, tornado capelão no aldeamento de Espírito Santo, na Bahia, em 1560, por ser língua (*MB*, III, 315).

⁴¹⁰ O que se devia também ao contato com os meninos mamelucos, que eram bilíngues, a respeito dos quais Anchieta disse que tinham o “spíritu de fornicación” (*MB*, II, 77). Depois de chamar os meninos órfãos de Portugal de “trombadinhas” (2001[1995]:89) com sua proverbial irreverência, Darcy Ribeiro diz: “Esses pixotes, assediados pelas índias, não resistiram à tentação, fugindo com elas” (p. 90). Esse perigo foi responsável mais tarde pela limitação a que “irmãos novos” fossem às aldeias para aprendizado da língua (*HCJB*, II, 352), que seriam, então aqueles abaixo dos 14 anos (*pueri ubivis nati ante quatuordecimum aetatis annum*), porque se deixavam impregnar ou embeber (*imbibere*) dos costumes indígenas, revelando-se depois inaptos a ingressar na Companhia, expressamente estabelece um das proposições, chamadas de *postulados*, da Congregação de 1568, conforme texto reproduzido em latim por Serafim Leite (*MB*, IV, 465).

deixavam de ser agentes da colonização⁴¹¹. Sua relação com essa colonização portuguesa, a existência de um nacionalismo linguístico e de uma política lusofônica e a concorrência de outros idiomas no Atlântico Sul devem ser buscadas na lém-mar.

Tentar capturar alguns instantâneos de sua vida cotidiana, em vários setores sociais, torna mais fácil sentir “a maneira de ser dos que partiam de Lisboa quinhentista, com o seu amor à língua do povo”, para usar das palavras de Mário Martins, *apud* António Martins Melo (2000:137). O que se falava em Portugal, o que se lia e escrevia, e até que ponto se podia fazê-lo, ajudam a entender o que levavam consigo o colono e o religioso que singravam para o Novo Mundo, cooperando também para projetar alguma luz adicional sobre como se desenhou a estrutura linguística lusofônica no Brasil na sua articulação com a língua tupi. É lá que devem ser buscadas matrizes, condicionamentos e influxos sócio-culturais, pois “podemos dizer que de lá nos veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou bem ou mal a essa forma”, agudamente observou Sérgio Buarque de Holanda (2002[1936]:40).

⁴¹¹ Florestan Fernandes assinala com razão que “apesar de sua forma branda e dos elevados motivos que a inspiraram”, a influência dos jesuítas tornava-os “autênticos agentes da colonização” (2000:84). V. Darcy Ribeiro (2001[1995]:100-1) e Otávio Ianni (2004:188)



Espécie de vista aérea de Lisboa da segunda metade do séc. XVI: gravura de autor anônimo, incluída na obra *Urbium praeipuarum totius mundi Theatrum*, vol. V.

6 A LÍNGUA NA VIDA COMERCIAL PORTUGUESA DO SÉC. XVI

No século XVI, Lisboa, no extremo ocidental da Europa, fervilhava de indivíduos andejes e mercadores estrangeiros que já vinham atraídos havia muito pela boa localização de seu porto, entre o Mediterrâneo e o Mar do Norte. Com o deslocamento para o Atlântico das antigas rotas comerciais mediterrânicas do Índico a Veneza através dos territórios do Sultão do Egito, o ápice da mercancia europeia tem lugar em Portugal e com ele um azáfama de línguas e acentos, num espaço até certo ponto democrático⁴¹². Não era novidade daquela centúria. Fernão Lopes já escrevia que, entre o final do século XIV e o início do seguinte, “havia outrossim em Lisboa estantes de muitas terras” tais como “Genoveses, e Prazentins, e Lombardos, e Catalães de Aragão, e de Maiorca, e de Milão, que chamavam Milaneses; e Corcins, e Biscainhos; e assim de outras nações, a que os reis davam privilégios e liberdades, sentindo-o por seu serviço e proveito” (1921:77-78)⁴¹³. Por isso diz que “Lisboa é grande cidade, de muitas e desvairadas gentes” (p. 79). É aos elementos “não hispânicos”, escreve Gilberto Freyre, ou seja, “os elementos estrangeiros, de origens diversas, que se deve atribuir o fato de não se ter incorporado a Castela o trecho ocidental da Península” (2002[1933]:263).

Em depoimento da época, Cristóvão Rodrigues de Oliveira, descrevendo Lisboa de 1554, diz que a cidade tem “dez mil casas, em que ha dezoito mil vezinhos, sem a corte, a fora que entrão cada dia naos, e ha muytos mercadores estrangeiros, e muyta outra gente de fora” (1938:94-5). Entre essa “gente de fora” estavam inclusive os peregrinos. Na descrição do Hospital dos Meninos, Oliveira diz que agasalha “de noyte todos os peregrinos naturaes e estrangeiros” (p. 50). Mais à frente fala do Hospital dos Palmeiros, mandado construir por ‘jngreses romeiros’ (p.55), e do Colégio da Irmandade dos Órfãos de Jesus, feito para “recolhimento dos orfãos naturaes e estrangeiros” (p.57).

⁴¹² Menos para aqueles que “nos trajos, língua e modo pareçam ser armênios, gregos, árabes, persas ou outra nações que sejam sujeitas ao Turco”, diz um Alvará de 14 de agosto de 1563 contido nas *Leis Extravagantes* de Duarte Nunes de Lião (1987[1569]:158 v). Isabel Braga escreve que os mouriscos da primeira geração, ou seja, os mouros convertidos ao Cristianismo pela política aculturadora de Portugal, dominavam “o árabe falado e, em alguns casos, escrito” (1999:71), havendo casos até de dificuldade com a língua portuguesa. Concentravam-se, ainda segundo a Autora, em Lisboa, Évora, Setúbal e Algarve (p.78).

⁴¹³ João Lúcio de Azevedo, citado por Cotta do Amaral, escreveu que “dos cem mil habitantes que contava aproximadamente a cidade de Lisboa, em 1551, à volta de sete mil eram estrangeiros” (1965: 17).

Em estudo que tenta esquadrihar essa realidade econômica, que justificava a concessão de privilégios bastante amplos ao comércio estrangeiro, Virgínia Rau focaliza “a presença em terra portuguesa de ingleses, flamengos, alemães, galegos e biscainhos, lado a lado com aragoneses, catalães, franceses, italianos e outros mercadores das partes mediterrânicas ou septentrionais” (1968b: 131-32)⁴¹⁴. Essa mesma autora ainda escreve que “no último quartel do século XV são inúmeros os mercadores estrangeiros que se acolhem à cidadania portuguesa, por casamento com mulheres portuguesas ou por favor do rei” (p.143)⁴¹⁵. O comércio, incluído o linguístico, era intenso com outras nações europeias, destacando-se a exportação de sal, ao lado de frutas, vinho, azeite. Mesmo concorrendo com a França, com quem chegou a ter comércio com essa mesma mercadoria⁴¹⁶, Portugal sobressai nessas negociações sobretudo com interessados consumidores do Mar do Norte e do Báltico, por ser o seu produto “mais anídrico, e alvo e menos deliquescente”, informa Rau (1968d:177)⁴¹⁷, convivendo, em contrapartida, com o problema da falta de suprimentos cerealíferos, a ponto mesmo de uma provisão de 14 de setembro de 1568 proibir venda de pão a estrangeiros, anota Oliveira Marques à crítica do autor de *Ritratto et riuerso...* (1987:1999)⁴¹⁸. Além de trigo, dependia de fornecimento de madeira para a construção naval, como salienta o mesmo Oliveira Marques (1987:18), ademais de outros produtos manufaturados como tecidos de lã, aprestos navais, enxárcia e munições, adita Rau (1968d:181).

Esses produtos constituíam lexias que saltitavam nos contatos linguísticos entre estrangeiros e lusos. Nos fins do século XV e início do XVI, o afluxo irá aumentar com a descoberta das rotas marítimas por Vasco da Gama. Às voltas com falta de capital para aquisição das mercadorias trazidas do Oriente, que também precisavam de escoamento entre os portos portugueses e as regiões do Norte e do Sul da Europa, Portugal enche-se de estrangeiros cuja vinda é estimulada pela Coroa, sobretudo italianos, que foram uma forte presença em terras lusitanas⁴¹⁹, pois, “unici fra gli stranieri, associano le loro navi alle

⁴¹⁴ Tb.: Mauro (1991:40).

⁴¹⁵ Tb.: Diffie (1970:7 e 10). Sobre a presença de italianos, especialmente genoveses, milaneses e também florentinos “en el centro principal de la expansión ibérica por el Atlántico, Lisboa”, v. Otte (1980: esp. p. 49-50 e 54).

⁴¹⁶ V. Rau (1968c:183) e Azaola (1977:23).

⁴¹⁷ O autor quincentista de *Ritratto et riuerso...*, relato reproduzido por Oliveira Marques, é preciso em informar que “faz-se grande quantidade de sal de que se abastece a maior parte dos países setentrionais, o que é causa de grande tráfico e de grande concurso de navios” (1987:189).

⁴¹⁸ Cotta do Amaral depois de dizer que os mercadores estrangeiros traziam trigo, panos e coirama e compravam sal, peixe (atum e sardinha), azeite vinho e mel, frutas do Algarve, açúcar, adquiriam também “provisão das naus, como pão, carne e legumes” (1965:52).

⁴¹⁹ Segundo Malheiro Dias, “só na freguesia do Loreto residiam para cima de cinco mil italianos!” (*HCPB*, III, 36).

spedizioni reali, partecipando in larga misura all'intenso movimento economico della Nazione lusitana", escreve Scudieri (1940:92)⁴²⁰. Nos dados que fornece sobre a Igreja de Nossa Senhora de Loreto, Cristóvão Rodrigues de Oliveira diz que as três confrarias dela são "administradas per mercadores ytalianos" (1938:16)⁴²¹.

Aos germânicos chega-se a conferir um determinado conjunto de regalias designado por "privilégio dos alemães", escrevem Malheiro Dias (*HCPB*, III, XXXI)⁴²², Rau (1968b:147), Cotta do Amaral (1965: 22-27)⁴²³ e Diffie (1970:11 e 13)⁴²⁴. Essa presença alemã existia desde o século XIII, mas se tornou mais forte no século XV: "os navios prussianos e livonianos que frequentavam Lisboa (...) levavam sal e, secundariamente, cortiça, frutas, azeites e vinho", informa Oliveira Marques (1987:11). Acrescenta mais adiante que "Lisboa foi a cidade sede dessa 'nação' estrangeira, sendo em número reduzido os alemães fixados em outras cidades do País" (p. 23)⁴²⁵. Entre os grupos mais importantes estavam armeiros, bombardeiros e artilheiros e tipógrafos⁴²⁶, além de negociantes. Aos alemães se deve a introdução da arte de impressão em Portugal, tendo sido trazidos por iniciativa de D. Leonor, nos últimos anos do século XV, João de Gherlic, Nicolau da Saxônia⁴²⁷ e Valentim

⁴²⁰ Com participação inclusive na expedição cabralina, como no caso do armador Bártolo Marchioni (*HCPB*, II, 204, 247 e 254). Ele e Sernige apresentaram D. Manuel com a rica *Bíblia dos Jerônimos*, escreve Baião remetendo a Peragallo (*HCPB*, II, 331). Marchione teve vários filhos de relacionamentos com diferentes portuguesas, que foram legitimados, adita Baião (p.332).

⁴²¹ A Confraria de São Jorge do Mosteiro de São Domingos era "regida pollos ingreses" informa o mesmo Autor (p.59).

⁴²² Malheiro Dias reproduz o seguinte trecho da obra de Bento Carqueja: "Em 13 de fevereiro de 1503, assinava D. Manuel um tratado pelo qual era concedida autorização a vários comerciantes alemães para estabelecerem feitorias em Lisboa. Num apêndice a esse tratado ampliavam-se as concessões nele contidas a todos os comerciantes estrangeiros que estabelecessem em Portugal uma feitoria".

⁴²³ Que esclarece que, a partir de certo momento, "a designação 'privilégios dos mercadores alemães' era um mero título, que perdera o seu significado inicial e passara a constituir muito simplesmente mais um capítulo da lei" (1965:27). Ou seja, tais privilégios passaram a ser outorgados a mercadores de outras procedências. Mas não deixou de ser idealmente enfeixados na figura do alemão em si, imagem que ecoou na Vila de São Paulo tempos depois, junto com sua adesão lusofônica, como se lê sobre aquele alemão, Josef Pranta ou Planta (*ACSP*, II, 414), que comercializou carne no platô. Compelido a exercer a função de carcereiro, brandiu sua procedência para ser desobrigado do encargo, o que fez a Câmara, na última sessão de dezembro de 1620, entender que "provou ser alemão direito de nação dos quais el-Rei Nosso Senhor dá grande privilégios" (*ACSP*, II, 459). Outro alemão que integra a história de São Paulo no início do século XVII é Geraldo Betting, nomeado almotacel em 1600 (*ACSP*, II, 81-82). Segundo Taunay, era casado com filha de Suzana Dias, neta de Tibiriçá (2003:395), o que também é afirmado por Moura (1952:310), que dá a grafia do sobrenome "Bitting". Nas atas, aparece "Betinque" (*ACSP*, I, 81) e "Betting" (p. 82) numa mesma assentada.

⁴²⁴ Referindo-se aos mesmos germânicos, inclusive aos da Ilha de Madeira, Kellenbenz (1975:171-5).

⁴²⁵ O interesse estava fundado nas oportunidades econômicas que Lisboa centralizava. Daí que também se notasse essa presença em outras praças da exploração portuguesa. Correia tem informação a esse respeito: "E como era tão grande o número de estrangeiros sobretudo de franceses, italianos e alemães em Goa, sabe-se, por um documento, o número 14 do ano de 1606, que se proibiu a esses estrangeiros a passagem da Pérsia e da Turquia para a Índia" (1959:21).

⁴²⁶ V. referência em Daehnhardt (1998:85).

⁴²⁷ Que foi responsável, em 1495, de sociedade com Valentim Fernandes, pela impressão do *Vita Christi* em português, escrevem Noronha (1873:26) e Fontoura da Costa (1939: 25), e não somente por este último

Fernandes, devendo ser lembrados ainda os nomes, salienta Marques, de Jacob Cronberger⁴²⁸ e de Johannes Von Emden, este responsável pela impressão em Goa (p. 26-7)⁴²⁹.

Na defesa de seus negócios e de capitais emprestados ou investidos em Portugal, tanto por pequenos quanto por grandes mercadores, era altamente conveniente que se pusessem a aprender, cada qual à sua maneira⁴³⁰, a língua lusa.

Portanto, muitos desses negociantes alemães bem ou mal deveriam se comunicar em português, a exemplo do jovem dono de uma estalagem em Lisboa, onde o artilheiro alemão Hans Staden se hospedou em 1547, ocasião que lhe foi informado que todos os navios do Rei já tinham rumado às Índias: “Pedi-lhe então que me procurasse uma outra oportunidade de viagem, visto que ele já conhecia a língua do país” (1988 [1557]:39).

Os não-residentes buscavam nos seus nacionais os procuradores apropriados, a exemplo do famoso Valentim Fernandes⁴³¹, que, como salienta Diffie (1970:14), funcionava como intérprete dos agentes dos alemães Welser de Augsburg, a partir de 1503. A presença de tantos estrangeiros ditava o interesse poliglótico por parte de alguns portugueses, como aquele Afonso Bernardes, contratado pelos ingleses “por não sabermos tão bem falar”, justificam em petição dirigida a D. João III, publicada por Cotta do Amaral (1965:88)⁴³².

Se os alemães e ingleses se punham a aprender português, os italianos galopavam na maior facilidade do parentesco linguístico. Entre eles, a figura proeminente do banqueiro e mercador Lucas Giraldi, a quem D. João III, seus embaixadores e nobres portugueses deviam contínuo auxílio financeiro e de cujo estabelecimento em Lisboa tem-se a primeira notícia em 1515⁴³³. São atribuídas a Lucas Giraldi, por Frei Vicente do Salvador, aquelas concisas

impressor, como pareceu a Daehnhardt (1998:81). Como já dito, o *Vita Christi* era o único livro do Padre Brás Lourenço, na Confraria de Jesus no Espírito Santo (MB, II, 45).

⁴²⁸ V. Noronha (1873:57-59) e Teófilo Braga (1883:470)

⁴²⁹ Sobre Emden, v. Daehnhardt (1998:85) e Wagner (1996:236).

⁴³⁰ Gândavo, no *Diálogo em defesa...*, informa que “de maravilha vimos estrangeiro algum que a pudesse bem tomar (...) por lhes ser tão pouco fácil” (1574:12-13).

⁴³¹ “Valentim Fernandes” era um “pseudônimo português”, escreveu Ricard Henry Major, *apud* Noronha (1873:25), que também assinalou que lhe cabia ser tabelião dos alemães em Lisboa, “e bem assim faz-lhe a tradução latina” (*ib.*). Ainda segundo esse autor, era secretário latino de D. Manoel (p. 29). Fontoura da Costa afirma que “depressa aprendeu em Portugal o português” (1939:22) e especifica que foi em 21 de fevereiro de 1503 que D. Manuel o nomeou “corrector e tabelião público dos mercadores alemães” (p. 23). Quanto ao sobrenome *Fernandes*, sugere que provavelmente seu pai “se chamava *Ferdinand*” (*ib.*).

⁴³² Essa mediação era constantemente requisitada por comerciantes britânicos não-residentes em Lisboa. O inglês Anthony Knivet, depois de suas rocambolescas aventuras no Brasil, foi levado a Lisboa por Salvador Correia de Sá em 1602. Aí estando, depois de se recuperar de uma enfermidade, relata que procurou “a alfândega real, onde encontraria indivíduos de muitas nações; de fato, dei com alguns escoceses, procurando alguém que pudesse falar-lhes a língua. Ouvindo-os, ofereci-lhe meus préstimos; após isto, tinha tantos fregueses quantos pudesse aceitar e ganhei deles, como intérprete, muito boa remuneração” (1947[1625]:121).

⁴³³ Cotta do Amaral (1965: 59), Virgínia Rau (1968a: 75), Serafim Leite (MB, III, 522) e Diffie (1970:17). Os abundantes capitais de Giraldi acabaram por ser requisitados para a colonização brasileira, tornando-se a princípio titular de uma sesmaria em Ilhéus, vindo posteriormente a adquirir toda a Capitania – v. Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]: 40), *HCPB*, III, 206 e 247, e *ABN*, LXXV, 12 – deixada em herança a seu filho

palavras ao dirigir-se a seu feitor no Brasil, Tomás Alegre: “Thomazo, quiere que te diga, manda la asucre deixa la parolle” (1982[1627]:111), avaliadas por Sérgio Buarque de Holanda como “saborosa geringonça luso-italiana” (1967:67)⁴³⁴.

Essa geringonça será a nota distintiva do grande mercado multilinguístico em que se transformara Portugal, sobretudo Lisboa, no contexto das navegações, sendo as naus e caravelas integradas também por estrangeiros, como mercadores, aventureiros, bombardeiros etc, especialmente alemães e italianos, que se comunicavam na língua marítima de então, o português⁴³⁵, como aqueles presentes na armada de Cabral e na Nau Bretoa (*HCPB*, II, 204)⁴³⁶. Pero Lopes de Sousa em sua subida pelo Prata num bergantim com 30 homens declarou que “trazia comigo alemães e italianos⁴³⁷ (...) e franceses” (1927:297), que certamente tinham nível lusófono.

Esse aprendizado do português se dava por força de interesses comerciais, inclusive quanto aos “‘canbhos’ (=câmbios) na Rua Nova”, informa Rau (1968c: 219). O mercado linguístico de nacionais e estrangeiros em Lisboa dava-se sobretudo nesse lugar,

Francisco Giraldi (ou Giraldes, na adaptação portuguesa), a quem Felipe II mais tarde nomeará para o cargo de Governador-Geral em 1588 (*ABN*, LXXV, 38), passando-lhe Regimento respectivo, mas que não chegará a exercer por falecer algum tempo depois, após fracassada tentativa de chegar ao Brasil, escreve com acerto Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:260), embora erradamente diga o contrário Peragallo (1882:241), que traz a grafia “Gilardi”. V. Rocha Pitta (1976:97-98).

⁴³⁴ Ainda quanto às palavras de Giraldi, Sérgio Buarque de Holanda escreve que o mercador florentino “nunca pudera chegar, apesar de sua longa residência em Lisboa, a familiarizar-se direito com a língua da terra” (1967:67), o que choca com a afirmação de Rau segundo a qual se tratava de homem “de cultura e ilustração” (1968a:95), e com a existência de várias cartas de Giraldi escritas em português, onde se detectam poucos italianismos, a exemplo daquela escrita a D. João de Castro, publicada por essa historiadora, em que se identifica apenas um, consistente em masculinizar o vocábulo “árvore” (1968a:106), à semelhança do que se dá na sua língua de origem. Cotta do Amaral diz que os traços biográficos de Giraldi “o revelam perfeitamente aporuguesado” (1965:50). Não se descarta que tenha sido um feitor em Portugal o autor da carta, ou então foi pura invenção jocosa de Frei Vicente.

⁴³⁵ Entre franceses que não integrasse expedições lusas, era o espanhol que dominava. Staden cita que, na chegada a Itanhaém, “povoação dos portugueses”, Cláudio, um francês a bordo, “narrou aos habitantes como tínhamos naufragado” (1998[1557]:70). Nesse caso, deve ter havido negociação linguística, pois seguramente o francês falava espanhol, do que se tem exemplo no depoimento do colono português Baltasar Barbosa, perante o Santo Ofício em 1592 na *Primeira Visitação*, a respeito do seu aprisionamento por franceses por esta época, quando disse que um luterano “blasfemou contra o Papa dizendo coisas injuriosas, e o dito luterano falou as ditas coisas em espanhol, que bem o entendia” (1935:115).

⁴³⁶ *Tb.*, p. 254, 331-2, e *HCJB*, III, 224-225. V. ainda referência a várias outras, inclusive à de Cabral, em Diffie (1970:12-18).

⁴³⁷ Schwartz, referindo-se a essa expedição, assegura que “entre os colonos havia (...) italianos e flamengos com experiência na atividade açucareira da ilha da Madeira” (2005[1988]:31). Em nota menciona “João Veniste e o genovês João Adorno” (p. 407). Na verdade, tratava-se dos “genoveses Adorno, Francisco, Paulo e José”, que integraram a remessa, a mesma que trouxe Jorge Ferreira, aponta Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, 224). Paulo Adorno terminou por ir para a Bahia, onde se casou com filha de Caramuru, informa Pedro Calmon (1949:75-77). V. ainda sobre os Adornos, Diffie (1970:16). Quanto a “João Veniste”, trata-se na verdade de Jan von Hielst, cujo agente em São Vicente era o flamengo Pedro Rossel, como elucidou o quincentista Schmidl (1950:152). *Tb.* Carvalho Franco (1940:29). Deve ser lembrado que flamengos eram geralmente englobados como “alemães”, como no caso de Erasmo, que, mesmo sendo de Roterdão, era referido como “*germanus*”, lembra Américo da Costa Ramalho (1998: 77 e 132). O sábio flamengo Clenardo assim também se identificava: “entre nós na Alemanha”, como se lê de carta reproduzida em Cerejeira (1949:397).

onde pululavam acentos e lexias negociais estabilizadas pelo uso, que era a vitrine estética dos lusos. Por ela é que a beleza das índias tupinambás será referendada por Pero Lopes de Sousa em seu *Diário da Navegação*: “as mulheres mui formosas, que não hão nenhuma inveja às da rua Nova de Lisboa” (1927:154)⁴³⁸. Foi nessa mesma rua onde os dois cavaleiros, Tron e Lippomani, enviados por Veneza em 1580 a cumprimentar Filipe II pela conquista de Portugal, constataram haver “muitas lojas de livros, com infinito número deles em português, castelhano, latim e italiano”, como se lê da reprodução contida em Alexandre Herculano ([1898]:116). Mas acresceram: “Todos são muito caros”⁴³⁹.

A carestia dos livros tornava ainda mais elitário o ensino. Christóvão de Oliveira, no seu *Summario...*, traz dados contemporâneos de Lisboa por volta de 1554: nela havia cinquenta e sete “físicos”, sessenta “surgiães”, 430 ourives, 1.119 sapateiros, 150 cantores e 14 escolas públicas de dança, mas apenas sete mestres de gramática e 34 mestres de ler (1938[1554]:87). Nestes estavam certamente incluídos os “mestre de escrever”, como testemunhou o autor quinhentista de *Ritratto et riuerso...*, publicado por Oliveira Marques, ao dizer que em Portugal se dava “às crianças que vão à escola (em vez de um salmo, da oração dominical ou do ofício de Nossa Senhora) um processo para as mãos pelo qual aprende a ler, ou coisas semelhantes onde estudam a prática” (1987:201)⁴⁴⁰.

Uma longa tradição de oralidade imperava no Portugal dos quinhentos, ecoando seu antecedente lógico-temporal, a Idade Média: “Os conhecimentos teóricos e práticos transmitiam-se sobretudo por via oral. Tradições populares, romances, provérbios e sermões tinham na formação dos indivíduos e colectividades um papel tão importante como o livro de nossos dias”, escreve Oliveira Marques, (1974:174)⁴⁴¹. Bem representativas de sua importância são as palavras que Jorge Ferreira de Vasconcellos, na *Comédia Eufrosina*, põe

⁴³⁸ Cristóvão Rodrigues de Oliveira, no *Summario...*, refere-se à “Rua Nova del Rey comprida e direita rua, que vai dar na grande Rua Nova dos Mercadores, que, por ser na principal parte da Cidade e junto do Mar ao longo dele, é lugar onde concorrem todos os mercadores e toda mais gente de trato” (1938[1554]: 98). O brilho da Rua Nova fez Tirso de Molina cantá-la em *El burlador de Sevilla*: “Tiene una calle que llaman/ Rua Nova ó calle Nueva,/ donde se cifra el Oriente/ en grandezas y riquezas”, *apud* Pinto (1914:68). Brandão de Buarcos em sua descrição de Lisboa em 1522 precisa em 11 o número de livreiros da Rua Nova (1990:99) e em 20 suas tendas (p.185).

⁴³⁹ O custo de impressão era muito alto, o que limitava os esforços de legibilidade iniciados com a introdução da tipografia em Portugal. V., a esse respeito, J.F. Meirinhos (2006), que, a propósito, anota que são conhecidos 30 títulos impressos em Portugal até 1500: 13 em hebraico, 8 em português, 9 em latim (p. 17). V. estudo de Bellini (1999:166-7), que diz não ter chegado a vitalidade da cultura de Portugal até metade do século XVI.

⁴⁴⁰ Não se trata de crítica injusta de um visitante estrangeiro. João de Barros valida essa informação ao deplorar a preterição de sua cartinha, “que aí há de letra redonda, pela qual os meninos levemente saberão ler, e assim os preceitos da nossa fé”, em favor dessas “doutrinas morais de nossos costumes: *Saibam quantos esta carta de venda...* E depois disto: *Aos tantos dias de tal mês...* E, perguntado, pelo costume, disse: *nichil*” (1971[1540]: 407). A consequência, ironiza, é que “quando um moço sai da escola, não fica com *nichil*, mas pode fazer melhor uma demanda que um solicitador delas” (*ib.*).

⁴⁴¹ Tb. p. 179 e 181. V. Pedro Cardim (1996:28 e 38).

na boca da alcoviteira Filtra: “Inda que nam leamos por livros tambem somos gente” (1918[1561]:51)⁴⁴².

Como consequência dessa inópia escrevente, nascerá o prestígio dos escrivães, sendo bem significativa a esse respeito a ênfase pela busca de um na Vila de São Paulo. Em Portugal, existiam por isso populares escrivães pagos de cartas, que, em Lisboa, ficavam numa praça em frente à Alfândega: “Fazem todas as cartas e petições e toda a maneira de escritura a quem por isso lhe dá algum prêmio”, escreve Cristóvão de Oliveira no *Summario...*: (1938[1554]:98)⁴⁴³.

Uma gente que não tinha mestres a lhe ensinar ler e escrever. Dando a Igreja com a mão direita a permissão para os livros religiosos, tirava-a com a esquerda ao acenar com escritos em latim, latim do qual o povo conhecia apenas os borrifos léxicos aspergidos na liturgia de uma clerezia secular embriagada do liquor dos gozos terrestres. Seu desconhecimento escondia-se ainda na pressa da elocução, o que gerava muitas vezes a resultante lembrada por Oliveira Marques: “por isso se instava junto dos sacerdotes que, durante a missa dos domingos e dos dias festivos, recitassem devagar e com clareza o Padre-Nosso, a Ave-Maria e o Credo” (1974:152-3).

O sonho humanístico era a Bíblia vertida em vernáculos para alcançar penetração, como se vê do apelo de Erasmo, *apud* Burke (1993:44 e 1995:55), mas isso passou a ter sabor herético em Portugal a partir de 1547 e sobretudo com os índices de 1551, 1561 e 1581, escreve Manoel Augusto Rodrigues (1982:141). Como bem lembra Oesterreicher, “quienes se mostraban en favor del uso de las lenguas vulgares eran rápidamente identificados con los partidarios del Luteranismo y, por consiguiente, se arriesgaban a ser considerados herejes” (2003:426).

Uma das matérias sobre a qual atuava a Inquisição contra as práticas judaizantes, segundo o Monitório do Inquisidor Geral, de 18 de novembro de 1536, era justamente o “uso da Bíblia ‘em lingoagem’”, refere Alfredo Pimenta (1936:216). Nesse rol deveria incluir-se o *Salterio* do espanhol Juan de Valdés, com publicação datável de 1537, segundo Nieto

⁴⁴² Ironicamente, a *Comédia Eufrosina* passou a ter leitura proibida depois de sua inclusão no *Index* inquisitorial de 1581, informa Inocêncio Francisco da Silva (1859:168). Como toda proibição, era um estímulo, por isso continuou a ser lida, inclusive no Brasil, pelo que se lê do depoimento do cristão-novo nascido na Bahia, Nuno Fernandes, perante a *Primeira Visitação* do Santo Ofício, em 1592: “confessou mais que, sabendo que *Eufrosina* é defeso, leu por ele uma vez” (1935:144).

⁴⁴³ Na *Comédia Eufrosina*, Jorge Ferreira de Vasconcellos alude a essa usança, dando-lhe a mesma indicação topológica: “Termehia eu antes a saber notar petições, e quando menos a fazer cartas mandadeiras, como aquellas do terreiro do leilão que he dinheiro de cada dia” (1918[1561]:158). Na carta, publicada por Herculano, escrita por João Batista Venturino sobre a viagem do Legado do Papa, o Cardeal Alexandrino, em 1571, há referência expressa aos praticantes dessa atividade, “os quais se podem chamar notários ou copistas sem caráter de oficiais públicos, e que neste exercício ganham a sua subsistência” ([1898]: 116).

(1997:512), que ainda traduziu fragmentariamente a Bíblia. A mesma sina terão as traduções castelhanas do Novo Testamento, a que se tinha acesso em Portugal, como a de Francisco de Enzinas, publicada em 1543 na Bélgica, e, se é que era mesmo um helenista ou hebraísta, a de Juan Pérez de Piñeda, dada a lume em 1556 em Genebra, que serão interditadas, tal como a famosa Bíblia Hebraica, conhecida como Bíblia de Ferrara, tradução levada a cabo nessa cidade italiana pelo cristão-novo português Abraão Usque, ou Duarte Pinel, e publicada em 1552 e 1553⁴⁴⁴, que se limitava ao Velho Testamento, perseguida no Brasil pela Inquisição (ABN, XLIX, 116). As gestões efetuadas por setores do clero no Concílio de Trento (1546-1563) não foram ao final bem-sucedidas: “la votación final en el Concilio de Trento Dio como resultado: diez votos a favor de la traducción de la Biblia en lenguas vulgares, trece en contra y veintidós prelados que se abstuvieron por razones de política eclesiástica”, reporta Oesterreicher (2003:426-7)⁴⁴⁵.

Nessa oralização, a cultura religiosa penetrava no saloio através de artifícios picarescos. No já citado estudo, que focaliza a Idade Média, Oliveira Marques afirma, quanto aos camponeses, que “não sabiam é claro, nem ler nem escrever” (1974:181). Em nota esclarece que se trata de “um tipo ideal de camponês”, para cuja confirmação são necessários estudos sistemáticos de base documental (p.243). É possível identificar um aporte quanto a isso, em período de tempo próximo, na recomendação de expansão da doutrina cristã a “igrejinhas” a uma légua do Colégio de Braga, com a qual Frei Bartolomeu dos Mártires (1514-1590) sugere que se leia aos lavradores “por algum livro que lhes parecesse conveniente, porque o povo rudo muitas vezes com estes novos escabeches se afeiçoa e gosta

⁴⁴⁴ Sobre a Bíblia de Ferrara impressa em judeu-espanhol ou ladino por Samuel Usque, fugido de Portugal em 1543, v. Tavani (1988:458). Impressa em Amsterdã, era um sucedâneo a judeus que não sabiam o hebraico, língua em que foram impressos textos bíblicos, a exemplo do Pentateuco, o primeiro incunábulo de Portugal, de 1487, a cargo de Samuel Gacon. V. Aires A. Nascimento (1993:88).

⁴⁴⁵ Em Portugal, “Antônio Pereira Marramaque, em Cabeceira de Basto, faz-se propugnador da difusão popular da Bíblia”, lembra Joaquim de Carvalho (1948:58), mas que não foi vertida em vernáculo no século XVI: “a iniciativa de tradução do texto para português, porém, tardou em aparecer”, escreve Aires Nascimento, falando do Medieval (1993:89). A ausência dela, prossegue, “era suprida por duas fontes, o texto latino e as traduções em castelhano”. Esse autor entretanto diz que “estranha, se não inexplicável, é ainda a inexistência da Bíblia em vulgar” (p.88). Serafim da Silva Neto refere a conhecida alusão de Fernão Lopes à iniciativa de D. João I (1385-1433), que “fz a gramdes leterados tirar em linguagem os auangelhos e autos dos apóstolos e epistollas de Sam Paulo e outros spirituaes liuros dos Santos” (1958:11). Mas, como se sabe, não se tem notícia de nenhum exemplar dessa tradução textual, mas somente de texto em português do século XIV da *Historia Scholastica* de Petrus Comestor, que contém uma compilação do Velho Testamento. Conhece-se também, lembra ainda Neto, uma edição, de 1497, dos *Evangelhos e epístolas*, de Rodrigues Álvares, mas que é tradução do livro de Gonçalo de Santa Maria, *Evangelios e epistolas con sus exposiciones en romance*, de 1493, além de um manuscrito do século XV, “provavelmente cópia de outro, do século anterior” (p. 15), que contém os *Atos dos Apóstolos*.

das coisas espirituais” (*MB*, V, 331), revelando como os confeitos retóricos das pregações eram o atrativo para o populacho⁴⁴⁶.

6.1 LATIM: MÉTODO PARA APRENDER PORTUGUÊS?

O prestígio do latim refletia-se no ensino escolarizado do português, mas de forma metodologicamente confusa, porque mestres e discípulos não conseguiam se livrar da influência da língua materna. João de Barros no *Diálogo em louvor de nossa linguagem* narra que por “não saberem as regras da nossa [língua portuguesa], lhes era dificultoso achar as matérias da latina, que tinham cartapácios de latins em linguagem” (1971[1540]:406). E esses mestres abundavam, segundo a crítica que dispara: “Uma das coisas menos olhada que há nestes reinos é consentir em todas as nobres vilas e cidades qualquer idiota, e não aprovado em costumes de bom viver, pôr escola de ensinar meninos” (*ib.*). Propõe então uma subversão pedagógica: “Não pareça trabalho sobejo entender tanto na própria linguagem; porque, se fores bem doutrinado nela, levemente o serás nas alheias. Este é o modo que tiveram todos os gregos e latinos: tomaram por fundamento saber primeiro o seu que o alheio” (p. 403)⁴⁴⁷.

Se sacudisse o jugo do latim imagético e se pusesse a assumir, na perspectiva de escolarização, sua lusofonia, talvez Portugal tivesse reagido melhor ao desletramento imperante no reino. Em vez disso, trazia mestres renomados de latim, como Clenardo, o sábio brabant, que viera ensinar essa língua, convidado ao reino por D. João III. Chegou em 1533, por indicação de André de Resende, que fora seu aluno em Lovaina, para ser professor do infante D. Henrique. Breve sentiu a força da lusofonia como *língua do mar*, que repercutia nos estrangeiros. Pondo-se a ensinar em Évora ao filho de um comerciante francês, logo se surpreendeu: “Por que é que o Denizito não aprendia latim? – Responderam-me que o pai, que é mercador em Lisboa, queria que o petiz soubesse escrever primeiro correctamente a língua vernácula”. Teve ele mesmo que se desincumbir dessa tarefa em relação ao garoto, porque em Évora “não há um mestre-escola que o fale correctamente”. Apesar do progresso

⁴⁴⁶ É o mesmo arcebispo de Braga quem detecta que os “males” dos meninos que doutrinava estavam na “falta de mestres”, escreve seu biógrafo, Sousa (1961:59).

⁴⁴⁷ Para Hernâni Cidade, o gramático português, já no século XVI, antecipava o que iria ser a doutrina de Comenius: “Tentar estudar latim antes do vernáculo era como querer montar a cavalo antes de saber andar” (1972:125). Ronaldo Menegaz, na introdução da *Cartinha* publicada pela Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, faz a mesma análise: “a preocupação didática mostrada na *Cartinha* faz de seu autor um precursor de Comenius” (s.n.).

do pequeno aprendiz, assinala que “em quase todo o resto do tempo não ouve falar em casa senão português” conforme se lê de documento reproduzido em Cerejeira (1949:293).

Em vez de flexibilizar seu misoneísmo humanista, retirou daí um aperfeiçoamento do método, como escreve na *Epístola aos Cristãos*: “Punha todo o meu saber em que as palavras latinas ressoassem a todos os momentos no meio da grande multidão dos meus discípulos, para que aprendessem o latim pelo método por que os negociantes aprendem as línguas dos diversos países, isto é, com a prática” (1949:400-1)⁴⁴⁸. Não estava todavia insciente da inanidade de seus esforços para disseminar uma língua que, mesmo na cultura letrada do país, era valetudinária: “que figura faço eu então, perguntareis vós, eu o único estrangeiro no meio de tantos portugueses? Não há dúvida que sempre isso faz algum mal à minha reputação, sendo havido por inútil” (p.337).

Em cartas a Petit e a Vaseu, Clenardo alude à feitura de *Elementos de Gramática Latina* “para uso da mocidade bracarense” (p. 405), depois de confessar desolado que “não agrada aos portugueses” (p.363). Segundo Cerejeira (1949:251), a obra lhe granjeou muita fama na Europa, o que, na verdade, se aplica apenas às suas gramáticas de hebraico⁴⁴⁹ e grego, como salienta Eduardo Navarro (2000:387)⁴⁵⁰, mas, se houvesse realmente interesse dos alunos lusitanos, certamente poderia ter sido diferente, pois, pelo que escreve Amadeu Torres, “a [gramática] de Clenardo, às vezes tão gabada, igualmente em prosa e sem a mínima citação clássica, não passa como as de [Diego] Ledesma, de rudimentos” (1984:17)⁴⁵¹. Se João de Barros, como acredita Serrão (1994:333), esteve com Clenardo, identificou bem o passadismo desses *velhos do Restelo*, os mais entranhados de apego livresco à cultura clássica⁴⁵².

⁴⁴⁸ V. o que escrevem, a esse respeito, Joseph Klucas, 1992, e Foster Watson, 1915.

⁴⁴⁹ Manuel Augusto Rodrigues considera que “a gramática [de hebraico] de Clenardo deve ter sido o livro de texto talvez durante o séc. XVI. Há todas as razões para assim pensar” (1982:139).

⁴⁵⁰ Tb. Nair de Nazaré Castro Soares (1999:250).

⁴⁵¹ Rebelo apresenta outra angulação ao dizer que em Braga “o magistério humanístico foi demasiado breve para que deixasse fruto” (1982:89), sem embargo do entusiasmo de Vaseu na epístola ao Senado e ao povo de Diest, como se vê da transcrição feita por Joaquim de Carvalho (1948:99-100).

⁴⁵² Como Sá de Miranda, introdutor do classicismo literário em Portugal e eterno *laudator temporis acti*, o que está bem expresso na conhecida quintilha em que alude ao vetor despovoante do *cheiro da canela*. Miranda, apavorado com o novo, recolhe-se então ao bucolismo do campo. V. Scudieri (1940:107), Joaquim Veríssimo Serrão (1994:321-3), Hooykaas (1979:27) e Frêches (1970:36-37). Cf. Silva Dias (1982, esp. 10 e 22-24) e Luís de Albuquerque (1982:10).

6.2 A VITALIDADE LUSOFÔNICA DE UM CÍRCULO ARISTOCRÁTICO DESLATINIZADO

A literatura em latim, a gramática como medida do aprendizado legente e escrevente e até a Bíblia nessa língua outorgavam a ela um *status* de chave de acesso ao conhecimento letrado. Américo da Costa Ramalho diz que, no século XVI, era “a língua da Europa cultivada” (1988:36). Mas em Portugal essa semente não encontrou solo fértil nem nos círculos aristocráticos nem em certa expressão eclesiástica.

Aprender latim, mesmo sua gramática sendo considerada pedra de toque do português escolarizado, era enfanante até aos nobres⁴⁵³. João de Barros no seu *Panegírico da Infanta D. Maria* acena com o seletivo aprendizado do latim por pessoas gradas, que se fazia “decorando aqueles primeiros e enfadonhos rudimentos da gramática” (1937:29). A Infanta mesma confessou à mãe “ter mais duma vez desanimado nas dificuldades da língua sábia”, conforme carta em latim referida por Carolina de Michaëlis, datada da época em que Clenardo ensinava em Évora, referida por Cerejeira (1949:244)⁴⁵⁴, desânimo certamente devido à contradição morfosintática com que o latim clássico era visto pelos pouco afeitos aprendizes lusitanos. Não é de estranhar que a rainha D. Catarina por ocasião da visita do Cardeal Alexandrino, em legação do Papa Pio V aos reis de França, Espanha e Portugal em 1571, “começou a conversar com o Legado em língua espanhola e em voz alta”, assim descreve o escriba do relato reproduzido por Alexandre Herculano ([1898]:86), mesmo sendo uma “de las mujeres más inteligentes de la Casa de Austria”, garante Hernán (2004:196).

Um eloquente depoimento – e que entremostra a decalagem entre falar, ler e escrever – vem do Infante D. Luís⁴⁵⁵, quarto filho de D. Manuel I, aluno do matemático Pedro Nunes, reputado como homem de letras⁴⁵⁶ e fador das ciências, que chegou a querer tornar-se jesuíta⁴⁵⁷ após o nascimento de seu filho natural, D. Antônio, futuro Prior do Crato. Nas suas *Relações...*, Pedro de Alcáçova Carneiro menciona o importante papel desempenhado por D.

⁴⁵³ V. síntese recopiladora de vários estudos feita por Pedro Cardim (1996) e também por Valeria Tocco (2003).

⁴⁵⁴ Cf. Joaquim de Carvalho (1948:50).

⁴⁵⁵ A ele a Vila de São Paulo quinhentista se liga através de Antônio de Proença, “moço de câmara do infante d. Luís, natural de Belmonte”, informam Moura (1952:438) e Carvalho Franco (1989[1940]: 325), pois aí exerceu vários cargos na estrutura política.

⁴⁵⁶ Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, 7).

⁴⁵⁷ Embora somente tenha sido admitido a fazer votos de pobreza e castidade, o que implicou romper com sua amante, Violante Gomes, a *Pelicana*. Sobre o significado desta alcunha, v. Leite de Vasconcelos (1928:228).

Luís, “tão excelente Príncipe e homem” (1937: XIV-XV), quanto do Conde da Castanheira, vedor da fazenda real, amigo pessoal e valido de D. João III no controle da qualidade epistolográfica do monarca. Mas, em carta de 4 de setembro de 1548 ao mesmo Conde, *apud* Ford and Moffatt, D. Luís menciona o encontro em Coimbra com o filho deste, D. Jerônimo, e salienta: “Jeronimo me falou tantos latins que em tão pouco tempo não os podia aprêder senão hũa pega” (1933:33). Em depoimento contemporâneo, Fernão de Oliveira, em sua *Gramática*, opondo-se à introdução de mudanças no latim, reconhece que “os melhores da língua são os que mais leram e viram e viveram” (1975[1536]:98-9)⁴⁵⁸. Por isso, encontrava no uso da língua latina “diversos vocábulos e jeitos de falar, e, dizendo todos uma mesma coisa, não se entendem entre si” (*op.cit.*, p.98).

Apresentado à corte, Clenardo agiu bem ao estilo dos humanistas, com propensão aos exageros, como denuncia Américo da Costa Ramalho (1972a: 451)⁴⁵⁹, misturando, como diz em outra obra, “de maneira surpreendente os nobres ideais da vida intelectual com o mais rasteiro materialismo” (1969:36), embora não fosse, diz Pina Martins, “pela fome de ouro, mas para conquistarem uma tranquilidade que lhes permitisse dedicarem-se inteiramente às letras” (1974:266)⁴⁶⁰. Na carta a Vaseu, contida em Cerejeira, descreve o humanista o encontro com o Infante D. Henrique, Arcebispo de Braga, e D. Duarte: “Confesso-te que me agrada sobremaneira esta corte. Há nela muitos varões doutos, tanto na língua grega, como na latina, a ponto em que nem na própria Salamanca se encontrará quem as fale tão correctamente” (1949:274)⁴⁶¹.

O sábio flamengo não teria certamente gostado de saber que D. Henrique, tido como atilado conhecedor de latim, como escrevem Cerejeira (1949:72) e Rodrigues (1931: XCI), recebia cartas em português de latinistas de escol, como aquela de Pedro Nunes⁴⁶², como se lê de Hooykaas (1979:48), que não sofreu um ponto de exclamação. A outra é da lavra de Jerônimo Osório, o bispo de Silves, um dos maiores latinistas de seu tempo, elogiado por Montaigne como “le meilleur historien latin de nos siècles” (1802[1595]:298). Trata-se de

⁴⁵⁸ Com isso ele se põe na linha do segundo ciceronianismo, como cânone latinístico, “que tem algo de fanatismo filológico”, como averba Rebelo (1982:80), e que Erasmo irá combater tanto quanto aos poetas neolatinos de influxo virgiliano (p. 83), em consonância com que já dissera Lorenzo Valla nos *Elegantiarum Linguae Latini Libri*, compostos na metade do século XV, em que o italiano se insurge contra o servilismo imitativo a Cícero e transige com as formações neológicas, escreve Rebelo (*op.cit.*, p.70). V. tb. Aires Nascimento (2000:56).

⁴⁵⁹ Tb. (1983:19)

⁴⁶⁰ Também: Joaquim de Carvalho (1948:10).

⁴⁶¹ Cf. Joaquim Veríssimo Serrão (1994:352).

⁴⁶² Posto por Manuel Augusto Rodrigues (1982:137) ao lado de Jerônimo Osório, André de Resende, Damião de Góis, Henrique Caiado, Joana Vaz, entre outros, no conhecimento do grego, hebraico e latim. Comentando seus epigramas em grego fluente, John Martyn escreve: “a very rare and far from easy medium for poetry during 16th century” (1993:277).

um “dos poucos documentos em português que nos legou” diz o tradutor Guimarães Pinto em nota à obra *Tratados da nobreza civil e cristã* (1996:262). Na carta⁴⁶³, trata de grave assunto: a defesa da sucessão portuguesa em favor de Filipe II, que tomou conhecimento desse arrazoado e comentou elogiosamente em missiva a Cristóvão de Moura, datada de 29 de janeiro de 1580, cujo excerto é transcrito na mesma obra: “y lo que decis que agradara mas en latin deve ser por la lengua que el sentido tan Bueno está en portugues como si estuiera en latin” (p. 262)⁴⁶⁴.

Era, portanto, um “círculo reduzido”, de que fala Joaquim de Carvalho (1948:61)⁴⁶⁵, aquele que Clenardo poderia realmente elogiar pela medida do latinismo, obrigando-o a se dar conta da força do exclusivismo lusofônico de molde oral em um Portugal de plena expansão imperialista.

Na *Vida do Infante D. Duarte*, André de Resende, o humanista que sofria com as gralhas na edição de seus livros por tipógrafos que não sabiam latim⁴⁶⁶, dá a real fisionomia encontrada por Clenardo em suas aulas à nobreza quando se refere que o Infante D. Henrique “assentou que daí em diante, como (=quando) o mestre viesse e estivessem à lição, todos os presentes falassem latim” (1963:112)⁴⁶⁷. Como não se podia pedir figos a abrolhos, o resultado foi que os “que tinham opinião de letrados, que por não descobrirem o fio de quão mal sabiam falar latim, escolheram antes não ir à lição, nem entrar enquanto o mestre lá estivesse, e não é necessário nomeá-los” (*ib.*)⁴⁶⁸. Clenardo no fundo estava ciente disso, pois, na deliciosa *Epistola ad christianos*, diz que “na península hispânica os literatos, mesmo os mais ilustres, não põem tanto escrúpulo em se absterem da linguagem vernácula, como entre nós na Alemanha” (1949:397). Não poderá ser diferente na era d’Os Lusíadas, pois “Camões

⁴⁶³ Que também é reproduzida em excertos, a partir do manuscrito do Archivo General de Simancas, por Sebastião Pinho (1993:313-318),

⁴⁶⁴ Sua adesão filípica lhe rendeu famosa quadrinha em canoro português: “Viva el-rei D. Henrique/ No inferno muitos anos/ pois deixou em testamento/ Portugal aos castelhanos” (*Lello Dicionário Prático Ilustrado*. Porto, Lello & irmãos, tomo III, p. 1651, 1960). Um dos seus moços de câmara, Simão Borges de Cerqueira assumirá vários cargos na Vila de São Paulo entre o século XVI e XVII, como se verá mais adiante.

⁴⁶⁵ V. Rebelo (1982:89) e Francisco Rodrigues (1931, I:XVLI-XXIX)

⁴⁶⁶ A desqualificação dos tipógrafos o enfureceu mais de uma vez, como se lê de Artur Anselmo (1993:372).

⁴⁶⁷ Leite de Vasconcelos preferiu ver neste trecho a existência de uma latinidade coloquial ao dizer que a língua latina “era frequentemente falada sem dificuldade” (1896:130), conclusão que a sequência do livro não autoriza.

⁴⁶⁸ Um desses [i]letrados fora certamente o mestre de latim do Infante D. Duarte, Gaspar Moreira, “bom jurisconsulto e meão latino, mas pouco prático e acomodado ao modo que se hão tratar os engenhos sublimes e altivos, e mais de príncipes de tão tenra idade” diz Resende (1963:86). Como resultado dessa inaptidão, o Infante se furtava às lições, fingindo-se de doente. Quando indagado pelo próprio Resende em uma ocasião, respondeu: “São enfadamentos de Gaspar Moreira. Eu, por não ler, me fiz doente” (p. 88). Comentando o trecho de Resende, Pedro Cardim escreve com muita pertinência que “ignorantes do latim, mas também frequentemente incapazes de ler em romance, muitos cortesãos encaravam a recitação como a maneira mais habitual de disfrutar de uma peça literária, fosse ela um poema ou uma narrativa em prosa” (1996:28).

scriverà in portoghese, perché sai accessibile a tutti i portoghesi”, bem observou Biscetti (1993: 301).

Não existia uma impermeabilidade cultural do português ao letramento. Apenas não havia tempo para nele penetrar numa língua de aprendizado custoso e demorado, contra o qual conspirava a ebulição das descobertas em que vivia o reino das navegações e que cunhava um entusiasmo popular para as façanhas ultramarinas que trariam riquezas sem fim.

Os homens da aristocracia que compunha a máquina administrativa da Coroa pouco podiam se ocupar desse tipo de letramento, qualquer que fosse à conta em que pudesse ser tido. Um bom exemplo vem do clã dos Carneiros. O historiador Carlos Malheiro Dias diz que, ao lado de Diogo de Gouveia, “António Carneiro, seu filho Pedro de Alcáçova Carneiro e D. António de Ataíde são os inspiradores de autores do regímen das capitánias [do Brasil]” (*HCPB*, III, XLIII). Mais à frente, em outro estudo na mesma obra, escreve que “a tarefa extenuante com que tinham de arcar os ministros de D. João III, e principalmente o velho António Carneiro – espécie de Pombal quinhentista – e depois Pedro de Alcáçova, seu filho e sucessor no ofício, era nada menos que formidável” (p.5). Como consequência, torna-se rotineiro que “os altos cargos são ocupados por senhores e eclesiásticos dedicados; também tarimbeiros do serviço régio, como Pêro d’Alcáçova Carneiro”, escreve Ramada Curto (1993: 359).

Esse mesmo homem régio, em seu relato autobiográfico, diz, num bom retrato da força vívida da língua nacional naquele momento histórico efêmero mas irrepitível na história de Portugal, que o pai lhe incumbira a educação a um homem letrado e “este me ensinou a ler e a escrever e esse pouco latim que soube, que foi assaz pouco, e deixou de ser muito, porque meu pai, de idade de treze anos, me começou a dar de escrever nas coisas de seu cargo e ofício, que era de Secretário, como se sabe” (1937:X). Seu genitor era o *regio secretario* António Carneiro⁴⁶⁹, que privara do círculo de outro célebre humanista estrangeiro atuante em Portugal, o italiano Cataldo Parísico Sículo, a quem se deve a introdução do humanismo em Portugal⁴⁷⁰, objeto de definitivos estudos de Américo da Costa Ramalho. Entre as epístolas de Cataldo, há uma endereçada ao secretário Carneiro, em que lamenta “não ter podido satisfazer

⁴⁶⁹ Sobre António Carneiro e Pero da Alcáçova, v. Braamcamp Freire (1996:294-5) e Virgínia Rau (1968a:108).

⁴⁷⁰ Embora sem continuidade comprovada, como ressaltam Pina Martins (1974: 262) e Rebelo (1982:92). V. tb. Pinho (2006:303).

o teu e o meu desejo, o qual era falar com teu filho sobre literatura, quer porque pertence ao nosso grupo, isto é, ao número dos poetas...” (2005: 215)⁴⁷¹.

Cataldo, cujo método não dispensava apelo aos látegos e safanões, como admite em carta a D. Nuno Álvares (2005:141)⁴⁷², era um iracundo humanista que não gostava de se passar por gramático, segundo Ramalho (1983:223), tanto que assim respondeu a uma consulta lexical feita por outro Alcáçova: “Se desejares saber mais palavras, chama dos infernos Cícero” (2005:223). Atitudes de intransigência clássica, como a desse italiano, responderiam pela conclusão de que “a língua latina foi enterrada pelo humanismo”, nas palavras de Norden reproduzidas por Burke (1995:53 e 78)⁴⁷³, fazendo com que esse espírito humanista circule “em todas as obras do tempo incluindo as que aparecem compostas em vernáculo, ou em ‘linguagem’, como entre nós se dizia”, escreve Rebelo (1982:24-5)⁴⁷⁴.

O exemplo de Cataldo e outros humanistas, que timbravam em escrever em sua mundificação paroxística do *nequid nimis*, era, para os poucos que podiam ler, a penosa impressão deixada pela falta de estro, que está intimamente associado à cosmovisão ditada pelas impressões emocionais, quase sempre nascidas no âmbito da língua vernácula. Muito apropriadamente diz Aracil: “para exprimir sentimentos e coisas semelhantes os vernáculos eram excelentes, mas para exprimir ideias empregava-se o latim” (2004:49), entendimento convergente com o de Coulton: “nos pensamentos mais íntimos até mesmo dos homens mais instruídos, a língua materna parece sempre, ou quase sempre, ter permanecido suprema” *apud* Burke (1993: 59)⁴⁷⁵. Isso explica a falta de viço criativo na poesia latina nos albores do humanismo português: “pobre de ideias, mais ofício de escrivinha que vibração do estro, mas límpida e castigada na forma”, sentencia Joaquim de Carvalho (1948:57). Isso incluía por certo os jesuítas, pois, “o que lhes falta em emoção e expressividade sobeja-lhes em artificialismo compositivo”, adverte André (2000:266)⁴⁷⁶.

A lusofonia renitente dominava Portugal da nobreza e do povo sob D. João III, que lhes dava o exemplo, pois sofria com “lentidão no estudo” e “morosidade intelectual”, como

⁴⁷¹ Em nota, Américo Ramalho diz que era Francisco, o mais velho, exatamente aquele que D. João III dispensou para dar o lugar a Pero, de melhor feitio para os ditames de uma nova ordem que requeria agilidade nos negócios da Coroa.

⁴⁷² Tb., Dulce Vieira, *op.cit.*, p. 63 e 103.

⁴⁷³ V. tb. esse autor em (1993:42).

⁴⁷⁴ Tb.: Carvalhão Buescu na introdução à *Gramática*, de Fernão de Oliveira (1975[1536]:13).

⁴⁷⁵ V. tb. do mesmo autor (1995:78)

⁴⁷⁶ À exceção de Anchieta, adverte Américo Ramalho: “Compor versos em latim clássico era parte da formação cultural dum humanista do Renascimento. Assim, este exercício escolar veio a ser praticado por verzejadores correctos, mas sem inspiração. Não é esse o caso de José de Anchieta, cuja poesia em latim renascentista o proclama um dos melhores poetas do seu tempo” (1998:177). V. Leonel Franca em defesa da formação latínica no ensino jesuítico de humanidades (1952:80-84).

anota Rebelo (1982:135) baseando-se na *Crônica de D. João III*, de Francisco de Andrade, apesar de, como salientam Joaquim de Carvalho (1948:36) e Virgínia Rau (1969:197), um dos seus mestres de latim e grego ter sido Luís Teixeira⁴⁷⁷, filho do Doutor João Teixeira. Erasmo de Roterdã, expressão eloquente do humanismo europeu, não fugiu à natureza louvaminheira dos humanistas quando deu a D. João III um tónus latinista que positivamente não possuía, como se vê da carta escrita de Basileia em 24 de março de 1527: “aprendeste, em novo, o grego e o latim com homens muito sábios”, *apud* Pimenta (1936: 228)⁴⁷⁸. Se Erasmo estivesse certo, talvez sua obra tivesse encontrado maior receptividade em Portugal, onde não foi traduzida em vernáculo, como na Espanha, lembra, entre outros, Sousa Viterbo (1912:251), ficando restrita ao limitado círculo de latinistas de duvidosa lealdade.

O máximo que o grosso da nobreza conseguia assimilar eram expressões latinas de algibeira, meros cultismos usados em certas ocasiões como naquele encontro que o Cardeal Alexandrino tem com o Alcaide-mor do Rei, que beija a mão do legado “con molte belle parole latine che qua si usa assai”, como se lê da carta, dada à estampa por Mário Brandão (1972:34), escrita, em 6 de dezembro de 1572, por um dos integrantes da visita do legado do Papa⁴⁷⁹, que não devia ser muito diferente de locuções como aquela empregada solitariamente em carta, datável de 1536, do Infante D. Luís ao Conde da Castanheira, *apud* Ford and Moffatt: “Cada ù pede o que deseja e sua alteza dara a cada ù o que mais comvẽ, *servatis servãdis*” (1933:28), ou aquela *mercenarius mercenarius sum*, utilizada pelo donatário de Pernambuco, Duarte Coelho, de linhagem fidalga (*HCPB*, III, 315).

Bem que, acentua Hooykaas, os humanistas “tried to persuade in particular the nobility (that is the military class) and the wealthy burghers to devote themselves to the study of letters. In this respect the situation was not quite what they wished it to be” (1979:44). Na verdade, como torna ao tema mais adiante, “the frequent appeal to the nobility to strive after

⁴⁷⁷ Comparado por Aires Barbosa a Hermolau Bárbaro, Pico de Mirândola e Angelo Poliziano, adita Rau (1969:196), remetendo à *Oratio pro Rostris* com introdução e notas de Moreira de Sá. Na *Oratio...*, André de Resende diz: “... o célebre Luís Teixeira, não sei se maior no Direito, se na oratória grega e latina, na elevação poética” (1956:55). Ainda sobre os Teixeiras, v. Francisco Rodrigues (1931, I:XLIV), Scudieri (1940:95), Joaquim de Carvalho (1948:16), Biscetti (1993:296), Américo da Costa Ramalho (1969:90 e 1983:8), Frêches (1970:34) e Pinho (2006:300-302), além de referência em Aires Nascimento (2000:42).

⁴⁷⁸ O que levou Francisco Rodrigues (1931, I:LXIX) a fazer senão ao sábio de Roterdã, ao qual equipara no exagero Francisco de Monçon, que chegou estapafurdidamente a dizer que D. João III e Carlos V eram dos poucos monarcas “que entendem e falam estas línguas vulgares, que mais se usam nas cortes dos príncipes cristãos”, *apud* Rodrigues (p. LXX). Alfredo Pimenta, panegirista a jeito de biógrafo do monarca português, embora lhe louve o mecenato, reconhece que “não foi latinista, e não saiu helenista” (1936:6). António de Castilho, *apud* Joaquim de Carvalho, já dissera, no *Elogio del Rei D. João III*, que “escassamente se enxergava nele a sombra da língua latina” (1948:36). Com razão escreveu Malheiro Dias: “D. João não conseguira sequer adestrar-se convenientemente no uso da língua latina, pedra de toque da cultura quinhentista” (*HCPB*, III, 7). Tb.: Joaquim de Carvalho (1948:36) e Cerejeira (1949:11).

⁴⁷⁹ Essa carta é mais meticulosa que aquela que foi escrita por um certo João Baptista Venturino publicada por Alexandre Herculanio em *Opúsculos*.

greater literacy testifies of the rather low cultural level of this class” (p.48). A refração aristocrática a essa cultura letrada de base latínica está bem focalizada no *Cancioneiro Geral*, de Garcia de Resente, *apud* Joaquim de Carvalho (1948:11), que retrata a reação do Conde de Vimioso, D. Francisco de Portugal, a Aires Teles:

Estudaes e fugis de mim,
Sois latino;
Que quedas⁴⁸⁰ dá o ensino
do Latim?
Trazeis todo decorado
O Metamorfoseos;
eu trar-vos-hey assombrado
de rir de vós.
Coitado, triste de ti
homem mofino,
que foste nascer em sino
de Latim⁴⁸¹

Lá nos escaninhos conscienciais dos humanistas e aspirantes portugueses havia um borbulhante orgulho com a expansão talassocrática, que seduzia a todos⁴⁸², movendo-os a sentir-se assim desobrigados da filiação ao reputado cosmopolitismo apátrida de Erasmo⁴⁸³.

O senso prático que absorvia o português em suas conquistas superava qualquer preocupação de outra ordem. Se Pero de Alcáçova Carneiro buscava legitimação lusofônica inspirando-se em seu pai, que fora letrado em latim, D. João III não fazia por menos: colhia da história o pragmatismo do desbravador português que melhor servira a seus antecessores de cetro, D. João II e D. Manuel⁴⁸⁴.

⁴⁸⁰ *Quedas* aí, esclarece Américo da Costa Ramalho, “são, naturalmente, os ‘casos’ ou ‘declinações’” (1983:336). Entretanto, no texto há um claro sentido anfibológico.

⁴⁸¹ O latinório do estudante também estará presente na farsa *Fidalgo Aprendiz*, de Francisco Manuel de Melo (1943:58). Tb.: Hernâni Cidade (1972:209).

⁴⁸² Afinal, presente em menor intensidade mesmo em humanistas como Damião de Góis, André de Resende e Garcia de Resende, como põe em evidência José Sebastião da Silva Dias (1982:161), que, à p. 178 reforça: “A teoria da cruzada, com tão bom acolhimento entre os intelectuais de formação humanística, apresentava-se, dentro de semelhante contexto, como uma estrutura ideológica ao mesmo tempo útil e válida”. Perspectivação também abordada por Saraiva (1996, II:281), Hooykaas (1979:46 e 48), Rebelo (1982:126) e Tannus (1993:441).

⁴⁸³ Como se vê de Pina Martins (1978:4), Serrão (1994:355), Silva Dias, (1982:50 e 178) e Joaquim de Carvalho (1948:46). Hooykaas penetra o âmago dessa decisão dos erasmistas de Portugal: “he [o humanista português] had either to divide his loyalties or to choose between a restoration and a new beginning” (1979:8). Não se trata do único afastamento da orientação erasmiana. É curioso notar que houve deflexões mesmo entre discípulos portugueses de Erasmo, que não concordaram com suas críticas ao ciceronianismo. André de Resende é um deles, como se vê da *Oratio pro Rostris*, como apontam Rebelo (1982:85) e Pina Martins (1971:173), em que tenta conciliar ciceronianismo com Cristianismo.

⁴⁸⁴ Jerônimo Osório, em *De rebus Emmanuelis gestis*, 1561, p. 479, *apud* Bell (1940:66), afirma ter sido o Venturoso fautor das letras: “*favebat plurimum literis*”. Damião de Góis também assevera que “foi muito inclinado a letras e entendia bem a língua latina, em que fora doutrinado sendo moço, da qual sabia tanto que podia julgar entre estilo bom e mau”, *apud* José Hermano Saraiva, *Ditos portugueses...*, p. 21, trecho também citado por Bell (1940:47). Cataldo, segundo Américo da Costa Ramalho (1969:99), disse o mesmo tanto em

Além de anedótico, é significativo o episódio contido em *Ditos portugueses dignos de memória* em que “pedindo um homem a el-rei um ofício, falou tão avisado que lhe perguntou el-rei se era latino; e o homem respondeu-lhe: - Senhor, não, senão redondo, por me marear melhor” ([1980]:411). O trocadilho entre os velames “latino” e “redondo”, que se usavam nos navios, dimensionava bem o tipo de saber que mais importava às alturas e latitudes imperialistas.

Até a escritura da história de Portugal que D. Manuel ordenou que se fizesse em latim, incumbindo a tarefa a Lourenço de Cáceres “por edificar a memória de seus antecessores em língua que todos estrangeiros entendessem”, lembra Eugenio Asensio (1974[1961]:246), não foi à frente, pois, como escreve Tocco, o latinista “non riproduce l’originale ma soltanto la traduzione in volgare del testo latino citado” (2003)⁴⁸⁵. A língua internacional era realmente o latim⁴⁸⁶, porquanto, como lembra Biscetti em escrito sobre a tarefa de Angelo Poliziano comissionada por D. João II, “il veicolo utile a questo scopo era esclusivamente la lingua latina espressa in un stile forbito” (1993:295). Mas, não se pode esquecer que, para consumo interno esse mesmo monarca, na referida carta a Poliziano, publicada por Fidelino de Figueiredo, escreve, na tradução que lhe deu Francisco Rodrigues: “(...) procuraremos com diligência que os nossos anais, que, segundo os usos do reino, por nossa ordem se escreverão para os vindoiros em linguagem portuguesa...” (1938:50)⁴⁸⁷.

relação a D. Manuel I quanto a D. João II. Biscetti diz que “D. João II fu un umanista nel senso più completo del termine” e que “usava il latino (...) per corrispondere con principi e dotti” (1993:295).

⁴⁸⁵ Cáceres passou o encargo a seu sobrinho João de Barros, lembra Ramalho (1983:9). Como já foi dito, Veríssimo Serrão (1994:79-80) defende Barros da crítica de Damião de Góis, valendo-se inclusive de uma interpretação gramatical sobre o presente histórico. Não era incomum que as escrituras nessa língua fossem muitas vezes buscadas na pena de latinistas não-portugueses, como a isso aspirou, tal como Cataldo, Angelo Poliziano, pelo que se vê de trecho de sua carta a D. João II em Joaquim de Carvalho (1948:27), o que é referido igualmente por Pina Martins (1971:158), Américo da Costa Ramalho (1969:90 e 142 e 1983:8), Rebelo (1982:258-9), André (1993:219) e Pinho (2006:300-301). Alfonso V tinha chamado da Italia “il domenicano Giusto Baldino, perchè traducesse in latino le Croniche di Fernað Lopes”, escrevem Peragallo (1882:194), Malheiro Dias (*HCJB*, III, 53), Scudieri (1940:94), Frèches (1970:28) e Biscetti (1993:296-7). Frèches no entanto lembra que o dominicano Baldino “mourut en 1493, avant d’avoir pu transcrire en latin l’histoire portugaise” (*op.cit.*, p. 34). André (1993:219) escreve que Mateus Pisano, a partir do relato de Zurara, escreveu a primeira obra em latim da expansão, sobre a guerra de Ceuta, o *De bello Septensi*, mas que, advertem Ramalho (1993:17) e Biscetti (1993:297), só foi publicada no século XVIII.

⁴⁸⁶ Havia grande interesse europeu nas obras publicadas em Portugal relativas às descobertas, mas, escreve Maria do Rosário Pimentel, só passavam “a fronteira depois de vertidas para outras línguas vernáculas ou para latim” (1996:220). A autora cita o caso da *História do descobrimento...*, de Castanheda, traduzida para francês em 1553, alemão em 1565, italiano em 1577 e inglês em 1582. Refere-se ainda aos *Colóquios dos simples e das drogas medicinais da Índia*, de Garcia da Orta, que, traduzido em latim por Charles de L’Écluse (ou Clusius), teve cinco edições sucessivas na Antuérpia, entre 1567 e 1591. Antes dessas traduções do português, a obra de Orta simplesmente era desconhecida pela Europa.

⁴⁸⁷ Em documento, publicado parcialmente por Fontoura da Costa, o impressor alemão Valentim Fernandes certifica: “... tirei de um livro de latim em linguagem português, o qual livro foi enviado de Roma a el-rei D. João o segundo (...), eu acabarei o dito livro de todo trasladar” (1939:28).

5.3 LUSOFONIA, *LATINE LOQUERE!* E DIPLOMACIA

Nas palavras do *príncipe perfeito* há a raiz da lusofonia no âmbito diplomático que em seu reinado D. João III ensaiará, inclusive com seu rival francês, que atormentava seus domínios ultramarinos, especialmente o Brasil. Na instrução de 24 de novembro de 1540, que o monarca dá a seu sobrinho D. Francisco de Noronha em sua ida à França, como embaixador em substituição a Rui Fernandes de Almada, para tratar da delicada questão, perante Francisco I, do reinício da guerra de corso no Brasil e na Costa da Malagueta, antevendo a pouca atenção que o rei francês daria ao assunto, D. João III fornece detalhes da estratégia a ser executada, na descrição reproduzida nas *Relações...(1515 a 1568)* de Pero de Alcáçova Carneiro:

(...) eu não tenho dúvida em ele [Francisco I] haver de fazer o que nisto lhe peço, e, por isso, que vos ouça, e, além disso, que vos pareceu bem escreverdes tudo isso em italiano, que soubestes que ele muito bem entendia, e tivestes que, naquela língua, vo-la pudesse melhor escrever que em francês, porque havia de ser pessoa de quem vós confiásseis, e, por isso, lho dareis em italiano, além de lho dizerdes por vós, e levareis ambos na mão a portuguesa, por que lhe haveis de falar, e a em italiano que lhe haveis de dar; e portuguesa lhe lereis, dizendo que, por não errardes, a quereis antes ler que por memória, e, para vosso aviso, eu quis fosse antes em italiano, porque, na linguagem francesa, não há nenhuma certeza de falar (1937:35).

A França não fazia por menos, como se viu na visita do bispo de Agde, enviado, em 10 de janeiro de 1542, pela Rainha Leonor de Áustria, terceira mulher de D. Manuel I, mãe da Infanta D. Maria, e agora casada com Francisco I, para tratar com o rei português sobre a ida da filha para a França com o respectivo dote. Ao avistar-se com D. João III, “lhe deu duas cartas, uma da Rainha e outra de El-Rei, e, porque ele não falou outra língua senão a francesa, Honorato⁴⁸⁸ chegou com ele e era o intérprete”, como se lê do documento igualmente reproduzido nas *Relações...* de Pero de Alcáçova Carneiro (p. 51)⁴⁸⁹.

⁴⁸⁸ Honorato de Cais, embaixador francês em Portugal, sobre o qual há o excelente estudo de José Veríssimo Serrão (1969). V. referência em *HCPB*, III, 67, e *PLMH*, I, 133, 145 e 147.

⁴⁸⁹ Era normal que embaixadas não passassem sem uma reverência em latim naquela época, mas não como língua de intercurso diplomático, por não haver fluída compreensibilidade entre os falantes envolvidos. Um episódio, até certo ponto engraçado, contido na embaixada enviada por Henrique VII, o monarca inglês, a Espanha e Portugal em 1488, é bem significativo a esse respeito. Levados os embaixadores à presença dos reis católicos, um deles, o Doutor Savage, um jurista, depois de um pequeno discurso à rainha de vinte ou trinta palavras, fez em seguida uma oração em latim (“une tresbelle et honorable preposicion tout en latin”). O rei

Sob o genioso e opiniático D. Sebastião, educado pelos jesuítas, nem a latinidade de Roma foi reverenciada. Na carta que escreve a Pio IV, ainda sob a regência de D. Catarina, a mesma que falava em espanhol aos emissários diplomáticos, o percurso paralinguístico daquele momento é significativo: o Papa pediu óculos e a leu sem mediador, “e posto que vinha em português, parece que a entendeu, porque nos referiu a substância dela”, na observação dos jesuítas presentes (*MB*, V, 405)⁴⁹⁰.

6.4 UMA NOVA LÍNGUA PARA UM NOVO IMPÉRIO TALASSOCRÁTICO

Portugal deslatinizado, mas das conquistas titânicas, entranhava-se da ideia de que, para um novo império, sua própria língua, “pois a consciência nacional quis uma língua nacional, para exprimir a glória nacional”, afirma Malheiro Dias (*HCPB*, III, 53). Os lusos estavam transidamente convictos de que simbolizavam uma nova expressão imperial homóloga de Roma, e que não era de mera translação, mas de equiparação, como escreve, entre outros, Hooykaas (1979:46-48)⁴⁹¹. Como consequência, eram “muitas das obras destinadas a instruir e orientar os pilotos portugueses nas suas tarefas marítimas”, escreve Teresa Pereira (1999:156)⁴⁹². O florescimento do império, o prazer de pertencimento ao mundo de desbravadores que mudam o eixo das rotas comerciais é que gera aí o nacionalismo

Fernando então escalou o bispo de Ciudad Rodrigo para responder a essa oração, não todavia sem dificuldade de compreensão pelos embaixadores, registrada pelo autor da narrativa, pois, tal como o latim da Espanha por então, se tratava de um velho macróbio, fraco e sem dentes (“le bon evesque estoit si viel et avoyt perd tous ces dens que à grant payne on peult entendre ce qu’il disoit”), como se vê do documento contido em Gairdner (1858:172). De ordinário, os ingleses não faziam orações em latim muito inteligíveis, pois se tornaram conhecidos pela estranha pronúncia nessa língua, alvo de queixas dos demais europeus, pelo que se observa dos depoimentos arrolados por Burke (1995:79). As orações portanto eram um artigo de decoração retórica, cujos significantes não se destinavam à difusa intelecção entre seus ouvintes. Nessa época, a vitalidade diplomática estava com o francês. V. Américo Ramalho (1969:17) e Burke (*op.cit.*, p. 28).

⁴⁹⁰ A esse reino de penúria humanística Aquiles Estaço, convidado por D. Sebastião, será desaconselhado a retornar por Inácio de Moraes em 1573: “Quod si me fas est tibi, homini prudentissimo, consilium dare, in isto loco consiste, procul a Lusitanica esuritione”, *apud* Américo Ramalho, que traduz: “E se me é permitido que eu te dê, a ti, homem prudentíssimo, um conselho, continua nesse lugar, longe da penúria lusitana” (1988:115).

⁴⁹¹ V. tb., Asensio (1974:2).

⁴⁹² Havia exceções dignas de relevo, como Martim Afonso de Sousa, que sabia latim, casado com a sevilhana Ana Pimentel, tendo se preocupado com a mesma formação do filho ao contratar “Antônio de Freitas, mestre de gramática, que ensina ao senhor Pedro Lopes, filho da dita Senhora Ana”, como se lê de certa escritura de doação de terra (*RIHGSP*, VI, 296-297). Outro caso se tem com Rui Faleiro, famoso navegador luso, que se inimizou na Espanha com Fernão de Magalhães, voltando para Portugal, onde foi preso por traição. Da prisão escreveu carta em latim, publicada na íntegra por Toribio Medina (1888:148), ao Cardeal Adriano Florencio, depois Papa Adriano VI, então Governador de Castela, rogando intervenção em seu favor.

idiomático⁴⁹³. Tratava-se de ideia disseminada o louvor ao novo gigante dos mares, que encontra em João de Barros seu teórico exponencial, capaz de conjugar o humanismo erasmiano⁴⁹⁴ e sua “mercadoria espiritual”⁴⁹⁵ à expansão talassocrático-imperialista do chamado capitalismo comercial, associando-a a fundamentos econômico-geográficos, a partir de sólida pesquisa documental e conhecimento *de auditu* sobre os povos e culturas distantes.

Polímata, Barros foi mesmo plagiado em sua portentosa produção⁴⁹⁶, remição do seu pecado de outorgar-se primazias que não possuía⁴⁹⁷, ainda que de forma sub-reptícia, vestindo com mero exemplo de regência articular, dissesse que “foi o primeiro que pôs a nossa linguagem em arte” (1971[1540]:316). É bem verdade que no mundo das confeições gramaticais, esse tipo de personalismo na primazia autoral não era novidade, tendo vindo a se apresentar também em duas realidades ultramarinas portuguesas envolvendo os nomes dos jesuítas Anchieta e Figueira⁴⁹⁸, no Brasil, e do franciscano Villa Conde e do jesuíta Francisco

⁴⁹³ É o mesmo pensamento de Verdelho, a “intensificação das trocas econômicas (com as necessidades de contabilidade e escrituração) e a crescente procura de comunicação epistolar, ligada também às viagens marítimas e à expansão (...) valorizaram o conhecimento da escrita e da leitura em ‘linguagem português’, sem a necessidade do latim” (2001:80). Quando, entretanto, se põe a afirmar que a partir do século XVI “se verifica uma espécie de anagnórise entre o latim e os vernáculos românicos” (2001:76), sua perspectivação tropeça em falso. Mesmo entre os letrados, a quem ele se refere, essa filiação era apenas para livrar as letras, com que se queria adornar o nascente império, da bastardia. Portugal buscava que dele se dissesse uma versão particular do *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*.

⁴⁹⁴ Révah (1958b:63), Serrão (1994:334-6 e 340), Buescu (1996:12) e Ramalho (1998:74).

⁴⁹⁵ Ou seja, a *ropicapnefma*, lexia composta que Américo da Costa Ramalho demonstrou ser uma má “criação vocabular”, por deficiente conhecimento de grego do seu autor (1996:70), depois de tê-lo chamado de “bibliônimo mal enxertado” (1983:311-319).

⁴⁹⁶ V. Révah (1958a:25-7).

⁴⁹⁷ V. Serrão (1994:342) e Américo Ramalho (1996:70 e 1998:75). Em outro estudo, este Autor diz que “a versão portuguesa [do *Diálogo da viciosa vergonha*] é claramente decalcada sobre a tradução de Erasmo, pois há nela expressões comuns a este e a Barros que se não encontram no grego” (1988:201). Linhas à frente adita: “Ficou-me a convicção de que o tratado de Plutarco foi lido por Barros na *Vitiosa Verecundia* de Erasmo, embora ele se cale prudentemente sobre o Roterdamês” (*ib.*). Também o erudito historiador reivindicou a prioridade da exposição da *Ética* de Aristóteles, como bem ressalva Cidade (1972:122-3) e a de ter primeiramente historiado os descobrimentos portugueses, embora na verdade tivesse sido precedido por Lopes Castanheda, adita esse autor (*op.cit.*, p. 123).

⁴⁹⁸ No Brasil, o jesuíta português Luís Figueira, em 1620, solenemente ignorou a preexistência da gramática de Anchieta para a língua tupi, intitulada *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. No “prólogo ao leitor”, Figueira escreve: “O gosto, e desejo, que sempre tive de saber esta língua, para ajudar a estes pobres Brasis; e a falta, que havia de Arte, para ela se aprender, me obrigaram a querê-la saber” (1880 [1686]:VII). Na aprovação de sua primeira edição, o inaciano Manoel Cardoso, chegado ao Brasil em 1592, tendo pois alcançado Anchieta vivo, tenta, em 1620, minimizar o prurido personalista de Figueira sem, ao mesmo tempo, deixá-lo ferido em sua vaidade: “Não obstante a Arte do P. Joseph Anchieta, que por ser o primeiro parto, ficou diminuta, e confusa” (1880[1686]:VI). Aryon Rodrigues (1997:392) trabalha com a factível hipótese de que Anchieta não tenha conseguido produzir uma gramática pedagógica ou manual didático para ensinar o idioma tupi, apesar do seu alto valor descritivo. Além disso, prossegue, o jesuíta natural das Canárias valeu-se de uma “terminología técnica, que sólo a los más instruidos en la gramática clásica sería familiar” (*ib.*). Deve-se ter em mente alguns fatos históricos que se agregam a isso. Em primeiro lugar, não deixa de ser estranhável a omissão de Figueira, que era um gramático, e estava, pois, em condições de entender muito bem a descrição linguística feita por Anchieta, que continuou a ser largamente utilizada antes (CA, 181 e 279) e após deixar de circular em manuscritos, pois o franciscano Frei Vicente do Salvador, educado pelos inacianos, primeiro historiador brasileiro, ao tratar dos índios tupinambás ao longo de toda a costa brasileira, informa que “todos falam um

Xavier no Oriente⁴⁹⁹. O teórico João de Barros não estava portanto indene das fraquezas encontráveis nos servos de Deus, que certamente lhe perdoaria por pregar o império de uma língua “com que muitos povos da gentildade são metidos em o curral do Senhor”, como diz na dedicatória da sua Cartilha intitulada pelo editor de *Gramática da Língua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Madre Igreja* (1996[1539]). Portugal tinha seu idioma, que deveria ser usado como veículo do pensamento e das instituições, por isso que, no *Panegírico do rei D. João III*, reverencia um príncipe alemão que, para tornar populares as leis, “as fez tirar do latim em sua língua” (1937:78), e, no *Diálogo em louvor de nossa linguagem*, louva Carlos Magno, que “compôs a língua alemã em arte” (1971[1540]:404).

A liga do idioma era a enteléquia de sua teoria de durabilidade inquebrantável de um império que se sonhava fosse “viver muitas idades” (*Lus.*, X, 107). Suas obras gramaticais destinam-se assim “a facilitar a propagação do idioma como veículo de unidade e de evangelização nas várias possessões ultramarinas”, bem acentuam Moreira e Thomas (1996:106). Um imperialismo linguístico na esteira de Lourenço Valla e Elio Antonio de Nebrija, este último autor da conhecidíssima expressão “siempre la lengua fue compañera del imperio”, que, ao que parece, tem origem em Gonzalo de Santa María⁵⁰⁰, afinal era

mesmo linguagem e este aprendem os religiosos que os doutrinam por uma arte de gramática que compôs o padre José de Anchieta” (1982[1627]:77). O problema estava em ser o aprendizado focado somente na *Arte*, em nome do desinteresse dos novos jesuítas em imergirem nas aldeias. Não havia, positivamente, diferenças que justificassem reduzir a obra de Anchieta a um arremedo de gramática, como pareceu querer fazer Figueira. Na verdade, sua obra fica aquém da de Anchieta em fonologia, embora a supere em descrição sintática e na apresentação detalhada dos advérbios. A omissão do jesuíta português pode ter tido outras causas. A primeira é que talvez corresse à conta de um maldisfarçado ciúme com o pioneirismo de um jesuíta de origem não lusitana, embora vinculado à Assistência de Portugal, mesma motivação que se encontra aqui e ali na obra de Serafim Leite. Quando Figueira escrevia, estava-se ainda sob o pálio da dinastia filípica, que aprofundou problemas na convivência entre inacianos lusos e espanhóis, que já existiam antes da União das Coroas (*HCJB*, II, 362-363). No Catálogo de 1607, quando já contava com 5 anos de Brasil, de Figueira se diz que sabe alguma coisa da língua brasílica (*scit aliquod linguae brasiliae*), pelo que se lê da referência incidental em Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:471), em franca desvantagem com o proveito de Anchieta para o mesmo período de tempo. A segunda é que Figueira, instado por isso, quis presunçosamente suprir a deficiência oriunda do desinteresse dos novos inacianos na imersão missionária pelas aldeias, problema de grande envergadura quando de sua chegada ao Brasil, e que, claro, nenhuma *Arte*, nem mesmo a de Anchieta, poderia ter atalhado. Pero Rodrigues diz em 1609 que “desta *Arte* há no Colégio da Bahia lição em casa, para os que de novo começam a aprender a língua” (1955:34). Mas o jesuíta anônimo, autor de *Algumas advertências para a província do Brasil*, datável do mesmo ano, diz que “a lição da língua na Bahia é puro cumprimento”, *apud* Castelnau-L’Estoile (*op.cit.*, p. 336), realçando que “não é fora de propósito ter a lição da língua em alguma aldeia onde se ajuntassem alguns que a aprendessem e um bom língua que a ensinasse” (p. 337).

⁴⁹⁹ Conde elaborou uma Cartilha trilingue latim-português-tâmul, publicada em 1554, mas sem qualquer referência à obra pioneira do jesuíta Francisco Xavier, de 1542, do que concluiu Županov: “É possível que a empresa franciscana rival tivesse muito simplesmente optado por ignorar os instrumentos missionários dos Jesuítas” (1998:158).

⁵⁰⁰ Escreve Urbina: “Es muy probable que Antonio de Nebrija conociera *Las Vidas de los santos religiosos* de Gonzalo de Santa María, de tan amplia difusión en su tiempo. Las conociera o no las conociera, lo cierto es que nuestro gramático hace suy la sentencia de Santa María “la fabla comúnmente, más que todas las otras cosas

desvanecedor saber que, por sua cartilha, meninos etíopes, persas e hindus, a que nunca soara o tácio de Roma, soletrassem em português os rudimentos da fé católica.

Barros não é menos “libertário” que Fernão de Oliveira no que diz respeito ao nacionalismo linguístico em confronto com o latim, como escreve Sônia Bastos Borba Costa (2005:120)⁵⁰¹. O novo império talassocrático tinha costados latinos⁵⁰², mas sua própria língua, realizando afinal “mais do que fez a gente alta de Roma”, afirmará o Poeta (*Lus.* Canto VI, 30). Sendo assim, “melhor é que ensinemos a Guiné que sejamos ensinados de Roma” (1975[1536]: 42), diz Fernão de Oliveira, autor da gramática, de cuja existência Barros fingiu não saber. Jorge Ferreira de Vasconcellos (? – 1585), na *Comédia Eufrosina*, apostrofa o imperialismo linguístico do latim na pena de Lorenzo Valla (1407-1457), como que censurando os pretéritos propósitos de Poliziano, que se oferecera, como se viu, a escrever a gesta ultramarina portuguesa nessa língua, opondo-se-lhe as virtudes expressionais do idioma pátrio: “Eivos de falar mera lingoagem, nam cuideis que he isto tam pouco, que eu tenho em muito a Portuguesa, cuja gravidade, graça laconia, e autorizada pronunciaçam nada deve aa latina, que Vala eçalça mais que seu império” (1918[1561]:7)⁵⁰³.

sigue al imperio, dándole nueva forma en la suya extraordinariamente acertada de que ‘siempre la lengua fue compañera del imperio’” (1992:35-6).

⁵⁰¹ Que, linhas à frente, firma seu entendimento para a conclusão de que “o *outro* linguístico para João de Barros são, portanto, as línguas dos povos dominados, pois que o latim, sendo a ‘mãe’ do português, não lhe parece outro, afinal, é da família” (p.122).

⁵⁰² Orgulho de todos os que escreveram sobre a língua portuguesa, a começar do próprio Barros que fala “dos termos da gramática latina cujos filhos nós somos” (1971[1540]:294), o que torna a enfatizar no *Diálogo em louvor de nossa linguagem*, no que os lusos se avantajariam aos castelhanos pois “somos mais conforme aos latinos” (p. 384). Trata-se de reverência presente na pena das grandes expressões literárias dos quinhentos: “excelente assim na prosa como no verso que só a latina lhe pode nesta parte fazer vantagem”, diz Gândavo (1574:2). Embora faça a boca de Vênus articular vocábulos sem comprovada filiação latina tais como “*busca, tomada, mofina, derramo* e outros”, lembra Said Ali (1996[1914]:164), Camões não destoa desse balizamento quando canta: “E na língua, na qual quando imagina,/ Com pouca corrupção crê que é a Latina” (*Lus.*, I, 33). V. ainda o mesmo Said Ali (1966[1914:169] e tb. Carvalho (1993:196). Sobre o conceito de “corrupção” no Renascimento, v. Rebelo Gonçalves (1936:10). Francisco Rodrigues Lôbo, no seu clássico *Corte na Aldeia*, conhecido pelo trecho em que afirma que “a língua portuguesa não é manca nem aleijada” e, por isso, não admite vê-la “andar em muletas latinas” (p. 179), pondo-se a criticar os que a consideram a “borra da língua latina” (p. 178), não foge ao orgulho dessa ancestralidade ao afirmar que “tem de todas as línguas o melhor: a pronúncia da latina...” (1945:26). Esse tipo de reverência não autoriza, todavia, a equivocada ilação de Agostinho de Campos segundo a qual o temor ao avanço do castelhanismo ensejou que fossem os portugueses “levados a desnacionalizar” sua língua “pela aproximação do latim, e que assim nos livrou do perigo de a desnacionalizarmos de todo pela submissão ao espanhol” (*HCPB*, III, 52). Na melhor análise de Teresa Leal Pereira, mesmo sendo “presencialistas”, os gramáticos do século XVI tomam “a língua latina como modelo” de “forma bivalente, tanto no sentido de dignidade da dignidade que a origem latina conferia à língua portuguesa, como pela diferença que opunha uma à outra” (1999:157).

⁵⁰³ Muito apropriadamente, Aubrey Bell, na Introdução da obra de Vasconcellos, chama a atenção para a edição da *Eufrosina* de 1616, elaborada por Francisco Rodrigues Lôbo que, no trecho citado, “transformou o humanista italiano Lorenzo Valla (1405-57) em *vo la*” (p. XVI), com que ficou mutilado o significado da apologia.

Portugal não ficaria, portanto, de cócoras para Roma. Tinha sua própria língua e a refinada literatura de Gil Vicente, modelar no nacionalismo linguístico, segundo João de Barros no *Diálogo em Louvor de nossa Linguagem*: “Cômico que a mais tratou em composturas que alguma pessoa destes reinos” (1971[1540]:400).

6.5 “DÁ AO DEMO ESSE LATIM”⁵⁰⁴. EM CENA: A LUSOFONIA DO FUNDADOR DO TEATRO PORTUGUÊS

Magnetizado pela cultura latínica, D. Manuel, o Venturoso, se mostrava alheio à realidade dos seus súditos, mesmo ao seu mais genial lírico: “Contentando-se el-rei muito de uma comédia que lhe representou um grande poeta daquele tempo em português, chamou-o e, praticando com ele, disse-lhe que, se fora latino, houvera de ser grandíssimo homem”, reconta a obra *Ditos portugueses...* ([1980]: 21)⁵⁰⁵.

Ao Brasil de povo ágrafo chegam os ecos dessa privilegiada verve dramatúrgica, porque José de Anchieta lera os autos do autor português quando estudava no Colégio das Artes, uma vez que “é impossível (...) não os ter conhecido e admirado: métrica, prosódia e muitas ideias de seus autos são semelhantes às do grande Mestre”, averba Armando Cardoso, o mais refinado crítico da produção literária do jesuíta (1977:14)⁵⁰⁶. Eram muitos populares esses autos a ponto de ingressar legendariamente no âmbito da literatura ainda quinhentista: “... dá ceitis para cerejas a menino da escola que leia Autos..”, diz Jorge Ferreira de Vasconcelos na *Comédia Eufrosina*, como lembrado por Teófilo Braga (1883:452). “Vós em pessoa nobre agraduado a obreiro, sobre que já competem as padeiras, lê pelo Conde

⁵⁰⁴ *Auto das Fadas* (1983, II: 407).

⁵⁰⁵ Em nota, José Hermano Saraiva comenta laconicamente que “não é impossível que o autor da comédia seja Gil Vicente”. Certamente era, afinal incomum encontrar-se “grande poeta” autor de “comédia” em Portugal. Não ser latinista ajuda a confirmar, pois vários estudiosos afirmam que não o era o dramaturgo: Carolina de Michaëlis (1949:223-4), Aubrey Bell (1940:27), Tejada Spínola (1945:58) e Joaquim de Carvalho (1948:330). V. em contrário Américo da Costa Ramalho (1969:159-73). Cerejeira (1949:89), que é daquela mesma opinião, justifica assim a ausência de contato entre Gil Vicente e Clenardo.

⁵⁰⁶ Não deixa de ser curioso notar com Teófilo Braga que “os mesmos Jesuítas que combatiam o teatro de Gil Vicente nos índices expurgatórios imitavam essa forma do Auto nacional como meio de propaganda católica nas missões do Brasil, como se vê pelas imitações feitas pelo Pe. Joseph de Anchieta” (1898:9). V. Magaldi (1962:18).

Partinoples, sabe de cor as trovas de Maria Parda⁵⁰⁷...”, põe-se a falar Rocha na *Aulegrafia* do mesmo Vasconcelos (1968[1547]:41).

Foi também Gil Vicente que influenciou José Anchieta a promover uma mais cruenta personificação hispanofônica do diabo e a usar de uma linguagem que se “abaixa ao nível do povinho colonial e indígena”, acentua Armando Cardoso (1984:55), que ainda salienta que o jesuíta se tornou “na lírica vernácula um Gil Vicente do Brasil” (*ib.*)⁵⁰⁸. E também como Mestre Gil, Anchieta não usou latim nas representações, “porque, do contrário, não se entendem, e é um desconsolo para os ouvintes”, escreve o jesuíta Cristóvão Gouveia em 1584 (*HCJB*, II, 407). “Tanto mais – acrescenta – que até então sempre se usava assim”⁵⁰⁹. As representações anchietanas, além do português, eram escritas em tupi, como o *Diálogo de Guaraparim*, de 1587; ou em português, castelhano e tupi, a exemplo do *Diálogo Pastoral*, de 1584, e o famoso *Auto de S. Lourenço*, de 1586.

José de Anchieta, ainda como Gil Vicente, foi capaz de perceber a força emotiva da sua própria língua, pois “é no lirismo castelhano que o poeta é mais confidente e impressivo”, observa J. Alves Pires, *apud* Maria Barbosa (2006:265). Mesmo assim, usou igualmente da encenação de linguagens para fins estéticos, efeito colimado por Vicente ao reunir falas em português e castelhano numa mesma peça⁵¹⁰, ou como se dá no *Auto da Fama*, com falas em italiano e francês⁵¹¹, embora não tenha a seu turno o jesuíta avançado para imitar as falas dos variados personagens vicentinos de diferentes extrações geolinguísticas⁵¹².

Se a dramaturgia de Anchieta ficou a cargo de sua espiritualidade acentuada pelo embate cênico entre o bem e o mal, Gil Vicente desanca a hipocrisia do poder temporal e

⁵⁰⁷ *O pranto de Maria Parda*.

⁵⁰⁸ Viotti (*CCAP*, 13), Assunção e Céu (2005:167) e Maria Barbosa (2006:361-2, 368 e 372). *Cf.* Berardinelli (2000:362).

⁵⁰⁹ Esse “então sempre se usava assim” desbordava inclusive dos limites brasileiros. Antônio Martins Melo diz que “a compensar os exageros do teatro em latim, havia o teatro em vernáculo nas naus, nas missões da Índia e no Brasil, pela pena de Anchieta” (2000:136). Logo em seguida cita a obra de Mário Martins, *Teatro quinhentista nas naus da Índia*: “Havia mesmo licença para isso, porque o bom-senso de muitos missionários e as necessidades do povo assim o exigiram contra um renascentismo às vezes pouco inteligente neste ponto. E a respeito do Japão, o teatro em latim pouco foi, ou quase nada” (*ib.*). Mas, para o Brasil, em 1585, o Geral Acquaviva “concede ao Provincial do Brasil que os *Diálogos* se representem em vernáculo, mas as *Tragédias* e *Comédias* como ‘coisas mais escolásticas e graves’ devem ser em latim”, escreve Franca reportando-se a Serafim Leite (1952:73).

⁵¹⁰ V. ainda Beau (1955:161-2) e Trigo (1984) para Gil Vicente e Armando Cardoso para Anchieta (1984:54-55).

⁵¹¹ Bem escreveu Cristina Serôdio: “É provável que Gil Vicente não dominasse o francês e o italiano, mas a questão não é central para justificar a incompetência linguística das personagens. As falas não são italiano nem francês porque se o fossem não seriam compreensíveis” (1997:6).

⁵¹² V. Agostinho de Campos, *Gil Vicente: un précurseur des Lope de Vega et des Molière*, Biblos, Coimbra, v.XII (1936:434); J. Leite de Vasconcelos, *Gil Vicente e a linguagem popular*, in ‘Opúsculos’, v.1 (1928); Paul Teyssier, *La langue de Gil Vicente*, Paris, Klincksieck (1959); Beau (1959:127). V. Bell (1940:32-3 e 89-90), Teyssier (1980:46), Joaquim de Carvalho (1948:243-4) e Dámaso Alonso (1942:15); *cf.*, Celso Cunha, (1968:72) e Burke (1995:36).

religioso, com pronunciado anticlericalismo, que alguns dos seus estudiosos teimam em não reconhecer⁵¹³, capaz de fazer corar uma autoridade cardinalícia em Bruxelas onde um de seus autos foi representado em 1531⁵¹⁴. Contra os desvios da clerezia, o dramaturgo agita todo o seu estro, assoalhando-os em saborosas passagens. No *Auto Pastoril Castelhana* (1983, I) retrata bem o comportamento eclesiástico de clérigos iletrados ao fazer o pastor Gil Terrón possuir-se de um alto sopro de religiosidade bíblica, vozeando sua epifania com macarrônicos latins que retirou à sua maneira dos *Cânticos* vétero-testamentários, como “*columba mea hermosa*” (p.34), “*tota pulchra amica mea*” (p.34) ou “*cordeiro qui tolis peccata mundo*” (p. 35). À inspiração que admira os pastores ouvintes (“con esso hablas llatín, tan a punto que es plazer” (p.34); “Gil Terrón letrado está!” (p. 36)), Terrón responde com a explicação: “Dios haze estas maravillas” (p.36). Inserção de latim dava a grandeza simbólica de uma língua bibliificada de que faziam proveitoso uso as hierofantices litúrgicas.

6.6 O LETRAMENTO DE CLÉRIGOS SECULARES E REGULARES: OS JESUÍTAS

Gil Vicente satirizava o grosso desconhecimento de latim, inclusive entre a clerezia que presunçosamente afetava sabê-lo, mesma observação que será sacada por seu leitor José de Anchieta, que, uma vez no Brasil, se chocará ainda com os excessos da carnalidade dos clérigos tanto com índias quanto com índios, além de outros que eram barregueiros⁵¹⁵. Todos esses negligenciavam uma constituição erudita. Mesmo entre os bem intencionados como o padre jesuíta Manuel Paiva, que fora clérigo secular, havia baixo peso do latim na formação clerical, como insuspeitamente Anchieta registra ao dizer que ao tempo de Paiva “se fazia pouco caso e exame com os clérigos” (1988:490)⁵¹⁶. Na verdade, em razão

⁵¹³ “Nunca foi ele anticlerical, no sentido estreito da palavra”, escreve entretanto Mário Martins (1995:648), sem dizer o que entende por “estrito”. Cf. o que dizem Viterbo (1912:250), Joaquim de Carvalho (1948:276) e Bell (1940:81).

⁵¹⁴ Trata-se de carta descoberta por Carolina de Michaëlis na Biblioteca do Vaticano, referida por Bell (1940:126-17).

⁵¹⁵ V. Nóbrega (2000: 79, 92 e 320) e CA (102, 211). A propósito deste vocábulo, Viterbo (1993[1798], II, 22) traz interessante informação histórica sobre a clerezia e a fradaria a que estava associada tal condição, voltando ao tema na entrada do vocábulo “meemfestar” (p. 397). Trata ainda do assunto na entrada “marido conuçado” (p. 391-4). Sobre a polêmica etimologia, v. Sá Nogueira (1945:364) e Piel (1989:116).

⁵¹⁶ Não era incomum religiosos letrados despossuídos do farnel latínico, como no caso de Francisco de Mansilhas, que se foi com Francisco Xavier ao Oriente. V. a seu respeito Francisco Rodrigues (1931, I:255) e

dessa fisionomia linguística no panorama eclesiástico, o Concílio tridentino ecoa abertura à vernaculidade já existente, embora preservando o latim, conforme trecho do Cânon 9: “*Si quis dixerit, Ecclesiae Romanae ritum, quo submissa voce pars canonis et verba consecrationis proferuntur, damnandum esse; aut lingua tantum vulgari missam celebrari debere (...)* anathema sit”, ou seja, “se alguém disser que o rito da Igreja Romana pelo qual parte do cânon e as palavras da consagração se pronunciam em voz baixa, seja condenado; ou que somente deva celebrar-se a missa em língua vulgar (...) seja excomungado”⁵¹⁷.

É ao clero secular que se endereçava essa abertura, e não ao conventual, a que efetivamente se relacionava aquela informação dada por Diogo de Castilho na obra *Livro da origem dos turcos e de seus imperadores*, publicada em Louvain em 1538: “Em os reinos de Portugal hai mui poucos que saibaom ha Lingoa Latina, que naom sejam ecclesiasticos”, *apud* Serafim da Silva Neto em notas a André de Resende (1942:56)⁵¹⁸. Havia contudo um número excessivo de clérigos regulares em Portugal no século XVI, que certamente fugiam desse molde. Gil Vicente faz chalaça desse excesso na *Frágoa do Amor*: “somos mais frades qu’a terra sem conto na Cristandade” (1983, II:157). Para uma nação que vivia às voltas com baixo contingente populacional – apesar da pressão demográfica interna – e insuficiência gerada pela imigração, tornava-se alarmante o problema. Em *Ditos portugueses...*, relata-se que “um homem disse, vendo tantos homens de hábito de Cristo que antigamente perguntavam: ‘Vai lá diante um homem com hábito?’, e agora pelo contrário, haviam de perguntar: ‘Vai lá um homem sem hábito?’” ([1980]:356-7)⁵¹⁹. Muitos desses frades banhavam-se no iletramento, medido pelo estalão da literatura latina. Havia aí um claro desdobramento da época medieval estudada por Oliveira Marques: “Muitos curas, como também muitos frades, não sabiam ler nem escrever” (1974:174)⁵²⁰.

Mulakara (1989:81). Um maior rigor na formação latinista parece acontecer a partir do Concílio de Trento, como sugere o estudo amostral feito por Taveira (1982). V. tb. António de Oliveira (1982: esp. p. 74).

⁵¹⁷ Ou porque reproduziu erradamente das fontes que cita, ou porque quis deliberadamente compatibilizar a transcrição com sua tese de falta de factibilidade da Igreja na preservação do latim em oposição às línguas nacionais, ou porque tropeçou na tradução, Burke escreveu que, após longa discussão em que alguns membros importantes do clero foram a favor do vernáculo, “o Concílio de Trento finalmente declarou, em 1562, que ‘se alguém disser... que a Missa deve ser celebrada no vernáculo... que seja considerado anátema’ (*‘Si quis dixerit... lingua tantum vulgari missum celebrari celebrari debere... anathema sit’*) (1993:45 e 1995:56). Seria essa a regra estabelecida pelo Concílio se não existisse a limitação adverbial do “tantum”, ou seja, “somente”...

⁵¹⁸ V., entretanto, Rodrigues (1931, I:LII) e Mattos e Silva (2002:33).

⁵¹⁹ Esse despropósito teve vida longa no Reino, pois, como relata Maxwell (1997:17), em 1750, para uma população inferior a três milhões de pessoas, Portugal tinha “um verdadeiro exército no clero: duzentos mil membros”. Um problema, todavia, que não era tipicamente português, como se vê das remissões de Cerejeira (1949:215).

⁵²⁰ Imbrica também com essa informação, acerca da fradaria desalatinada, aquela trazida por Burke de que eram muitos os clérigos ignorantes do latim, até mesmo monges, apoiando-se na notícia dada por Coulton: “descobrimos as autoridades admitindo vasta ignorância em latim, e fazendo traduções especiais para uso dos irmãos incultos” (1993:44 e 1995:55). No Sul da Itália, a situação foi alvo de carta do jesuíta Girolamo

Pela pureza de um latinismo, inclusive como pedra de toque gramatical do português, puseram-se a trabalhar os jesuítas, a exemplo do que se passava no Colégio Santo Antão, criado em 1553 em Lisboa, “um bom centro humanístico”, como salienta Rebelo (1982:89), que, na informação de 1554, tinha quase 600 alunos de Humanidades, relata o padre Inácio de Azevedo (*MB*, V, 49), que acresce: “El número de los studiantes cresce tanto que fue necessario partir los de una classe, en que pasavan de 200 y poner más un Maestro, de manera que son aora 6 de Humanidad” (p.48)⁵²¹. Mas, mesmo aí, o incremento no aprendizado do latim estava na razão inversa do número de estudantes (*MB*, V, p. 57). E eram efetivamente muitos, a ponto de se cerrarem as portas à sua admissão: “Vienen muchos padres a pedir que admittan sus hijos al studio y como no los admittimos desconsuélanse mucho”, informa Azevedo na mesma passagem.

O êxito pedagógico no Colégio de Santo Antão é reputado como alavancagem da entrega à Companhia de Jesus do Colégio das Artes, uma como que “réplica portuguesa do *Collège de France*”, diz Joaquim de Carvalho (1948:68). O método é que parecia de rendimento dificultoso na aprendizagem. Os estudantes se guiavam, até a introdução da Gramática de Manuel Álvares, S.J., *De Institutione Grammatica*, pelo método do flamengo Despautério (Jean van Pauteren ou Johannes de Spouter ou Spauter), como escreve o mesmo Azevedo (*MB*, V, p. 57-8), autor de uma gramática cheia de difíceis hexâmetros e cujo método lhe rendeu ao sobrenome a conhecida transposição metonímica⁵²²: “Francisco Rodrigues assevera-nos que Despautério se adoptou cá, desde o início, nos colégios da Companhia e continuava em uso quando Manuel Álvares já compunha o livro que o immortalizou”, escreve Amadeu Torres (1984:11)⁵²³.

Domènec e Inácio de Loyola em 1547: “aquí hay una grandísima ignorancia entre los clérigos (...) no hay lección pública en gramatica” (*Litt. Quadrim.*, 4 de Julio de 1547), *apud* Oesterreicher (2003:428).

⁵²¹ Essa informação referente ao ano de 1554 sobre o número de mestres é confirmada no levantamento estatístico feito ou subscrito por Cristóvão Rodrigues de Oliveira no seu famoso *Summario...* Ela chega mesmo a ajudar na fixação da data do término dessa obra, já que, na própria introdução, Oliveira alude ao ano de 1551, data que tem sido corretamente atribuída à incumbência de sua feitura. Augusto Vieira da Silva, no prefácio da edição de 1938, estima sua impressão para a “segunda metade de 1554, ou *mais provavelmente* durante o ano de 1555”. Vê-se, pois, que a primeira datação deve ser preferida, até porque o padre Inácio de Azevedo, depois de anunciar o aumento para 6 do número de professores de Latim em 1554, salienta que “será menester meter muchos más por el tiempo adelante” (p.48). No referido passo, Oliveira informa que “há neste Colégio seis mestres que ensinam latinidade sem por isso levarem nenhum prêmio, onde aprendem e estudam quatrocentos estudantes” (1938:56).

⁵²² Navarro ampara-se também nessa metonímia para afirmar que “evidencia quão forte foi sua penetração em Portugal no período que analisamos” (2000:401).

⁵²³ Torres escreve ainda que os hexâmetros de Despautério “necessitam de uma empatia engenhosa para se entenderem. Julgo que ele próprio teve consciência disso, porque fez acompanhar cada regra hexamétrica da ordem das palavras e da sua tradução baculina” (*op.cit.*, p. 16). V. Cerejeira (1949:253) sobre o equívoco reproduzido em Fortunato de Almeida quanto aos jesuítas terem estudado pela gramática de Máximo de Sousa. Todavia, veja-se Nair de Nazaré Soares (1999:250).

Apesar, todavia, do empenho inaciano, era tarefa difícil conter os furos no dique da latinidade escolar. Em Braga, no ano de 1562, a iniciativa de tornar flexível o rigor estrito foi do próprio reitor, o jesuíta Inácio de Azevedo⁵²⁴, pois, pelo que se conclui de suas palavras, a dureza da exigência trazia prejuízo à política lusofônica: “Tambem Pero Luis, que hé um Irmão valenciano que aqui lê o curso, desta maneira não poderá cumprir com a regra que diz: ‘Procure de se conformar com nosa lingua’” (*MB*, V, 316)⁵²⁵. Ademais disso, era forçoso reconhecer um fato: “os mais dos mestres nas classes fallão portugez (...) parecia conveniente – determinando-o assi V.R. – se podesse fallar portugez, porque tambem releva aos que pretendem pregar que sejam polidos nele” (*ib.*). Não deve, então, ter causado muita estranheza que um dos escolares, de 18 anos, “hijo de un hombre honrado desta ciudad, mancebo de muy buen natural, (...) non aprendió latín hasta agora” (*MB*, V, 322).

Muitas vezes de uma informação tem que ser descontada a enxúndia louvaminheira, que passava por cima dos fatos em nome do bairrismo. É nessa conta que deve ser tida a informação dada pelo autor anônimo de *Preparação espiritual de católicos* (Coimbra, 1549), quando se põe a dar as razões da transcrição de certas passagens em latim na obra: “esta Catholica Vniversidade ha nella tantos e tam famosos letrados, e tantos e tam singulares latinos: e frorece nella tanto a lingua latina, que até os meninos que nam sabem ainda falar lingoagem, sabem já falar latim”, *apud* Joaquim de Carvalho (1948:69). Todavia, um dos motivos condutores da instituição do Colégio das Artes em Coimbra tinha sido exatamente o de melhor preparação para a frequência da Universidade, pela falta que havia nela, depois de esplendor meteórico, “nos princípios de latinidade”, nas palavras de Diogo de Murça a D. João III em 1541, reproduzidas por Pimenta (1936:264)⁵²⁶.

Aí mesmo em Coimbra, no Colégio dos Jesuítas, durante o reitorado do Padre Inácio de Azevedo, entre abril de 1557 a fevereiro de 1558, responsável por inovações como a distribuição de prêmios, mesmo sob a férula do rígido patrulhamento dos inacianos, os estudantes burlavam a proibição e conversavam em português, ou fora de tempo, como se lê

⁵²⁴ Inácio de Azevedo como que parecia antever que o latim poderia incutir ódio em algum algoz da Companhia, como veio a acontecer com a desalmada e violenta reação do capitão, sobrinho do corsário Jacques de Sores, à intervenção de Azevedo, a bordo daquela que ficou conhecida como expedição dos 40 mártires do Brasil, em 1570, em favor dos Irmãos já famintos àquela altura: “... e falloulhe em latim” diz o cronista do relato publicado por Brazão (1943:560). Porém, “a reposta foi logo aremeter a elle como hum leão, e darlhe muitas bofetadas, e lançavalhes huns olhos, q parecia o queria comer a bocados, e assim o lançou de sy, mas outros q allj estavam não se contentarão cõ isto (...) e começarão de darlhe tbem bofetadas, e pescossadas, e lhe tomarão o barrete, e o lançarão ao mar...” (*ib.*).

⁵²⁵ Isso mostra o desacerto da asserção de Ramalho, embora se refira a Coimbra, de que “o latim deve ter sido a língua de todas aulas”, o que permitirá que “possam ensinar numerosos professores estrangeiros, dado que eles não precisam aprender português” (1998:66).

⁵²⁶ E tb. por Joaquim de Carvalho (1948:67). V. Taveira (2000) e Américo da Costa Ramalho (1998:66 e 172).

da carta escrita por Gracida, do Colégio de Coimbra, ao português Manuel Lopes, reitor do Colégio de Alcalá, escrita a 14 de fevereiro de 1558: “Se viesen el fervor y plazer tan grande con que unos dexan de comer fructa, otros caldo y otros carne, otros todo junto: y esto por un hablar lenguaje, o fuera de tiempo” (*MB*, V, 152)⁵²⁷.

O peso da lusofonização irá se abater sobre o clero regular por estar irmanada com a expansão capitalista que envaidecia o homem português de qualquer extração. O latim e sua literatura eram sem dúvida vivazes em certos ambientes monacais, símbolos da influência do braço de outra ordem dirigente, como relata a *Descripçam e debuxo do moesteyro de Santa Cruz de Coimbra*, impressa em 1541 no célebre monastério, a cuja história está ligada a da Universidade. No seu terreiro havia um “tavoleiro ladrilhado” a que acorria grande número de estudantes em disputa intelectual, “e a todos é opróbrio falar, salvo em língua romana ou grega, o que aos olhos dos caminhantes é um espetáculo de ver”, como se vê da reprodução fac-similada feita por I.S. Révah (1958c:Ailijv^o)⁵²⁸. A lusofonia legente, entretanto, impunha sua força, pois Veríssimo, tradutor da *Descripçam...*, na introdução, averba: “Entre outros exercícios tirei de língua romana em a nossa materna a descrição que vos envio...”.

6.7 JURISTAS: LATINOS DE CERA E CONTRIBUTO À LUSOFONIA ESCRITA

Restrito a nichos religiosos e humanísticos, o latim terá a face dada pelos juristas, que o utilizavam estropiadamente como recurso oratório e retórico, aproveitando-se da penetração do discurso jurídico na regulação dos mais comezinhos problemas interpessoais. Pela importância que assumia na sociedade portuguesa, não escapou naturalmente à crítica de Gil Vicente, que sobreviveu mesmo às emendas uniformizadoras que seu filho Luís Vicente, na *Compilaçam* de 1562, fez aos versos irregulares do poeta, que traduzem a tradicional

⁵²⁷ Francisco Rodrigues (1931, I:523) traz excerto da mesma carta, mas com versão libérrima em português. Burke, embora sem indicação de tempo ou lugar, alude à “instituição do *lupus*, ou ‘espião’, que deveria contar ao professor se ouvisse seus colegas falando em vernáculo na hora do recreio” (1993:50). Referência a Gracida em Pinho (2006:330-331). Mais tarde, o *Ratio Studiorum* disporá que “desta regra de latim não haja dispensa, exceto nos dias feriados e nas horas de recreio”, *apud* Franca (1952:134).

⁵²⁸ A partir do exemplar da Newberry Library de Chicago.

versificação amétrica e acentual da península⁵²⁹. Bem o demonstrou I.S. Révah em sua magistral obra *Edition critique du premier 'Auto das Barcas'* (1951) e *Edition critique du premier de l' "Auto de Inês Pereira"* (1955), que confrontou a versão de 1562 com a da folha volante de 1518⁵³⁰.

Na *Barca do Inferno*, o exemplário é muito rico⁵³¹, com que escande a vitalidade de sinapsias⁵³² latinas de algibeira e a risibilidade que de seu uso decorria: à boca de uma autoridade judicial, de renque e extração intelectual superiores aos de um mero juiz de aldeia, as verdadeiras expressões em latim forense eram, em boa parte, apenas espasmos mnemônicos ditos com efeitos meramente retóricos e palavrosos bem ao estilo dos causídicos, tanto que deles se vale o Corregedor para articular uma histrionice infrutífera tentando embair o Diabo⁵³³.

Quando os camaristas de São Paulo foram defrontados com aquele alvará “assinado por um desembargador, o qual sinal estava em latim” (ACSP, I, 162), nem desconfiavam talvez que por trás dele podia se esconder a mistificação letrada sob o signo do conhecimento legal e latínico. Aquela mesma que, em *O soldado prático*, Diogo do Couto denuncia ao dizer de desembargadores que não sabiam a língua latina e de gramáticos que não tinham letramento: “Pera alguns gramáticos, que já foram e que eu conheci, inda eu fico de vantagem; porque estes, com dous debruns de latim, foram feitos desembargadores por valias; porque latim como eles sabem, eu o sei” (1954:155).

Os juristas, mais que hoje, sofriam, no século XVI, com a ojeriza popular. Mas “uma sociedade mercantil e operosa” não poderia “prescindir de jurisconsultos competentes”, adverte Rebelo (1982:85), o que fica bem nítido no papel desempenhado do letrado em leis na centralização monárquica em Portugal, posto em relevo por Raymundo Faoro (1989[1957]), sobretudo na argúcia do célebre *legista* João das Regras, tornado chanceler-mor de D. João

⁵²⁹ Sobre a existência de regularidade de versos tidos como anômalos em Gil Vicente fundando-se na contagem septissilábica e nos fatos fonéticos da língua de quinhentos, v. Celso Cunha (1968:49-76).

⁵³⁰ Do primeiro, quanto ao aqui interessa, pode-se extrair um exemplo que não afetaria a substância do propósito de fazer jocosidade com a deslatinização. Escreve Révah: “Les vers 776-777: ‘e com ysto mil latins/ muy lindos, feitos de cera’ sont modifiés (vers 771-772 de B) en: ‘e com isto mil *latins*/ como seu *latim* soubera” (1951:103).

⁵³¹ Veja-se percurso traçado por Celso Cunha (1968). Assim, o verso 622 desse auto, na fala do Corregedor, que brande ao Diabo em latim campanudo sua estampa institucional, “nom he de regule juris nã”, o texto de 1562 emendou para: “Non est de regule juris nã” (p. 60), conformação última utilizada por Beau (1955:169). O verso 657 vem na folha volante de 1518 registrado “nom som peccatus meus”, transformado pelo editor de 1562 em “non sunt peccatus meus” (p.60).

⁵³² Às vezes sentenças inteiras eram dadas em latim macarrônico, ditas para maximizar a risibilidade do latinório, como naquele do *Auto de Mofina Mendes* em que aconselha a que ninguém confie naqueles que punham a cabeça nas mãos do vento: “*Nolite vanitatis debemus confidere de his, qui capita sua posuerunt in manibus ventorum etc*” (1983:82).

⁵³³ V. Beau (1959:178 e 196) e Cristina Pimentel (2001:195).

I⁵³⁴, que detinha um saber posto a serviço da organização política (*op.cit.*, p. 63-4). A ingerência e rapacidade dos juristas assumiram em alguns momentos laivos de profunda antipatia social. Por isso que Diogo do Couto, invocando a autoridade do humanista Vives em *De Corruptis Artibus*, elogia o Rei Matias, da Hungria, que “mandou com público pregão que todos os juristas se saíssem de seu reino”, ao mesmo tempo em que deplora que Isabel, a rainha católica, não tenha levado avante o mesmo intento em Salamanca (1954:163-4)⁵³⁵.

O próprio saber dos causídicos encontrava dificuldade de localização conceitual, ou seja, se eram letrados e se podiam ser chamados de humanistas⁵³⁶. Seguramente, entretanto, o traço saliente da solércia costumava esconder uma impotência intelectual entre tais atores da cena jurídica. Basta ver que em Portugal havia juízes que não sabiam ler nem escrever⁵³⁷.

O mesmo quadro, isto é, ainda pior, sofreu translação para o Brasil, onde grande parte “não passava de juízes leigos e incompetentes”, lembra Caio Prado Jr. (1986 [1942]:333). O *Livro que dá razão do estado do Brasil-1612*, de Diogo de Campos Moreno, mostra como a prodigalidade portuguesa em investidas burocráticas fora transplantada com tanta vitalidade para o Brasil no início do século XVII: “Em lugar de fazendas e de trabalhadores, multiplica-se a terra em licenciados, escrivães, meirinhos, solicitadores, clérigos e frades” (1955:115)⁵³⁸. No mesmo passo, nesse sentido de discurso transido de influência bacharelesca, é que se pode entender a seguinte afirmação: “daí nasce tanto trocar, tanto mentir, tanta trapaça que as novas delas não fazem mais que acarretar bachareis à pobre província”.

⁵³⁴ V. esp. p. 42-50 e 117-120.

⁵³⁵ Assunto recorrente esse da aversão aos causídicos, não poderia ficar de fora da biografia de Pedro I, chamado o Justiciero, que reinou entre 1357 e 1367. Entre suas deliberações, figura a de ter banido advogados e procuradores de todo o Reino, lembra Câmara (1973:46), no que fora antecedido por seu pai, Afonso IV, que extinguiu a instituição em 1352: “Teemos por bem, que em nossa Côrte nom aja Vogado, nem Percurador residente em nenhum preyto”, conforme se vê da informação de Melo, *Inst. Iuris Lusitani*, Lib. IV, Tit. VII, § 9, *apud* Câmara (1973:44), que, talvez por ser um jurista, disse não atinar com a justificação do ato régio.

⁵³⁶ Rebelo escreve que “o humanista e o soldado opõem-se, às vezes, ao jurista, tomado como um sofista solerte; outras vezes equiparam-no ao letrado, cuja actividade e função social não ficam atrás do guerreiro” (1982:84). Oliveira Marques (1974), depois de dizer que os juízes e notários integravam “outra classe”, que melhor se diria uma elite, qual seja, a “‘intelligentzia’ dos fins da Idade Média” (p. 149), escreve que eles eram “letrados” (p. 163). O persistente destaque social e político que continuaram a ter firmou sua definitiva equivalência como letrados: v. carta de Francisco de Melo ao rei português: “mandava ver por letrados o direito...” (*PLMH*, I, 50). Quando Baltasar Fernandes, em São Paulo, apresenta sua inconformidade com a partilha dos bens de sua filha, pede ao juiz prazo para opor embargos “visto não ser letrado” (*IT*, XXXVII, 106).

⁵³⁷ Virgínia Rau (1969), embora diga que “no ambiente cultural português do século XV, a preparação dos juristas e letrados nacionais não foi descuidada” (p. 190), mais adiante transcreve reclamação ao Rei, formulada em 1459, contra a ausência de bom julgador “porquanto o juiz que ora era nom sabia leer nem escprever” (p.199), panorama que se elasteceu para além dessa época, pois entre os juízes de Coimbra apenas 9% sabiam assinar o nome entre 1533 a 1567, na informação de Ramada Curto reproduzida por Rosa Virgínia Mattos e Silva (2002:34).

⁵³⁸ V. Farage sobre a “práxis portuguesa” nesse tipo de nomeação como técnica de controle (1991:161).

Mas o verdadeiro bacharel sempre foi escasso⁵³⁹, como lembra Faoro ao analisar o trecho do *Livro que dá razão do estado do Brasil*, o qual imputa à conta de primeira manifestação hostil contra o bacharelismo por aqui. Aí mesmo averba: “Os magistrados, na grande maioria, são leigos, com os cargos herdados ou obtidos no enxoval da noiva” (1989[1957]:188). Esse legado matrimonial e a montagem do discurso legal foram dramatizados por Gil Vicente na farsa *O Juiz da Beira*, em que Pero Marques, magistrado de aldeia, é analfabeto e acusado de não servir para o ofício: “Diogo Lopes de Carvalho/ por me meter em trabalho,/ diz que não cumpro a Ordenação,/ e que pera juiz não valho” (1983, II: 461). Sua esposa, Inês Pereira, se encarregou de lhe transmitir os rudimentos de um latim macarrônico com que garganteia no exercício da judicatura: “*credo quo natura dat / Nemo negare pote*” (*ib.*), como que tentando ecoar a parêmia latina “*quod natura dat, nemo negare potest*”. Disso não escapava o Brasil, pelo incidente anedótico contido em *Ditos portugueses dignos de memória*, que narra a nomeação de um juiz no Brasil, começando a ser povoado, na figura de um degredado, que ordenou o açoitamento de um preso, tendo o porteiro objetado não saber como realizar o pregão: “E o juiz ensinando-lho, logo um homem que estava junto dele disse: – Hablolle en algaravia, como aquel que bien la sabe” ([1980]:412).

Gil Vicente não deixa ainda por menos na *Floresta dos enganos* ao pôr a Velha a questionar o Doutor da lei: “Dizede, Doutor da má hora,/ e falai-me per latim,/que diz o Bártolo⁵⁴⁰ aqui?” (1983[1536]:493). Mais à frente, o outro elemento integrante da famosa sinapsia onomástica, que é símbolo da enganação: “No Baldo acharíeis, doutor,/ essa negra amassadura,/ ou na Sagrada Escritura?” (p.494). Jorge Ferreira de Vasconcelos, na *Comédia*

⁵³⁹ V. Alcântara Machado sobre a escassez de letrados jurídicos no Brasil e também a aversão popular a eles (1980:130). Cf. Schwartz (1979:30). Em 1664 o Conselho Ultramarino delibera que na administração das minas de São Paulo e São Vicente “vá um letrado com Salvador Correia de Sá”(PLMH, II, 172). Embora se pusessem “éditos para que os letrados que pretendessem o dito lugar apresentassem seus papéis, não fez petição mais que o licenciado Manuel Paes que (...) tem quatro anos de advogado” (*ib.*).

⁵⁴⁰ O saber jurídico de então girava em torno de um escudo enciclopédico chamado Bártolo: Bártolo de Sassoferrato (1313-1357), a expressão máxima do direito romano para além da Idade Média. Sua autoridade é dimensionada pelo adágio «*nemo bonus jurista nisi bartolista*» (“ninguém é bom jurista se não for bartolista”). Entre os seus mais destacados discípulos estava Baldo de Ubaldis (1327-1400). Os nomes de ambos frequentemente eram associados ao de Acúrsio ou Accursius (1182 – 1263). O prestígio de Acúrsio e Bártolo pode ser medido através do Brasil. Quando ninguém mais falava deles no mundo operativo do Direito, seus nomes ainda permaneciam aqui, vencida a fase colonial e monárquica e já nos albores da República. Como lembra Orlando Gomes, o defeito apontado em tais Ordenações “era o de ter conferido autoridade extrínseca às opiniões de Acúrsio e Bártolo” (1958:9). Bártolo, como expressão modelar do saber jurídico, irá entretanto sofrer cerrados ataques dos humanistas, que o acusavam de estropiar a essência do direito romano inclusive por não saber o melhor latim. Lorenzo Valla e depois Angelo Poliziano serão os principais críticos, v. Rui e Martim de Albuquerque (1983:119). Seu nome e o de Baldo irão ser alvo de uma transposição metonímica na pena literária como símbolos de prestímanos jurídicos. Nas diatribes às cavilações judiciais, Diogo do Couto se mostra enérgico contra a capacidade de falsear fundada nesse saber jurídico: “Darei sentença por quem me mais der; e não curarei de ver Bártolo nem Baldo” (1954:155). V. libelo contra os juristas no refinado humanista André de Resende, no poema “*Vita Aulica*”, ou melhor, “*Ad Damianum a Goes de Vita Aulica*”, de 1535, com texto latino reproduzido parcialmente em Américo Ramalho (1988:187) e integralmente em Sauvage (1971: 146-155).

Eufrosina, faz Filtra, a alcoviteira, clamar: “foi o demo encher a terra de bachareis” (1918[1561]:37) e põe Andrade contra o saber jurídico bartoliano: “E entam vem letrados, liberaes do suor alheio e arpias do seu interesse, e joeiram trinta Bartolos, de que fazem hũa lei que os desobriga limpos de pao e vassoura, te dos mandamentos de Deos que nam sofrem entendimentos novos” (p.72). Mais adiante volta à carga contra essas abstrações livrescas, apartadas da experiência: Cariófilo, utilizando-se de um verbo que evoca a “sabedoria do mar”, diz: “Que o Bartolo nem essoutro Baldo nunca navegaram alem da linha de um libelo e uns artigos acumulativos” (p.162). O mesmo personagem se insurge ainda com a crítica às manipulações do “Doutor Carrasco”: “E enquanto não tiver quem o contradiga esgrimirá contra quantos Bártolos há em Fez. Eu não entendo seus latins” (p. 277).

É provável que esse “Doutor Carrasco” fosse satirização do famoso “Doctor Navarro”, como era conhecido o basco Martín de Azpilcueta, professor de Nóbrega em Salamanca e Coimbra, tio de João de Azpilcueta Navarro e parente de José de Anchieta⁵⁴¹. Foi trazido para ensinar Cânones na Universidade de Coimbra a peso de ouro, para desespero dos humanistas, como Clenardo, que, em carta a João Petit, arcediogo de Évora, faz acusação, quanto ao desconhecimento de línguas, inclusive latim, na Espanha, à “turbamulta de advogados”, conforme carta contida em Cerejeira (1949:350). Em outra, salienta “o ódio que tenho a essa récuca de causíficos” (*op.cit.*, p. 360). E assaca contra Azpilcueta: “Por hoje só vos direi com pesar o seguinte: no inverno passado foi mandado vir para lá um causífico, com salário anual (calculai!) de mil ducados. Ide vendo por aqui como são estimados os patronos de discórdias” (p.342).

O contraponto letrado em defesa de colegas de formação sai da pena do Desembargador João de Barros, na sua obra quinhentista *Espelho de Casados*, em cuja introdução diz que “os humanistas⁵⁴² zombam das leis e chamam aos nossos doutores bárbaros: porque não os entendem” (1874[1540]:III), embora convirja com os mesmos

⁵⁴¹ Américo da Costa Ramalho escreve que Azpilcueta era “escandalosamente bem pago” (1988:57 e 61). Martín de Azpilcueta era primo segundo da mãe de Francisco Xavier, Maria Azpilcueta, como informa Francisco Rodrigues (1931, I: 240 e 265), o que já era conhecido por aqui, na pena de Simão de Vasconcelos, que, ao se referir ao Padre Navarro, diz que os Azpilcuetas eram “aparentados com a nobilíssima família dos Xavieres, e Loiolas, sobrinho daquele célebre Dr. Martín Azpilcueta” (1977[1663], I: 273). Entre as cartas de Nóbrega está uma a seu antigo mestre em Salamanca e Coimbra. Nela faz o seguinte elogio: “vossa mercê entre cristãos, Mestre Francisco nas Índias e este seu sobrinho [João de Azpilcueta] nestas terras do Brasil” (2000:52). Martín, pois, não deve ser confundido com João de Azpilcueta, seu sobrinho, padre jesuíta que veio ao Brasil na mesma expedição que trouxe Nóbrega. Ambos os Azpilcuetas eram de Navarra, daí o agnome Navarro. Parece não ter advertido nisso Priore (1995), que grafia *Azpicueta* (p. 100, 119, 144 e 150), ao dizer equivocadamente que Martín era “padre” (p. 119). V. ainda sobre a remuneração do “doctor navarro”, Aires Nascimento (2000:46).

⁵⁴² “a primeira das ocorrências conhecidas da palavra *humanista* em português”, diz Ramalho (1988:188).

humanistas⁵⁴³ na crítica contra os clássicos do ciclo arturiano e da cultura medieval ibérica que, em linguagem, circulavam em Portugal e em Espanha⁵⁴⁴. O Doutor João de Barros termina por dar informação sobre que tipo de leitura ocupava o minúsculo círculo legente: “Quando os mancebos começam a ter entendimento do mundo, gastam o tempo em livros mui desnecessários e pouco proveitos para si nem para outrem” (1874[1540]:IV). E dá o exemplo da “fabulosa história de Amadis”⁵⁴⁵, as “patranhas do Santo Graal”⁵⁴⁶, as “sensaborias de Palmerim”⁵⁴⁷ e Primaliom⁵⁴⁸ e Florisendo⁵⁴⁹ e outros assim que haviam mister totalmente exterminados que já de nenhuma coisa servem” (*ib.*).

Ao final, a cruzada humanista perdeu a batalha⁵⁵⁰, pois não podia competir com a penetração interpessoal das regulações jurídicas num mundo de intenso demandismo⁵⁵¹.

⁵⁴³ É nesse sentido que Díaz-Toledo diz que eclesiásticos e humanistas “viam nos livros de cavalaria uma fonte de perversões morais onde os jovens – em particular as mulheres –, podiam beber e adquirir uma desenfreada fantasia que os afastaria tanto das suas verdadeiras obrigações como da sua devoção religiosa.” (2006:234).

⁵⁴⁴ Deve-se atentar em que João de Barros estudou em Salamanca, onde escreveu a primeira parte do livro (folha XVI).

⁵⁴⁵ Amadis de Gaula, notável novela de cavalaria, de autor ainda por identificar. A versão definitiva da obra é de Rodriguez de Montalvo, escrita em língua castelhana, em 1508, intitulada *Los quatro libros de Amadís de Gaula*.

⁵⁴⁶ Seguramente se refere à *Demanda do Santo Graal*, de que há um manuscrito do século XVI preservado intacto em português.

⁵⁴⁷ Referência a *Palmeirim de Inglaterra*, célebre romance de cavalaria, de autoria comprovada do português Francisco de Moraes a partir do que escreveram Manuel Odorico Mendes em *Opúsculo acerca do Palmeirim de Inglaterra e do seu autor, no qual se prova haver sido a referida obra composta originalmente em portuguez*, Lisboa, 1860, Carolina Michaëlis de Vasconcellos, *Versuch uber den Ritterroman Palmeirim de Inglaterra*, Halle, Druck von E. Karras, 1883, e William Edward Purser, *Palmerin of England. Some remarks on this Romance and on the controversy concerning its authorship*, Dublin, Browne and Nolan, Limited, 1904. V. Teófilo Braga (1898:276).

⁵⁴⁸ Livro de cavalaria impresso pela primeira vez em Salamanca, em 1512.

⁵⁴⁹ Difícil dizer com exatidão a que obra se refere. Pode ser uma edição desconhecida de *Florando de Inglaterra*, cuja edição que se conhece é de 1540, impressa na oficina de Germão Galharde, em Lisboa. Não é improvável que seja o *Floriseo* de Bernal, cuja edição de 1516 é a única conhecida, ou mesmo o *Florisel de Niquea*, também um livro de cavalaria do ciclo amadisiano espanhol do século XVI, impresso em Valladolid pela primeira vez em 1532.

⁵⁵⁰ Como lembra Burke, “o latim medieval também sobreviveu aos ataques dos humanistas, na Igreja e nos gabinetes de muitos advogados e escrivães” (1995:80).

⁵⁵¹ V. preocupação de Mem de Sá em salientar sua ação contra o demandismo que infestava o Brasil (*DRMS* 165, 173, 178, 186 e 195, entre outras), ecoada por Nóbrega (*MB*, III, 86).

7 PEDAGOGIA LUSOFÔNICA NO ULTRAMAR

A informação de Clenardo, de que Portugal é “abarrotado” de negros, estimando que “em Lisboa os escravos e escravas são mais que os portugueses livres de condição” (1949:281), é tão citada quanto considerada discutível, mas não se pode esquecer que o autor de *Ritratto et riuerso del regno di Portogallo*, escrito muito provavelmente entre 1578/1580 e publicada por Oliveira Marques, disse que os negros em Portugal “são em tão grande número que as cidades parecem jogos de xadrez” (1987:241), tanto que Bouza Álvarez escreve que “era a grande a surpresa que aos estrangeiros causavam os numerosos negros da metrópole” (1998:152) e cita Villalba y Estaña: “Lisboa es madre de negros”⁵⁵². Esses negros personificavam os *Furunandos* de Gil Vicente e foram uns escravizados nas regiões africanas e cooptados outros. Uma política de letramento foi-lhes endereçada pela coroa, como se vê da informação do humanista alemão Hieronymus Münzer, falecido em 1508, que se lê, entre outros, de Américo Cortez Pinto (1948:321)⁵⁵³: “Há em Lisboa como em todo o Reino muitos negrinhos a quem o Rei obriga a praticar a religião cristã e a aprender a ler e a escrever em latim. Tudo isto e muitas outras coisas me disse, diante do Rei, Cataldo Sículo”⁵⁵⁴.

O brilho do latim embotou o fato de que tinha também havido, antes de Clenardo, uma política lusofônica, como revelou João de Barros em sua *Cartinha* ao dizer, na dedicatória a D. João III, que “com zelo de aprender a qual língua [portuguesa], quatro principais deste povo [malabarense] vieram a este reino (...) aos quais el-rei vosso pai (...) mandou recolher na casa de Santo Elói desta Cidade, para aí aprenderem com os outros Etíopes de Congo de que já temos bispos e teólogos” (1996[1539] A II v. e A III). Trata-se de

⁵⁵² O que fez nascer um maldisfaçardo preconceito caucasiano dos demais europeus para com a mestiçagem dos lusos. (V. Sérgio Buarque de Holanda (2002[1936]:53-54 e notas correspondentes.) Mas essa miscibilidade terminou por ser por eles usada em favor de suas conquistas, na avaliação de Gilberto Freyre (2002[1933]:83-4).

⁵⁵³ Tb. Américo da Costa Ramalho (1980:4).

⁵⁵⁴ Farinha se entusiasmou com isso e declarou que “causava admiração naquele tempo, e ainda hoje, a relativa facilidade com que entravam nos segredos do latim, sabido que muitos naturais do Oriente, chins, japoneses e malaios (...), eram nos séculos XVI e XVII tão refractários à língua latina” (1969:48). De fato, Henrique Henriques escreve que, na Índia, “llevase trabajo en los hazer bien pronüciar” (1993[1551]:AII). Não devia ser diferente dos escravos negros de Clenardo, alcunhados Miguel Dentudo, Antônio Negrinho e Sebastião Carvão, apesar de seu aparente entusiasmo: “À força de viverem comigo tinham conseguido entender-me em tudo o que eu dizia, e responder-me no mesmo idioma latino” (1949:399-400).

informação que posteriormente encontra apoio na obra do jesuíta Giovanni Pietro Maffei⁵⁵⁵, *Historiarum Indicarum Libri XVI*, dada à estampa em Florença, de que existe uma tradução de Francesco Serdonati para o italiano, de metade do século XVIII, onde se lê que “per la docilità loro appresero la lingua portoghese” (1740[1588]:10).

Na verdade, no Congo, a estratégia utilizada que se estenderia entre 1482 e 1520, por D. João II, e depois por D. Manuel, foi de trazer negros para aprender a língua, como se vê do primeiro empreendimento dessa natureza feito por Diogo Cão, narra o manuscrito intitulado *História do Reino do Congo*, publicado por António Brásio: “e assim se partio para o Reino tractando-os com muito amor e caridade, e não como captivos, com fundamento de cá aprenderem a nossa língua e por seu meio se communicar el rey de Portugal com o do Congo” (1969:465-6). Essa abordagem, associada à de cumular de presentes o rei daquela nação, o Manicongo, angariando-lhe confiança, permitiu ao monarca a abordagem de enviar “mestres para os instruírem em nossa língua e cultura”, escreve Irisalva Moita (1959:21) – que parece ter-se baseado no mesmo manuscrito –, e de trazer vários nativos para aprenderem a língua na metrópole, além de inoculação de costumes.

Baseando-se na *Chrónica d’El Rey D. João II*, de Garcia de Resende, Américo Cortez Pinto escreve que o Rei do Congo, depois de batizado, envia a Portugal “alguns moços pobres instruir-se em nossa língua e costumes, pedindo a D. João II que lhos mandasse ensinar a ler e a escrever de forma a voltarem aos seus reinos com o conhecimento das duas línguas, para aproveitar a todolos do seu reino” (1948:320). Pinto ainda reproduz a seguinte informação de 1494, retirada do *Itinerário*, de Münzer: “O Rei D. João II tem na Corte muitos filhos de Senhores da Ethiopia que são educados nos nossos costumes e na nossa religião. [...] São negros de várias cores, acobreados, pretos e anegrados, e de línguas diferentes, conhecendo porém a língua portuguesa” (1948:321). O próprio rei congolês, batizado D. Afonso, filho do primeiro, que tomara o nome de João no batismo, teria chegado “a falar e escrever a língua portuguesa correntemente”, como se lê, entre outros, de Irisalva de Nóbrega Moita (1959, esp. p. 33), mais uma vez parecendo ter obtido tal informação do manuscrito anônimo posteriormente publicado (1969:494).

Tratava-se portanto de uma ação de cunho desenganadamente político, embora ingenuamente tenha pensado o contrário Moita (*op.cit.*, p. 22), não se confundindo com a ação

⁵⁵⁵ Andretta: “Giovanni Pietro Maffei nacque, secondo il suo biografo Pier Antonio Serassi, nel 1536 a Bergamo. Ricevette una formazione classica rigorosa fondata sulle lingue greca e latina” (2004:521). Veio a Portugal a convite do Rei-Cardeal D. Henrique, que soube de sua fama de exímio latinista. V. Viotti (1980[1965]:196 e 234).

meramente recreativa, sob a estampa de educacional, que Clenardo adotou em relação a alguns negros ao ensinar-lhes latim.

No Congo, foi incorporada certa infraestrutura logística, a exemplo da remessa ordenada por D. Manuel, que, além de “mestres de ler, & screuer”, na referência feita por Damião de Góis, mandou também “entregar muitos liuros de doutrina Christã” (1949:180). Mas essa referência de Góis não foi à primeira iniciativa do gênero, pois, como lembra o pesquisador inglês David Hook, na já referida embaixada de 1490, “Gonçalo de Sousa to Manicongo took with it ‘muitos liuros’” (1973:303). Carvalhão Buescu (1971: XXV) ajusta esses “liuros” para a ideia de *cartilhas*, que também foram enviadas para a Abissínia em 1512 e 1515, sobre as quais, entretanto, declara: “Dessas Cartinhas não existem referências bibliográficas que nos permitam identificar o seu autor, o seu editor ou qualquer outro pormenor concernente” (p. XXV)⁵⁵⁶. Apesar dessa opinião, dita composição tem sido geralmente atribuída a D. Diogo de Ortiz, teólogo salmantino que chegará a Bispo de Viseu, o que mostra sua adesão lusofônica, que veio no séquito de D. Leonor, a *Beltraneja*⁵⁵⁷, esposa de D. Afonso V. Seu trabalho “se julga ser a primeira obra impressa utilizada pelos portugueses em África”, informa Maria do Rosário Pimentel (1996:223)⁵⁵⁸. Cortez Pinto arrisca que tenham sido dele aquelas remetidas à Etiópia (1948:341), com que é concorde David Hook, que ressalva, entretanto, que “no edition predating 1534 has ever been recorded” (1973:312)⁵⁵⁹.

Hook se ocupou especificamente dessa remessa à Etiópia em 1515, amparando-se em documentos da Torre do Tombo publicados por Graça Barreto em 1880. Os livros constantes das instruções do Rei a Ruy Leite, “reçebedor do thesouro”, são:

It. mil cartinhas cubertas de purgaminho.
It. doze cathaçismos.
It. vinte flos samtorum.

⁵⁵⁶ Essa informação é reproduzida por Rosa Virgínia Mattos e Silva (2007). Tb. Baião na introdução a *Décadas*, de João de Barros (1945:XLVI). No trecho de Barros em que escreve que “çerto he que não á hy gloria que se possa comparar a quando os minimos Ethiopas, Persianos, indos daquẽm e dalẽ do Gange, en suas proprias terras, na força de seus templos e pagodes onde nunca se ouviu o nome romano, por esta nossa arte aprenderem a nossa linguagem, com que possam ser doutrinados em os preceitos da nossa fe que nella vam escritos”, Asensio afirma, limitadoramente, que aí ele “alude a la *Cartinha* que realmente fue utilizada por San Francisco Javier para doutrinar a los muchachos de la India” (1974a:15). Anselmo, na sua *Bibliografia...*, lista uma “Cartinha para ensinar a ler”, impressa em 1534 na oficina de German Galharde (1926:172).

⁵⁵⁷ Sobre essa alcunha, v. remissões feitas por Azaola (1977:24-5).

⁵⁵⁸ V. Aires A. Nascimento sobre o “catecismo pequeno” de Ortiz, obra em que, “pela primeira vez na história das línguas vernáculas ocidentais, se utiliza o termo ‘catecismo’, que, logo depois, terá larga aceitação” (2000:41). Maria Barbosa escreve que “catecismo” e “doutrina” se tornaram expressões sinônimas no missionamento jesuítico no Brasil, sendo que “tinham como finalidade ajudar a guardar de forma sintética e fácil de memorizar o essencial da doutrina cristã”(2006:197-198). Cf. o que diz Pompa (2003:66).

⁵⁵⁹ Tb., Wagner (1996:236).

It. trimta liuvros da vida dos martires e todos serã de lemge portougues.
 It. Huq liuro de rezar que tem aluaro da costa nosso, o qual vos etregara, e mandaloẽs cubrir de veludo cremesim e forrar de borcado raso, e fazerlhe brochas d ouro quaes comprirem com alguu esmalte e favor pouquo.

Esse pesquisador diz ainda que a esses volumes acrescentou-se “huum mysall do custume de rezar dos domynycos” (p. 305-6) e salienta que nenhuma outra referência se detecta na ordem a Ruy Leite, mas no recibo passado por Lourenço de Cosmo se encontra uma longa lista dos livros que efetivamente foram enviados, apenas parcialmente coincidente com aquela outra, devendo ser salientado que as “mil cartinhas” constavam de ambas. Entre eles, vale ressaltar, incluía-se “cə (=cem) Cõfisyonairo de Resede, ecadernados de purgaminho”.

As cartinhas, que tinham associações com conceitos da fé católica, costumavam vir aparelhadas com essa obra de Resende, sobre a qual Hook diz: “the *Cõfisyonairo de Resende* has been identified convincingly with the *Breve memorial dos pecados e cousas que pertence ha cõfissã hordenada per Garcia de resende*; but no edition of so early a date is known to survive” (p. 312). Em outros documentos do século XVI, entretanto, a referência é sempre a Confessionário, como se vê do documento intitulado *Sobre a bula de subsidio concedida a El Rej dom sebastiam, sendo menjno, pelo doutor João Afonso de Beia, coneguo de bragua ao bispo dom Jajme*, primeiramente publicado por Diogo Barbosa Machado e reproduzido por Luciano Ribeiro (1960), em que a referência a associação a uma cartinha é mais uma vez encontrada: “... a igreja prega que se não perdoa o pecado sem se restituir o alheio e asim o canta a cartilha, e o Resa o confisionarjo de Garcia de Resende” (p. 214)⁵⁶⁰.

Não se conhece resultado substancial dessa lusofonia política. Moita escreveu que “o nosso ‘lirismo religioso’ a que devemos, em parte, o nosso triunfo no Brasil, no Congo, onde os indígenas estavam predispostos para um cepticismo e relaxamento dos costumes, teve efeito contraproducente” (1959:34). Mas é impressionante que tenham sido mil cartinhas para “ensinar a ler e escrever”: volume assombroso, que, entretanto, não chegou ao destino⁵⁶¹. Teriam certamente tido utilidade, embora Telmo Verdelho ressalve que essa *Cartinha pera ensinar a ler com os dez mandamẽtos da ley*, de Ortiz, fosse “muito menos interessante, sob o ponto de vista didáctico” (2001:81) do que a de João de Barros.

⁵⁶⁰ Sousa Viterbo teve acesso à documentação das obras remetidas à Etiópia, mas não a reproduziu corretamente, o que Hook atribui ao caráter esparso dela, fazendo incorrer em erro, entre outros, Cortez Pinto, que menciona “duas mil cartinhas” (1948:341), equívoco repetido por Laborinho (2005:17), o que, na verdade, é a soma da instrução dada pelo rei a seu “recebedor” com a quantidade entregue por este a Lourenço do Cosmo. O mesmo equívoco se repetiu quanto aos catecismos, referidos como 42 por Pinto, o que equivale à adição errada dos 12 da ordem real com os 30 que efetivamente foram remetidos.

⁵⁶¹ Tb., Wagner (1996:236).

Não parece que as cartinhas tenham tido grande penetração, sendo seu extravio um fadário na política linguística ensaiada no Ultramar, pois Afonso de Albuquerque, em carta ao rei D. Manuel datada de abril de 1512, refere-se a uma “arca” cheia de “cartinhas” ou “cartilhas”: “Em Cochim achei uma arca de cartinhas por onde ensinam os meninos e pareceu-me que Vossa Alteza as não mandara para apodrecerem estando na arca” (1942:41)⁵⁶².

No Brasil havia interesse de saber o que se passara e o que acontecia no Congo, já que Nóbrega, poucos meses depois de chegar ao Brasil em carta a Simão Rodrigues, de 9 de agosto de 1549, diz: “Folgaríamos de ver novas de Congo” (2000:42). Sabia então das Cartinhas, além dos demais livros, inclusive o “*flos sanctorum*”, que, na informação de Graça Barreto, *apud* Hook (1973:314), foi impresso em 1513, ou seja, aquele “flos sctõr em lingoaje ptugue” de que fala Leite de Faria (1964:382), de autor anônimo, mandado imprimir por D. Manoel I, conforme único exemplar conhecido. Pero Correia, o notável língua do Brasil, pede certamente um desses exemplares: “También querría acá um Flos Sanctorum” (*MB*, I, 442)⁵⁶³. Por último, nessa remessa ao rei congolês constou também um presente da Rainha à sua mulher: “hu lyuro de rezar das oras de nosa Senhora (...) de purgaminho de letra de mão eluminado todo de Images (...) a Raynha mãda á molher do preste - 1 peça” (1973: 307-308). Não uma cartinha, mas um livro sobretudo de imagens, bem expressivo da destinatária, uma mulher, que, em Portugal, vivia sob clausura doméstica.

7.1 A RECLUSÃO DOMÉSTICA FEMININA

Na *Arte de Galanteria*, D. Francisco de Portugal menciona o *D. Duardos* “como um composição favorita das damas da corte”, *apud* Teófilo Braga (1883:455), que, embaladas pelos amores de D. Duardos por Flérida, fantasiavam na lusofonia impressa.

⁵⁶² Isabel dos Guimarães Sá (2003:20) supôs que elas nunca tenham saído da tal arca onde foram encontradas por Albuquerque. Todavia, na sequência o governador diz: “ordenei um homem casado aqui, que ensinasse os moços a ler e escrever, e haverá na escola perto de cem moços” (*ib.*). No mesmo sentido, Laborinho (2005:17).

⁵⁶³ Sua simbologia fica expressa na confissão de culpa de Álvaro Sanches, “cristão novo”, perante a Visitação do Santo Ofício à Bahia, quando admite que “com um alfinete picou uma figura que estava debuxada no dito *Flos Sanctorum*” (1935:46).

Não eram todavia cultas tais mulheres, qualificação restrita a um reduzido círculo já na época cataldina⁵⁶⁴. Pouquíssimas mesmo no século XVI, estando quase todas afetadas ao grupo congregado pela Infanta, referido inclusive pelo prestigiado Martín de Azpilcueta em 1550 ao dedicar-lhe seus *Commentarius de Iobeleo et Indulgentiis omnibus*: “... e te comprazes sumamente no serviço e companhia das mulheres letradas que tens em tua casa”, *apud* Américo da Costa Ramalho (1988:94). Na famosa *Oratio pro rostris*, André de Resende também realça a Infanta D. Maria, como se vê de Francisco Rodrigues (1931, I: LII). Contava-se, nesse grupo, a castelhana Luísa Sigeia, mestra da Infanta, filha do humanista Diogo Sigeu, a qual, assegura Frèches, “correspondit avec le pape Paul III (1534-1549) en latin, grec, hebreu, syriaque et arabe” (1970:34)⁵⁶⁵.

Pode-se lembrar ainda uma das companheiras da princesa Maria, Joana Vaz, a *femina doctissima*⁵⁶⁶. De sua ilustração dá depoimento contemporâneo o Doutor João de Barros, o desembargador, na terceira parte de sua obra *Espelho de casados*, que logo após nominar mulheres eruditas ao longo da história da humanidade, a exemplo de “Zenóbia, rainha dos Palmiranos, [que] foi grande grega e latina e escreveu muitas obras”, cita “Joana Vaz, natural de Coimbra, criada da Rainha nossa senhora, por suas virtudes e doutrina mui aceita a ela nas letras latinas e outras artes humanas mui douta, de quem vi algumas cartas, por que bem se pode provar esta notícia que dou dela” (1847[1540]: folha XXXVI). Mas convém lembrar o caráter de exceção que Vaz simbolizava, bem claro das palavras de Baltasar de Teive, em carta endereçada a Rodrigo Sanches: “...considero-a um milagre da nossa época, uma exceção entre as do seu sexo”, *apud* Américo da Costa Ramalho (1969:347). De fato assim o era, pois aquele jurista, ainda no passo citado, informa que “se as mulheres não sabem tanto é porque se ocupam em outras coisas mais próprias a elas” (*ib.*).

Tais interdições eram em Portugal promovidas pelo maior patrulhamento androcêntrico da Igreja fundado no Pecado Original⁵⁶⁷ e na devoção mariana⁵⁶⁸, que delimitavam claramente papéis de gênero em relação aos quais à mulher era negado o letramento, o que incluía sua incensada base gramatical e literária, o latim.

⁵⁶⁴ Américo da Costa Ramalho, (1969:67 e 1988:101-2 e 194) e no Prefácio às Epístolas de Cataldo (2005:11-12), lista algumas delas.

⁵⁶⁵ Pinho (2006:302) também cita essa correspondência.

⁵⁶⁶ Américo da Costa Ramalho (1969:346-352 e 1988:95-6) e Pinho (2006:302). A Vaz se referem sumariamente Cerejeira (1949:69-70) e Joaquim de Carvalho (1948:60-1). Manuel Rodrigues informa que era também, ao lado de Luísa Sigeia, reputada hebraísta (1973:2).

⁵⁶⁷ Pilosu, na análise de narrativas, diz que “a *mulier* é, então, verdadeiramente uma ‘mulher-objeto’, utilizada pelo diabo para como instrumento para atingir os seus objetivos (a perdição de um homem pio)” (1995[1989]:42).

⁵⁶⁸ V. Vainfas (1999: esp. 202-203).

A reclusão social feminina foi explorada por Gil Vicente na *Farsa de Inês Pereira* e no *Auto da Sibila Cassandra*, sobretudo nesta última⁵⁶⁹. Vívido esse fenômeno, na metade do século XVII, D. Francisco Manuel de Melo cita ter ouvido de um “chapado recoveiro” que “Deus o guardasse de mula que faz *him*, e de mulher que sabe latim” (1873:120), encarregando-se o autor de justificar a pertinência do dito: “O ponto está em que o latim não è o que damna; mas o que consigo traz de outros saberetes envolto aquelle saber” (*ib.*). Na *Comédia Eufrosina*, Jorge Ferreira Vasconcelos faz chalaça da limitação da mulher casada: “Pois sogeiçam nam pode ser maior que a que tem de seu marido, ciada dos cunhados, prendida dos irmãos, notada dos parentes, perseguida da sogra” (1918[1561]:207).

Há uma implicatura esvurmável nessas interdições: o temor da parturição de ideias femininas que ameaçassem o androcentrismo intelectual. Em trecho bem anterior, o mesmo Melo deixa isso claro: “Os que casam com mulheres maiores no ser, no saber, e no ter, estão em grandissimo perigo” (1873:70). Por isso receia as que “se prezam de intender versos, [que] abocanham em linguagens alheias” (p.120), recomendando, quanto a elas em geral, que “o melhor livro é a almofada” (p.123).

Esse sulco divisório parecia não se limitar às mulheres, como Francisco Rodrigues Lôbo, outro clássico seiscentista, deixa à mostra ao referir que os “vivos de latim (...) são mais perigosos na boca destes [os criados] que vidro em mão de menino” (1945:77). Mas nelas produziu um rico fenômeno etnolinguístico: sua maior adscrição ao vernáculo, embora em nível de inconsciente, pela reclusão *intra muros* e acentuadamente doméstica, além do fato de serem alijadas de política de letramento, como registrou Lôbo: “Porque nas mulheres, que menos saem da pátria, se corrompe menos o uso do falar comum, posto que elas saibam pouco da razão dos seus princípios” (p.175). Mais adiante registra a falta de intimidade da economia linguística delas com empréstimos advindos da expansão ultramarina: “Há alguns que, em colhendo na prática Ormuz, Malaca ou Sofala, não sabem dar um passo sem palanquins, bajus, catanas, bois, larins e bazarucos, e outras palavras que deixam em jejum o entendimento dos ouvintes” (1945:184)⁵⁷⁰. Noutro trecho de *Corte na aldeia*, Lôbo também confirma o que diz d. Francisco Manuel de Melo quanto ao desconhecimento da língua latina ao censurar o “descuido” do “discreto”⁵⁷¹ quando ‘fala ou alega latins entre pessoas que o não sabem, ou que não têm obrigação de o entender, como são as mulheres’ (p.184).

⁵⁶⁹ V. Aubrey Bell (1940:134) e Américo da Costa Ramalho (1983:112).

⁵⁷⁰ Afonso Lopes Vieira, citando Moraes em nota, dá o significado de ‘bois’: “escravo que leva o sombreiro de pé grande”.

⁵⁷¹ Opunha-se a “idiota”, como se lê de Gândavo: “devo ser desculpado das faltas que aqui me podem notar: digo dos discretos, que com são zelo o costumam fazer, que dos idiotas e maldizentes” (1995:48). Na *Floresta de*

O “latim” aí representava o enriquecimento intelectual que poderia produzir liberdade das amarras e da submissão ao qual alude Jorge Ferreira Vasconcellos, autor quinhentista da *Comédia Eufrosina*: “Dizem os antigos: guarde-vos Deus da ira do Senhor e do alvoroço do povo, de doidos em lugar estreito, de moça adivinha e de mulher latina” (1918[1561]:36), por isso “a mulher e a galinha torcelhe o colo se a queres fazer boa” (p.102). Cariófilo, o personagem utilitarista da *Comédia Eufrosina*, põe em relevo essa misoginia intelectual, que será transportada com muita vitalidade à família interétnica brasileira. Ao saber notícias de que Heitor Tristão se casara secretamente com uma mulher que estudara em Louvain, diz a seu interlocutor: “Nenhã enveja lhe ei, porque a seõora passou ja polos bancos de Frandes, e mais crede que nam muda agora os dentes” (1918[1561]:241). Não é de estranhar essa conclusão, pois mesmo aquelas mulheres que, na Europa do século XVI, se distinguiram por saber humanístico, salienta King, tiveram, salvo exceções, que “enfrentar a oposição da comunidade intelectual masculina”, pois se pensava que “uma instrução demasiado elevada as tornaria masculinas e desagradáveis” (1991:222)⁵⁷².

O exemplo vinha de cima. D. João III, em carta à sua filha, que se casou com Felipe II da Espanha, conforme se vê das *Relações...* de Pero de Alcáçova Carneiro, escreve: “É-me dito que as visitasões das mulheres no Paço são lá mui comuns e que está sempre cheio de pessoas, que nunca cá as tais mulheres vêm ao Paço e que é mui grande importunação e coisa que parece escusada” (1937:312). Não eram nisso imitáveis os costumes castelhanos.

7.2 O ELEMENTO ESPANHOL EM PORTUGAL E NO BRASIL

A intensidade do afluxo de outros europeus a Portugal, especialmente Lisboa, interessados nos lucros comerciais, encheu a nação de aloglotas ao longo do século XVI, como visto. Um italiano, em 1571, escreve à secretaria pontifícia ao tempo de Flaminio

enganos, Gil Vicente satiriza: “Crede que mau é d’achar/ um letrado ser discreto” (1983, I [1536]:490). Sobre o “falar discreto” na obra de Jorge Ferreira de Vasconcelos, v. José Hermano Saraiva na Introdução à obra *Ditos portugueses dignos de memória* ([1980]:9).

⁵⁷² Essa mesma autora lembra que, em 1683, “Fénelon afirma que o homem (rico) deve ensinar as suas filhas a ler e a escrever, mas não considera necessário que aprendam o latim, como fazem os rapazes, dado que não precisariam dele” (p. 220). Algo diferente se passava nos domínios reformistas, pois, como salienta Burke, “os protestantes que estavam empenhados na rejeição do Latim na Igreja eram geralmente melhores latinistas do que os católicos empenhados em sua manutenção” (1993:42). Isso inclui inclusive as mulheres, pois “Lutero desejava que fossem instituídas escolas para raparigas, onde dever ler-se as Escrituras durante uma hora por dia, em alemão ou em latim”, escreve ainda King (*op.cit.*, p. 221). Burke arrola vários testemunhos de mulheres com idoneidade em latim, mas admite que seu uso “excluiu também as mulheres da alta cultura” (*op.cit.*, p.63), arriscando também afirmar que “o declínio do Latim no século XVIII certamente está associado à ascensão de um público leitor feminino” (p.64).

Donati d'Aspra a propósito da organização de uma milícia por D. Sebastião, que, receoso de uma invasão castelhana, recrutou especialistas de outras nações europeias. Na observação feita, “el lenguaje portugués era una jeringonza”, lê-se na reprodução de Hernán (2004:209), que não entendeu seu significado linguístico de idioma que ganhava aportes, preponderantemente lexicais, e que tinham tornado ao longo dos anos o homem português auditivamente mais íntimo de outras línguas europeias, desenvolvendo então “pendor ingênito para aquisição e domínio das falas alheias”, na correta análise de Agostinho de Campos (*HCPB*, III, 51), que deve ter se baseado na passagem em que Gândavo orgulhosamente declara que os portugueses “em pouco tempo e com muita facilidade (como claramente se vê por experiência) tomam qualquer língua estranha, e nisto fazem vantagem a todas as outras nações” (1574: [14-15]). Carolina de Michaëlis, citada pelo mesmo Campos, anotou, que o vizinho castelhana, “ria-se de tais habilidades” do português com saber outras línguas. Enquanto se ria, medrava uma entranhada ojeriza a Castela e seu idioma que tentava sufocar as línguas dos demais reinos espanhóis submetidos à sua dominação⁵⁷³.

Havia um orgulho lusitano para com seus feitos, orgulho que tornava recorrentes, repetitivas e até cansativas suas conversações. Os cavaleiros Tron e Lippomani, enviados por Veneza em 1580 a cumprimentar Filipe II pela conquista de Portugal, foram autênticos em constar que “são os portugueses mais ambiciosos de louvores que outra qualquer nação do mundo, afirmando que suas façanhas são milagrosas”([1898]:121). Mas não deixavam de ser sedutoras, até para os poetas espanhóis que as cantarão, aumentando esse amor-próprio, inclusive da língua. Pilar Vásquez Cuesta cita passo de Lope de Vega que em *Descripción de la tapada de Vila Viçosa* escreve: “Así cantando fue la Portuguesa / con celebrado aplauso larga historia, / a quien por la dulzura que profesa / entrambas concedieron la victoria” (1988:104).

Mas *el monstruo de la naturaleza*, o criador do teatro espanhol, escreve muitas mais “alabanzas” à língua e ao povo português que a deste trecho, como se vê do notável estudo de J. Maria Viqueira Barreiro, *El lusitanismo de Lope de Vega y sua comedia El Brasil Restituido* (1950)⁵⁷⁴. Nessa obra faz desfilar a autoproclamada “alma portuguesa” de Vega, que põe fala lusófona na boca da protagonista de *La portuguesa y dicha del forastero*, com que elogia a formação coimbrã: “Sabei que eu sou portuguesa;/ de Coimbra sou” (1950:159);

⁵⁷³ Nem sempre com sucesso. Quando foi notificado em Barcelona a 2 de julho de 1510, Juan de Aranda respondeu que “por estar en tierra estraña no tengo ni puedo hallar letrado de mi lengua ni persona que abogue ni responda por mi y á esta causa temo que se me siga detrimento em mi honra y justicia”, como se lê de sua defesa publicada por Toribio Medina (1888:45).

⁵⁷⁴ V. Tito Lívio Ferreira (1971:165).

estadeia o feito imperial lusitano, validando os borbulhos nacionalistas dos escritores portugueses do Quinhentos, em *El guante de Doña Blanca*: “Ya ni el lirio francés, ni el cetro augusto compiten con el orbe lusitano” (p. 164); escande em *El principe perfecto* que “república no se ha visto/ que tenga mayor concierto,/ con salva de los romanos/ y con perdón de los griegos” (p.171); e louva o destemor lusitano na cena XVIII do ato primeiro de *El guante de Doña Blanca*: “Tofiño - ¿Cómo puedo? Soy flojo de orina, Brito. Brito – ¡Portugués, y decís eso! Implica contradicción” (p. 178)⁵⁷⁵

Mesmo numa peça como *El Brasil restituido*, feita para enaltecer a figura do comandante espanhol D. Fadrique de Toledo, a lusofilia pulula: “*Enrique*: ¡Qué gallardos, qué valientes/ muestran en esta ocasión/ los portugueses que son/ dignas de laurel sus frentes!”; não hesita, no confronto da pujança dos feitos imperialistas entre Espanha e Portugal, em dar a palma a este em *El principe perfecto*: “¿Cómo El Rey Don Juan había/ de envidiar los castellanos/ si sus fuertes lusitanos/ llegan donde nace el día?” (p. 182). Melhor que Dante no Canto XIX, 139, da *Divina Comédia*, louva o pioneiro nacionalismo linguístico do rei D. Dinis na cena primeira do segundo ato de *El guante de Doña Blanca*: “Que es, Blanca, si no lo sabes/ El Rey Dionís el primero/ que en España en lengua propia/ hizo versos” (p. 185).

O outro gigante do teatro espanhol, Tirso de Molina, movido por essa sedução escreveu, sem contar as alusões em outras, onze comédias com temas portugueses como objeto⁵⁷⁶. Nelas, à exceção de *Las quinas de Portugal*, deforma os fatos históricos em nome da expressividade novelesca, como acentuadamente fez na *Comedia famosa Doña Beatriz de Silva*. Acima disso, entretanto, estava a sua sobranceira lusofilia entre os espanhóis, por isso “a plus respecté l’esprit que la lettre”, analisa bem Cantel (1949:142). O desate da reverência lusofônica vem expressa na comédia *El amor médico*, que traz a paixão da sevilhana D. Jerônima pela língua portuguesa, que se recusa, depois de tê-la aprendido, a expressar-se em qualquer outra que seja⁵⁷⁷. Daí Tello, o valete da dama sevilhana dizer: “... en nuestra tierra es fama/ que en esta lengua una dama/ tiene aire garabatoso”, *apud* Pinto (1914:44). Estaria subjacente a esse encantamento de que eram possuídos os portugueses, o que fez Cervantes dizer: “Aquí el amor y la honestidad se dan las manos y se pasean juntos...” *apud* Cantel (p. 153). Tirso de Molina amplifica a presença desse sentimento para um grau de incontrovertível pervasividade: “... fuera error/ tener en cosas de amor/ competidor portugués”(p. 148) e até na

⁵⁷⁵ Barreiro, em nota, comenta: “No se podía concebir un portugués que tuviese miedo”. Comentando trecho de igual teor de poema *Las quinas de Portugal*, de Tirso de Molina, averba Cantel: “la qualité maîtresse des Portugais c’est le courage. Dans leurs veines, coule toujours le sang de Viriathe” (1949:147).

⁵⁷⁶ Pinto (1914:24) e Cantel (1949:131). Para Montes foram apenas sete (1991:26).

⁵⁷⁷ Pinto (*op.cit.*, p. 44-5) e Cantel (*op.cit.*, p. 152).

disputa com espanhóis levariam os lusos a melhor: “nuestra nación portuguesa/ esta ventaja ha de hacer/ a todas, que porque asista/ aquí amor, que es su interés/ ha de amar en su conquista,/ de oídas el portugués,/ y el castellano de vista” (p. 149).

Esse português façanhoso e cheio de bazófia só podia ser, no estrato popular, anticastelhanizante, ajudado pelo conceito de maior beleza em que sempre será tida sua língua na avaliação dos demais europeus: “the Portuguese is softer and more musical than the Spanish”⁵⁷⁸, sentencia Longfellow, que, quanto a esta mesma espanhola, diz que “has discarded the Arabic guttural, but has adopted the equally unmusical nasal of the French” (1845:730). É da França que Lamartine ecoa que o português é uma “langue plus latine et plus belle que l’espagnole” (*HCPB*, III, XV)⁵⁷⁹. Uma docilidade que a eles parecia sinestesticamente irradiar do próprio léxico pois, em 1569, o humanista, dramaturgo e pedagogo espanhol, Juan Lorenzo Palmireno, natural de Aragão, no seu *Vocabulario del Humanista*, ao buscar os equivalentes do latim em vulgar diz que “si no hallo vocablo con el que arromançar vna cosa en Castellano, pongola em Valenciano, Italiano, o Frances, o lengua Portuguesa” (1569: fl. Bv). O doce encanto desse idioma dos valencianos seduziu o príncipe do romance espanhol, Miguel de Cervantes, inimigo de Lope de Vega, que, no póstumo *Los Trabajos de Persiles Y Sigismunda*, elogia sua “graciosa lengua con quien sola la portuguesa puede competir en ser dulce y agradable” (1980[1617]:225).

Compenetrado disso, o emergente nacionalismo gramatical com Fernão de Oliveira declara que “quem folga de ouvir língua estrangeira na sua terra não é amigo de sua gente” (1975[1536]:88). Chega a extremismo ao chamar de “coisa alheia” e “com grande dissonância” que “a este nome *rei* damos-lhe artigo castelhano, chamando *el-rei*” (p. 111). Nenhum tipo de comunhão era portanto bem vista. Por essa razão, quando da ida de D. Manuel a Castela para ser jurado com D. Isabel, levantaram-se vozes contra a união peninsular ao argumento de que “ssabe vossa alteza que Nunca o povoo portuges E o castellaão couberam em hum saquo que sse nom rronpesse”, declara Garcia de Resende, *apud* Braga (2002:23).

A aversão do homem português ao castelhano tinha que naturalmente ser explorada de modo eutrapélico por Gil Vicente⁵⁸⁰. Por isso, como analisa Teyssier, deve-se fazer distinção entre patriotismo e nacionalismo linguístico representado por Fernão de

⁵⁷⁸ Isso para João de Barros significava “linguagem grave, música grave” (1971[1540]:398), o que o faz evocar o provérbio: “espanhóis choram, italianos uivam, franceses cantam” (p. 399).

⁵⁷⁹ Citação contida também em Gilberto Freyre (1979:62).

⁵⁸⁰ V. Beau (1955:161-2), Magaldi (1962:18), Serôdio (1997:6) e Trigo (1984). V. ainda Sérgio Buarque de Holanda, em artigo intitulado *Teatro Jesuítico*, escrito para a *Folha da Manhã* em 26 de setembro de 1951.

Oliveira, João de Barros e Duarte Nunes de Lião: “S’il [Gil Vicente] utilise largement le castillan dans son œuvre, c’est donc que l’usage de cette seconde langue de culture ne lui paraît pas contredire son patriotisme” (1959:294)⁵⁸¹. Em *Triunfo do Inverno* é em nome do patriotismo que se põe a cantar: “O Inverno vem salvagem,/ Castellano en su decir;/ Porque quem quiser fingir,/ Na Castelhana linguagem/ Achará quanto pedir” (1983, II, [1529]:248). E também na *Floresta dos Enganos*: “Ora m’enganava tanto/ que cuydey que ereis vós santo,/ e vós falais castelhano” (1983, I, [1536]:501).

Para esse panorama contribuía também os insultos que vinham da Espanha. Virgínia Pereira focaliza trecho da resposta do jurista Bartolomeu de Albornoz ao anticastelhanismo de André de Resende, “em que o povo português é qualificado de bárbaro, ignorante, orgulhoso, judeu e outras coisas mais” (1993:96), o que era devolvido pelo popular, como naquele incidente levantado por Mário Brandão entre o povo da cidade e a Universidade de Coimbra, registrado na ata do conselho de 11 de agosto de 1548, em que o Mestre João Fernandes, espanhol, declara que ele e sua mulher foram insultados por um morador de “castelhanos, bêbados e judeus avenediços”, *apud* Américo da Costa Ramalho (1969:200 e 1988:70).

A ignorância imputada derivava talvez de não ter Portugal um centro de excelência universitária como Salamanca. O autor anônimo de *Ritratto et riuerso del regno di Portogallo*, datável de fins do século XVI, e que foi publicado por Oliveira Marques, diz causticamente que “quando se fala de um homem que estudou em Coimbra, têm-no em muito menor estima do que tenha estudado em Salamanca” (1987:201)⁵⁸². Além de Jerônimo Osório, André de Resende e o notável matemático Pedro Nunes, o próprio Barros se não estudou em Salamanca⁵⁸³, soube com certeza da influência, inclusive linguística, que a educação salmantina produzia no ambiente lusófono⁵⁸⁴. Esse prestígio fez-se presente no imaginário dos jesuítas no Brasil, mesmo entre os que nem puderam ganhar esse tipo de

⁵⁸¹ Nessa dimensão pode ser tomada a afirmação de Dámaso Alonso: “Porque por encima o por debajo de su no castellanidad está su evidente hispanismo” (1942:16).

⁵⁸² Em nota, Oliveira Marques que publicou o relato, averba: “Embora com exagero, o nosso autor não se afasta muito da verdade. O prestígio de Salamanca e de outras universidades estrangeiras ofuscava, e de longe, o de Coimbra”.

⁵⁸³ Joaquim Veríssimo Serrão (1994:330), reformando o que dissera em 1962 (p.178-82). Révah, afirma que “comme les *moços fidalgos* et les *moços da Câmara*, il fit certainement ses études au Palais sous la direction des professeurs que le Roi entretenait à cet effet” (1958b:61).

⁵⁸⁴ No início do século XVI, a importância dos lusos se traduziu nas altas funções exercidas por eles naquele ambiente universitário, devendo ser destacado que a introdução do grego nessa Universidade se deu através de Aires Barbosa, como demonstrou Joaquim Veríssimo Serrão (1962, p. 80-81, 107 e 151-156). V. ainda, do mesmo autor, *Portugueses no estudo de Salamanca, I. (1250-1550)*, Lisboa, 1962, e Armando Marques em, pelo menos, dois estudos: *Portugueses nos claustros salmantinos do século XV* (1963), e *Portugal e a Universidade de Salamanca.Participação dos escolares no governo de estudo:1503-1512* (1982).

refinado letramento, a exemplo do língua Antônio Rodrigues que, em carta de agosto de 1559, admira-se do interesse dos meninos índios, que deixavam os pais em casa para aprender a doutrina: “A mí parecíanme estos niños estudiantes pobres que yvan a estudiar a Salamanca” (MB, III, 122)⁵⁸⁵.

O castelhanismo dos espanhóis, cotitulares da doutrina do *mare clausum*, já contaminava o português culto no século XVI, sobretudo entre os bacharéis cuja passagem por Salamanca, oráculo de todo português letrado, Joaquim Veríssimo Serrão rastreou a partir de pouco antes da metade do século XIII. A presença de portugueses no Estudo Geral ou Universidade de Salamanca “se documenta já nos seus primórdios, no remoto ano de 1242, prosseguindo ao longo da Idade Média, e aumentando de forma, quase diríamos, extraordinária, no período especificado no título dos séculos XV-XVII”, escreve José Marques (2003:88). Ao tempo de D. João III, serão alvo de éditos do monarca para regressarem a Coimbra⁵⁸⁶, “mas estas normas no surtieron el efecto deseado por el monarca portugués”, escreve Dios (1976:216)⁵⁸⁷, que adita que “era frecuente entre los portugueses cultos de la época hablar y escribir indiferentemente en portugués o castellano”. Pela mesma razão José Marques alude às “facilidades inerentes ao *bilinguismo*, então corrente nos meios cultos portugueses e espanhóis” (2003:104).

É bem verdade que “a atração pelo castelhano se intensifica no plano literário” após sobretudo 1580, salienta Ramada Curto (1993:364). Mas, no horizonte político, muito antes disso, em 1498, o embaixador dos Reis Católicos em Roma, perante o Papa, já afirmara a superioridade dessa língua frente a todas as outras da Cristandade, reconhece esse mesmo historiador (p.357). Se o castelhano atingira “cerca de um século antes do português a excelência literária”, como analisa Agostinho de Campos (HCPB, III, 51), pois somente com Camões a usinagem poética do português ganhará seu definitivo acabamento, nos defensores da integridade da língua portuguesa nos séculos XVI e XVII, “o sentimento da superioridade

⁵⁸⁵ O trecho não capacita a suposição de Prezia no sentido de que Rodrigues “tivesse frequentado a célebre universidade castelhana [Salamanca]” (2000:55), pois se tratava de homem que nem latim sabia, como já visto. Mais fácil ver nisso uma homenagem ao destinatário da carta, Manuel da Nóbrega, por quem fora recebido da Companhia, e que estudara Cânones em Salamanca durante 4 anos (HCJB, II, nota 5), de onde tinha se transplantado para Coimbra na mesma ocasião em que aí começou a ensinar Martín Azpilcueta, que “o apregoava pelo melhor de seus discípulos”, escreveu Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:174). Em Salamanca também estudara Mem de Sá, já então governador-geral, informa Veríssimo Serrão (1965, I, 65).

⁵⁸⁶ Duarte Nunes de Lião nas *Colecção das Leis Extravagantes*, que complementava as Ordenações Manuelinas, reproduz Alvará real de 6 de novembro de 1564, pelo qual se ordena o retorno desses estudantes em 6 meses (1987[1569]:167).

⁵⁸⁷ Tb.: Joaquim de Carvalho (1948:77).

no âmbito das línguas latinas traduz-se sobretudo numa atitude anticastelhana”, analisa Beau (1959:362)⁵⁸⁸.

Essa difusão do castelhano sempre preocupara nacionalistas lusitanos, insuflados pelo exemplo da Galícia no fim do século XV, quando o galaico-português escrito já entrava em expressivo declínio⁵⁸⁹. Como adverte Carvalhão Buescu, “embora raras vezes Barros se refira concretamente à língua castelhana, (...) sente-se que é, principalmente, visando essa rivalidade perigosa para o desenvolvimento da língua portuguesa que Barros constrói a apologia contida no *Diálogo [em louvor da nossa linguagem]*” (1971:XLIX).

Mas não chegava a haver maior risco, resguardado pela antipatia popular a Castela. E, nas palavras de Herculano, “a plebe é a última que perde as tradições antigas, e o amor da sua aldeia e do seu campanário” ([1898]:32). Enquanto os portugueses cultos iam se deixando atrair pelo prestígio político do espanhol, a língua portuguesa permanecia vívida na patuleia, que terminava por ser um vetor de exigência lusófona, pois “os autos tinham de ser escritos em português para captarem a simpatia popular”, anota Teófilo Braga (1898:349), como se vê do depoimento de Manoel de Galhegos, que, no *Templo da Memória*, poema epitalâmico às bodas do Duque de Bragança, em 1635, relata que o português continuava a ser “uma língua cujas frases e cujas vozes se usam nas praças”, *apud* Braga (*ib.*). Mas, é claro, nesse período “l’espagnol a servi de deuxième langue à tous les Portugais cultivés”, anota Teyssier (1980:45), reconhecendo, todavia, quanto aos efeitos que esse bilinguismo tenha provocado no português, que “sont difficiles à préciser” (p. 91).

A opção pela língua castelhana entre lusos ilustrados era sobretudo ditada por sua maior projeção política, embora críticos espanhóis não gostem dessa avaliação⁵⁹⁰. Mas, como lembra Teyssier, aqueles que, “comme Bernadim Ribeiro, n’ont pratiqué que le portugais,

⁵⁸⁸ *Tb.*, p. 368.

⁵⁸⁹ V. Clarinda Maia (1986).

⁵⁹⁰ Eugenio Asensio, o ilustrado literato espanhol, escreveu que “pasa por cosa averiguada, a fuerza de repetirse, que el castellano se empleaba únicamente por su mayor difusión” (1974:467). Entretanto, limita o alcance dessa generalizada ideia ao dizer que “cuesta trabajo admitir que un artífice renuncie al manejo de su lengua materna tan solo por este motivo” (*ib.*). Asensio deixou-se aprisionar num *circulus in demonstrando*, esquecendo-se de indicar quem terá sido esse português renunciante à sua própria língua. Um dos dois destacados testemunhos que invoca não parece ajudá-lo em suas inferências. Trata-se de Pedro Nunes “en su *Libro de álgebra*”, no qual escreveu em 1567: “E primeiramente a escreuj em nossa lingoa Portuguesa... mas depois considerando que ho bem quanto mais cõmum e uniuersal, tanto he mais excellente e porque a lingoa Castelhana he mais cõmum em toda Espanha que ha nossa...” (*ib.*). O texto não oferece dúvida quanto às motivações de Nunes, que estava, sim, preocupado com a difusão de seus achados científicos, em nome da qual tencionava popularizar sua penetração, chegando a trasladar sua escritura do latim para o português, como visto. Sua intenção positivamente, adverte John Martyn, era “hopefully to give his *álgebra* greater publicity” (1993:277), embora não tenha se revelado frutuoso esse plano pois a Espanha não era nenhuma “mecca for an abstract work on mathematics”. O matemático, por outro lado, não evitou os “many lusisms in the text” (*ib.*).

font figure d'isolés et presque d'originaux" (1959:293)⁵⁹¹. Nessa leva de versões se atiravam também escritores mais ou menos votados, ansiosos por divulgar seu trabalho no éter da transmissão castelhana, a exemplo do português Jorge de Montemor e sua conhecida novela pastoril *Diana*⁵⁹², incluindo-se ainda Manuel das Póvoas (1564-1625), Cônego da Sé de Lisboa, que se situa já no âmbito da dominação filípica, falecendo bem antes de se poder divisar no horizonte seu término. Asensio cita sua louvação ao castelhano, mas parece não ter novamente percebido a atenção aí voltada para a facilidade da difusão: "Con honra el mundo (qual su gente) oy corre/ La Castellana: vámonos tras ellas,/ Siguiendo el uso que en el mundo corre" (1974: 468).

Era, por conseguinte, com motivação expressa que essas obras assumiam o formato linguístico castelhano, podendo-se aditar os termos claros da justificação que André Rodrigues de Évora, que compôs vultosa coletânea de sentenças dada a estampa em 1554 por dois livreiros distintos, Germão Galharde (Germain Gaillard)⁵⁹³ em Lisboa e João Barreira em Coimbra, fornece: "Acceptose este language no por mejor mas por mas general", *apud* Nair Soares (1993:407), que lembra que o mesmo autor elaborou uma versão em português, com menor número de sentenças, dedicada a D. Sebastião. É em nome inclusive dessa condição de "língua que era então largamente conhecida na Europa" que Bell (1940:37 e 143) discute a lenda de que Shakespeare, que saberia a espanhola, teria lido Gil Vicente⁵⁹⁴. Tratava-se de pragmatismo em nome do qual ainda alguns escritores portugueses sinalizavam tão simpática quanto por vezes insinceramente à língua castelhana. Após a Restauração, os lusos se puseram a celebrá-la com chacotas dos espanhóis em sua própria língua⁵⁹⁵.

O cultismo castelhanizante tinha também uma de suas matrizes na falta de letramento latínico do homem português. Sem ser humanista, ao português letrado, em seu

⁵⁹¹ Pedro Nunes pretendia dar assim uma projeção europeia ao público que não fosse latinista, tal como fizera em Portugal com obras da antiguidade clássica que traduziu, como *Geografia* de Ptolomeu, fazendo questão de criticar a resistência letrada na disseminação do conhecimento científico inapreensível no pregão latino: "Nam sey entender donde veo tamanho receo de treladar na lingoagem vulgar outra obra de sciencia: se não que os letrados quizerão encarecer isto por lhes parecer que desta sorte acrecentavão mais em sua autoridade". E assinala por que opta pela escritura em português: "Por nam carecerem disso os que nam sabem latim has tirey em nossa lingoagem", *apud* Hooykaas (1979:141).

⁵⁹² Apesar de proibido pela Inquisição, era de grande penetração popular, inclusive no Brasil, pelo que se lê do depoimento do licenciado em artes, Bartolomeu Fragoso, em 28 de agosto de 1591, ao se confessar sobre a mesa da *Primeira Visitação* (1935) do Santo Ofício na Bahia: "confessou que, lendo ele *Diana*, de Montemor, lhe disseram que era proibido" (p. 45). Domingos Gomes Pimentel, de 24 para 25 anos, também reconheceu "que ele tinha a *Diana* de Montemor e a lia (...)" e que inclusive "leu muitas vezes" (*op.cit.*, p. 99).

⁵⁹³ Sobre Galharde, v. Noronha (1873:77-78).

⁵⁹⁴ Ou que Molière foi buscar imitação em *O fidalgo aprendiz* de Francisco Manuel de Melo, clássico seiscentista. Oliveira, que resenha as principais abordagens sobre o assunto na pena de vários estudiosos, na introdução a essa obra de Melo diz que "é possível que Molière conhecesse directamente a peça portuguesa, impressa nas *Obras métricas*, de que a primeira e a terceira parte são em castelhano, sabido como é que constantemente recorreu à literatura espanhola, à procura de sugestões e modelos" (1943:25).

⁵⁹⁵ Cf. Montes (1991:28).

liliputiano mundo, bastava saber o idioma de Castela. Com ele, poderia acessar o que se produzia além-Pireneus pelo latim literário, de aprendizado custoso, difícil, numa nação sem mestres e hipnoticamente seduzida pelos feitos guerreiros. Como bem lembrado por Ángel Marcos Dios, “la lengua más próxima al portugués en los diversos aspectos (léxico, morfológico, sintáctico, etc) es el castellano, con lo que inmediatamente un escolar lusitano podría sacar el mayor provecho de las clases” (1976:216)⁵⁹⁶. Nesse caso, “a maior proximidade da Itália dá ao catalão e ao castelhano vantagem sobre o português, como portas de abertura ou veículos para a entrada e a transmissão do Renascimento literário e artístico”, sentencia Agostinho de Campos (*HCPB*, III, 51), ainda porque, bem analisa Viterbo, “a literatura dramática espanhola é sem contestação muito superior à nossa em todos os sentidos” (1912:50). Por isso um autor português no século XVII dizia que os dramas eram pedidos na língua castelhana “e poucos na portugueza, e lhes parece aos que os pedem que esta não é tão própria para o estylo dramático como aquella” *apud* Teófilo Braga (1898:469)⁵⁹⁷.

Beau (1959:89) atribui esse pouco letramento lusitano ao espírito guerreiro desde a Idade Média, inferência com a qual sintoniza Teyssier, que, depois de salientar que “le XV^e siècle est d’autre part une époque brillante pour les lettres castillanes”, afirma, em contrapartida, que “toute l’énergie de la nation [Portugal] semble alors réservée aux entreprises maritimes” (1959:293)⁵⁹⁸. Essa perspectiva tem o sinete de aprovação de João de Barros, em passagem já mencionada, mas que eles não se lembraram de citar, ao minimizar, em comparação com as conquistas lusitanas, o dar-se tanto, “com a ajuda da impressão, (...) a gente castelhana e italiana e francesa às treladações latinas”, pois, “este exercício, se o nós usáramos, já tivéramos conquistada a língua latina, como temos África e Ásia, à conquista das quais nos mais demos que às treladações latinas” (1971[1540]:401).

Essas conquistas, por outro lado, produziam reviravoltas no imaginário do espanhol, tanto no homem comum quanto naqueles vocacionados aos voos missionários e mesmo nos cultos. Exemplo deste tem-se com o boticário Filipe Guillén, castelhano que

⁵⁹⁶ Pilar Vásquez Cuesta, com boa dose de neurastenia em estudo recheado de bias e ressaibos panfletistas, além de fundado em deficiente pesquisa, não atentou para essa obviedade, preferindo apoiar-se na tese de doutoramento do seu “grande amigo” Ángel Marcos de Dios para referir com gosto o número de mais de trinta mil portugueses que passaram pelos bancos de Salamanca durante a dominação filípica (1988: 79).

⁵⁹⁷ O efeito era generalizado, inclusive para comédias, como se vê das duas peças, *Hay amigo para amigo* e *Amor, engaños y celos*, do primeiro comediógrafo brasileiro, o baiano Manuel Botelho de Oliveira (1637-1711), que foram escritas em espanhol, assinala Magaldi (1962:25), que entretanto salienta: “não parece que tenham sido representadas” (*ib.*).

⁵⁹⁸ Paralelamente, há outra hipótese de causação, abordada por António Martins Melo: “Gil Vicente não teve continuadores, contrariamente ao que sucederia em Espanha, *e.g.* Calderón de la Barca e Lope de Vega – e as culpas são atiradas para as tragicomédias dos Jesuítas, a inquisição e as companhias ambulantes de cómicos espanhóis (...). A despeito disso, os próprios Jesuítas cultivaram o teatro popular” (2000:135).

passou a Portugal e se dizia inventor de método de medição de altura de leste-oeste pela variação da agulha magnética, como anota Fontoura (1958:66). Gil Vicente dele disse que “era grande lógico e muito eloquente de muito boa prática, que entre muitos sabedores o folgava de ouvir” (1983, II, 647)⁵⁹⁹. Veio para o Brasil. Mesmo sendo cristão-novo, como escreve Pedro Calmon (1929:35)⁶⁰⁰, chegou a ser nomeado provedor da “fazenda da Capitania de Porto Seguro” por D. João III em 1557 (*HCPB*, III, 382). Na carta que escreve a esse monarca, termina por revelar o alto grau de sua adesão lusofônica (*HCPB*, III, 359-360)⁶⁰¹, maior do que a de seu compatriota Mestre João, “*artium et medicine bachalarius*”, que integrara mais de cinquenta anos antes a armada de Cabral, escrevendo em espanhol aporuguesado sua célebre carta⁶⁰²

A criação da Companhia de Jesus encontrou campo fértil para sua penetração ultramarina na expansão portuguesa. Isso atraiu homens como Francisco Xavier, que se entranhou de fanático lusitanismo, o que talvez se explique por ser dos biscainhos, em eterna colidência com o imperialismo dominador de Castela. Quando Xavier parou em Trancoso, em Portugal, o pároco da Igreja de S. Maria o levou a ver o castelo e mostrando-lhe do alto o campo, disse-lhe sorrindo: “Vedes, Padre, esse campo? Não se dará ali enxadada que não arranque ossos de vossos naturais; que só mortos se dão bem em Portugal os castelhanos!”. Xavier festejou o dito e respondeu: “Dos mortos seja o que for; de mim vos digo que vivo e morto servirei os portugueses”, narra Francisco Rodrigues, remetendo a Antônio Franco e a José Leite (1931, I, 240).

O historiador jesuíta alemão Georg Schurhammer, seu maior biógrafo, escreve que o apóstolo jesuíta “sentia-se português e nas suas cartas falava da ‘nossa língua’, do ‘nosso mar’ e del ‘Rey nosso Senhor’”, certamente ressonando certo rancor dos bascos a Castela. Schurhammer diz ainda, no mesmo passo, que “quando foi ao Japão com o P. Cosme de Torres, Valenciano, e o irmão Juan Hernandez, nascido em Córdoba, escreveu ao P. Juan da Beira, galego, gracejando: ‘vamos três portugueses’” (1963:7)⁶⁰³. Francisco Xavier ajudou a acomodar a política lusôfônica no Oriente, chegando mesmo a antepor exigência reproduzida

⁵⁹⁹ Melhor dizendo, “asperamente ridicularizado”, salienta Fontoura da Costa (*op.cit.*, p. 66-67). Tb. Pedro Calmon (1949:173).

⁶⁰⁰ V. ainda sobre Guillén em Darcy Ribeiro e Carlos Moreira Neto (1992:180-181).

⁶⁰¹ Sua carta em castelhano, reproduzida por Veríssimo Serrão (1965, II, 44-46) a partir de Sousa Viterbo, escrita a 12 de março de 1561 à rainha-regente D. Catarina, que era espanhola, demonstra que estava consciente de que deveria se dirigir às autoridades portuguesas esforçando-se na lusografia.

⁶⁰² Reproduzida em Fontoura da Costa (1998[1940]107-108), que traz estudo introdutório sobre a identificação do seu autor.

⁶⁰³ Ignorante dessa informação, Cuesta menciona a “alta percentagem de jesuítas espanhóis que exercem seu ministério em Portugal ou no Império Português” (1986:34) e cita Francisco Xavier, que, “na sua viagem ao Japão em 1549 vai acompanhado por dois compatriotas, P^o Cosme de Torres e o Irmão Juan Fernández”.

por Županov: “Si de nosa Companhia vieren algunos estrangeiros que nao saben falar portugues, hé necessario que aprendan a falar, porque de otro jeto não haverá topaz que os entenda” (1998:156)⁶⁰⁴. O lusocentrismo de que estava compenetrado fica ainda mais evidente quando se observa que, passada a sua ação missionária, “os jesuítas da missão da Costa da Pescaria [Sul da Índia] acabaram por rejeitar definitivamente o português como língua evangelizadora, em favor do tâmul”, salienta Županov (1998:161)⁶⁰⁵.

A compressão castelhanizante contra os bascos fez com que muitos deles, e talvez os mais preeminentes, se deixassem magnetizar pelos feitos do pequenino vizinho, o que se infere do elogio que Nóbrega faz escrevendo do Brasil a seu antigo mestre em Salamanca e Coimbra, Martín de Azpilcueta: “vossa mercê entre cristãos, Mestre Francisco nas Índias e este seu sobrinho [João de Azpilcueta] nestas terras do Brasil” (2000:52). O basco Xavier era parente dos bascos Azpilcuetas, noticia Simão de Vasconcelos: “Foi o Padre João de Azpilcueta Navarro, de geração ilustre, natural do reino de Navarra, da casa e tronco dos Azpilcuetas, aparentados com a família nobilíssima dos Xavieres e Loiolas (1977[1663], I, 273)⁶⁰⁶. Atraído pelos feitos de seu parente Xavier sob a bandeira lusitana, Martín de Azpilcueta, o correspondente de Nóbrega, chegou a manifestar o desejo, mesmo já idoso, de aventurar-se na lida missionária portuguesa no Oriente, no relato de Francisco Rodrigues (1931,I: 265). Por outro lado, informa Américo Ramalho, “hoje admite-se que Juan de Anchieta, o pai de José, fosse também parente de Inácio de Loyola” (2000:78).

Assim, uma substancial cadeia de laços genealógicos terminava por ligar bascos cultos e missionários a Portugal, para onde vinham outros espanhóis altamente qualificados. A eles, salvo exceções, era dirigida a exigência de aprendizado da língua portuguesa nos

⁶⁰⁴ Esse português “foi predominantemente crioulo”, salienta Celso Cunha (1981:50), que também lembra, fazendo remissão a documentos, a recomendação de Xavier aos missionários para que lhe seguissem o exemplo, “falando em português como lo falan los esclavos “. Cunha ainda remete à biografia escrita por Lucena: “chegava a falar o português com a gente da terra, trocado e meyo negro como eles falam, porque melhor o entendessem...” (*ib.*).

⁶⁰⁵ Que informa ter sido essa orientação determinante oriunda de um jesuíta português: “Henriques [o jesuíta-língua Henrique Henriques, 1520-1600, que chegou à Índia na leva seguinte à de Xavier, sendo considerado o maior dos missionários depois deste] promulgou mesmo uma norma segundo a qual não se deveria falar português na missão fosse em que circunstância fosse” (*ib.*). Não foi bem assim, pelo que se lê da Carta de Henriques escrita a 12 de janeiro de 1551: “Tenemos entre nos hecha vna constitucion que nunca hablemos sino malauar, y ay pena a quien habla Portugues, saluo quando hablamos con los Portugueses, y tambien quando hablamos entre nosotros en las cosas de dios” (1993[1551]: AIII v).

V. Boxer (1977b[1975]:81-2) e Mulakara (1989:83 e 121-2).

⁶⁰⁶ João de Azpilcueta Navarro, “da casa e solar dos Azpilcuetas do Reino de Navarra, aparentados com a ilustre Casa dos Loiolas” (1977:220). Noutro trecho alude novamente a João de Azpilcueta e ao “Padre Mestre Francisco Xavier (...), ambos da gente Azpilcueta Navarro” (p.223). Sobre o parentesco entre Martín de Azpilcueta e Francisco Xavier, Francisco Rodrigues traz a notícia de que Martim de Azpilcueta, sobrinho do canonista, ao depor em 1614 no processo de canonização de Xavier, disse que este e Martín reputavam-se entre si parentesco de tio e sobrinho, mas esclarecendo Rodrigues que “a mãe de Xavier e o Dr. Navarro eram primos segundos” (1931:265).

Colégios onde atuassem. O jesuíta Diogo Álvares Cisneiros em carta ao Padre Jerônimo Nadal, escrita a 23 de fevereiro de 1562, dando pormenores do Colégio de Braga, administrado pelos jesuítas, comunica que “os mais dos mestres nas classes fallão portugez” e sugere que não se exija rigor em se falar latim todo o tempo, dando o exemplo de Pero Luís, “que hé um Irmão valenciano que aqui lê o curso [de filosofia], desta maneira não poderá cumprir com a regra que diz: ‘Procure de se conformar com nosa lingua’”. Por causa dessa exigência do latim, adita ele, professores como Luís tentam falar português, mas “o fazem barbaramente muitas vezes, não podendo também muitas delas ser doutra maneira sem grande pena sua e dos ouvintes” (MB, V, 316).

Essa questão toca no ponto da falta de compreensibilidade mútua entre castelhanos e portugueses, fora da negociação linguística, o que enfraquece a penetração popular do teatro espanhol, que, nas palavras de Cuesta, significou uma verdadeira “invasão de Portugal pelas companhias de comédias espanholas a partir da entrada no Reino de Filipe II: a quebra da tradição teatral portuguesa, que tardará mais de dois séculos e meio a recompor-se” (1988: 89). O teatro português irá se tornar ainda mais impopular pela sua feição neolatina, a que se atribui sua crise no século XVII. Rebelo afirma que “só o facto de tal teatro haver sido composto numa língua morta – o latim – e numa altura em que o seu cultivo entrara já em franca concorrência com os idiomas nacionais –, convida a subestimar a sua qualidade e a sua importância” (1982:173). Como resultado – acresce – passou-se a prestar “maior atenção aos aspectos mecânicos e exteriores da ação”⁶⁰⁷.

Jungido à Espanha, Portugal via agora aumentar o número de castelhanos que aí residiam e transitavam, somando-se àqueles *comuneros*, que acabaram por ser enxotados da Espanha na queda de braço com Carlos I, a quem acusavam inicialmente de ser “tudesco”, chegando a hostilizá-lo por aquilo cujo oposto ironicamente sonhavam exigir dos portugueses, ou seja, o “desconhecimento do idioma castelhano”, como lembra Isabel Braga (2002:63)⁶⁰⁸.

⁶⁰⁷ Não pareceu, por conseguinte, estranhável que Fr. Lucas de Santa Catarina se pusesse a dizer mais tarde em *Seram Político*, Lisboa, Bernardo da Costa, 1723, p. 176, *apud* Montes (1991:28), ainda no final do século XVII, quando obteve a licença de publicação: “o idioma hé Castelhana, porque o Portugez hé frio para os theatros”.

⁶⁰⁸ Tratava-se de situação que não era peculiar ou isolada, como se vê do caso da arquiduquesa Margarida de Áustria (1567-1633), que veio a se tornar freira, irmã da Imperatriz Ana de Áustria, filha de Maria de Espanha com Maximiliano II, esposa de Filipe II, a quem acompanhou na viagem a Portugal. Este monarca, em carta escrita de Lisboa a 19 de fevereiro de 1582 a suas filhas, publicada por Bouza Álvarez, diz: “Escrevei-me também sobre a vossa prima, e se vos entendeis bem com ela, pois António de Castro disse-me que não se tinha entendido, porque fala pouco castelhano” (1998:125-6). Na Casa de Habsburgo, o sangue castelhano não parecia ser a seiva da comunicação, pois em nova carta a suas filhas, escrita de Almeirim a 7 de maio de 1582, Filipe II relata a chegada a Portugal de sua irmã, Maria de Espanha (1528-1603), esposa de Maximiliano II, tendo ido recebê-la em Muge. Estando todos alojados no carro, em certa passagem dessa carta o monarca escreve: “Ouví minha sobrinha falar com o seu irmão em alemão e até agora ouvi-lhe poucas palavras em

A todos esses castelhanos que viam agora Portugal como mais um reino-apêndice da Espanha é que se destinavam sobretudo essas peças teatrais, além dos portugueses bilíngues dos estratos cultos, sendo equivocada e distorcida a compreensibilidade que Montes (1991:13-14) defende para a “gente miúda”, que, se ocorria, era estimulada pela pantomima, tipos, ademanos, traços suprasegmentais etc, que muitas vezes produziam menos inteligência que riso e estupor eufórico. Para essa gente, havia as companhias castelhanas de teatro “formadas de uma mulher que canta, e de quatro homens que berram”, revela Teófilo Braga (1898:42), que referindo-se a uma obra teatral de 1598, diz que “por este tempo era ainda no teatro popular que se mantinha a língua portuguesa, substituída pela castelhana nas classes abastadas” (p. 123).

A dificuldade da tese de castelhanização do vulgo esbarra, apesar de as diferenças das duas línguas então serem bem menores que as atuais⁶⁰⁹, na falta de inteligibilidade mútua entre português e espanhol mesmo entre pessoas gradas, o que justifica que Filipe II se valesse de um intérprete luso, Cristóvão de Moura, quando entrou em Portugal em 1580, admite Cuesta (1988:24), embora fosse o monarca filho de portuguesa e tido como conhecedor da língua da mãe. Lope de Vega, conhecido por seu lusitanismo, diz dessa ausência de intercompreensibilidade em *La portuguesa y dicha del forastero* em que põe Célia a falar: “Não sei fallar castelhano,/ perdoai-me; que bem vejo/ que não serei entendida”, *apud* Baqueiro (1950:193). Igualmente em Tirso de Molina o mesmo quadro compõe *El amor médico*, em que a sevilhana D. Jerônima aprende a falar português e recusa a se expressar em outra língua, deixando em desespero seu valete Tello, que, no *vaudeville* das falsas equivalências lexicais, diz: “no hay poderlos entender”, reproduz Pinto (1914:44). Continuou a ser assim até mesmo no período de maior intensidade da penetração literária do espanhol. Na *Comedia da Pastora Alfêa*, de 1631, Simão Machado põe Thomé a dizer a Benito, que a ele se dirigira em castelhano: “Que distinça este morganho/ A linguagem de Castella ?/ E eu cachopo tamanho,/ Que não sei trincar por ella,/ Por mais que a isto me amanho”, *apud* Teófilo Braga (1898:292).

Quando pôs os pés em Portugal, *o demônio do meio dia* estava bem informado do grau de nacionalismo, inclusive linguístico, dos portugueses, porquanto na momentosa questão da sucessão mantiveram-se eles com firmeza, escreve Herculano, ao lembrar “as diligências feitas nas cortes de Tomar para que a linguagem oficial do país se não trocasse

castelhano mas parece-me que é de boa índole” (1998:146). O sobrinho a que se refere é justamente Alberto de Áustria, que, após a partida de Filipe II, governará Portugal por dez anos, entre 1583 e 1593.

⁶⁰⁹ V. Romo (2000:454).

pela dos conquistadores” ([1898]:32)⁶¹⁰. É Cuesta que admite que “poucas vezes a soberania de um povo que se une a outro mais poderoso terá ficado melhor protegida por um documento do que a soberania portuguesa na citada carta patente de Filipe II” (1988:64)⁶¹¹. O monarca estava ciente da incompreensibilidade fora da negociação linguística, pois se sentia estrangeiro nas pregações que era obrigado a ouvir em nome do nacionalismo idiomático imposto pelos lusitanos. Bouza Álvarez reproduz o testemunho contemporâneo de Gaspar de los Arcos: “... de la misma manera al predicador que aunque es un solo no ay entenderle palabra y assí todos estamos como si estuviésemos en Turquía” (1998:159). De los Arcos relata ainda no mesmo passo a imposição lusofônica feita ao novo rei: “... a su Magestad le han predicado todos los días de fiesta después acá que entró la quaresma y como le han hecho aprender la lengua más por fuerça que por grado”.

Filipe II terá que render vassalagem a isso pondo membros da família a aprender português, como se lê da carta, reproduzida por Bouza Álvarez, a suas filhas Isabel Clara Eugênia e Catarina Micaela, havidas do casamento com Isabel de Valois, em que o rei espanhol alude a esse aspecto da formação de D. Diogo, jurado herdeiro da Coroa de Portugal nas Cortes de Tomar em abril de 1581, para quem diz ter “um livro, em português, para lhe enviar, para que por ele o aprenda, que seria muito bom que já o soubesse falar; D. Antônio de Castro vinha muito contente com as palavras que lhe disse em português, e ainda bem que assim foi” (1998:158-9)⁶¹².

Noutra carta, depois de ter enviado às filhas o papel da procissão de *Corpus Christi*, se alegra em saber que o entenderam, mesmo estando em português, língua em que já

⁶¹⁰ Essa resistência, inclusive idiomática, aliada ao fastígio das navegações, sempre provocou o desejo de Castela dominar Portugal, daí ter recebido com gáudio a dominação filípica, jugo que não contava ser sacudido pelos portugueses, do que é bem representativo o fato de a Espanha ter controlado impulsos separatistas de Aragão e sobretudo da Catalunha mais ou menos na mesma época. À insubmissão desta última correspondeu a entrada triunfal de D. João de Áustria em 1652, que, quanto a Portugal, depois de dominar Évora, acabou por ser vencido no Campo do Ameixial, lembra Isabel Braga (2002:94). Toda essa resistência lusitana fez com que Filipe IV morresse “completamente obcecado com um projecto cada vez mais afastado da realidade, precisamente, a recuperação de Portugal, considerado até ao fim como vassalo rebelde”, salienta ainda Braga (p. 95).

⁶¹¹ Cortesão, apoiando-se no historiador Queirós Veloso, reproduz a afirmação deste de que “todas as características da soberania – leis, governo, administração da justiça, moeda, língua – tudo Portugal conservou” (1958:78). O clássico espanhol Saavedra Fajardo, escrevendo no século XVIII a propósito da monarquia dualista, diz: “poseia el Reino y lo gobernava en sus mismas leyes, estilos y lenguages, no como castellanos, sinó como portuguezes”, *apud* Pagano (1961:219), o que também é avalizado pelo historiador francês Frédéric Mauro (1991:41). Salienta ainda Bouza Álvares, em nota, que “umas das *mercês* que o monarca concedeu aos seus novos súditos, nas cortes de Tomar, foi que dentro do Conselho de Portugal ‘todo será hecho en lenguaje portugués’” (1998:159).

⁶¹² Esse documento não deveria ser desconhecido de Cuesta, que, como já citado, salienta o fato de Filipe II se servir de intérprete em sua entrada em Portugal, afinal tais cartas são conhecidas desde 1884, quando o pesquisador belga Louis Prosper Gachard publicou *Lettres de Philippe II à ses filles les infantes Isabelle et Catherine écrites pendant son Voyage en Portugal 1581-1583*, a partir de suas descobertas feitas no *Archivio di Stato* em Turim. Como lembra Bouza Álvares (1998:34), essas primeiras cartas foram reeditadas por Luisa Elena del Portillo em 1943 (*Cartas de Felipe II a sus hijas*).

ia dando seus primeiros passos no aprendizado: “Deveis entender bem o português, pois dizeis que haveis entendido o papel da procissão, o que não é pouco porque havia nela algumas palavras que eu não percebia, até que me foram explicadas” (1988:163). O entendimento das infantas era devido certamente à influência de sua dama, a portuguesa D. Maria Manuel (p.162)⁶¹³. Em nova missiva, de 1 de outubro de 1582, volta ao assunto: “Parece-me bem que entendais português tão bem como dizeis, e assim procurai que o entenda o vosso irmão, o que será necessário para que perceba os que forem daqui e fazei-o ler português e ensinai-lhe já que tão bem o entendeis” (1998:167)⁶¹⁴.

Até mesmo nos lusos residentes em Castela essa devoção linguística se mantinha, pelo que se vê da informação contemporânea de Manuel Severim de Faria em *Notícias de Portugal*, do século XVII, em que diz que “antes da Aclamação havia tantos Portugueses que muitas pessoas afirmavam que a 4.^a parte dos moradores de Sevilha eram nascidos em Portugal, e que em muitas ruas daquela cidade se falava a nossa língua, e não a castelhana” (*HCPB*, III, 35)⁶¹⁵. A eles se deve “la contamination de l’espagnol par le portugais”, escreve Teyssier (1980:91), que chama ainda a atenção para a existência de “un ‘castillan du Portugal’ dans lequel le lusisme s’insinuait de mille façons” (*ib.*).

Se não fosse assim, repita-se, a ininteligibilidade mútua se estabelecia, como se vê de passagem bastante expressiva no âmbito das navegações: quando Sebastião Caboto, a caminho da costa brasileira, aportou em La Palma, aí se instalou um desentendimento entre o tesoureiro Gonçalo Nunes e o capitão Francisco de Rojas. Este então “resolvió irse á confesar con el prior del convento de San Francisco que allí había. Este era portugués y comprendía muy mal el castellano, por lo cual Rojas hubo de referir sus culpas mitad en romance, mitad

⁶¹³ A companhia de uma dama portuguesa não era novidade entre espanholas vinculadas a interesses lusitanos, ainda que por uniões matrimoniais. Na embaixada enviada pelo rei inglês Henrique VII a Espanha e Portugal, o autor da narrativa, Roger Machado, registra a presença de uma portuguesa como companheira favorita da princesa Isabel, filha dos reis católicos, que veio a se casar com o príncipe D. Afonso, filho de D. João II, de quem se enviuvou, contraindo matrimônio com D. Manuel. Num dos encontros com os monarcas espanhóis, os embaixadores presenciaram apresentação de dança da princesa ordenada por seus pais “et elle incontinent se leva et alla prendre une damoiselle laquell estoit Portingalloisse; et pource en la court elle n’avoit aultre nom que la Portingalloisse, et estoit celle que ladicte princesse [Isabel] ayme le plus”, lê-se do documento reproduzido por Gairdner (1858:175-6). Mais à frente novo registro da preferência da Infanta: “Et apres que le Prince avoit dancé alla dancier la Infante, laquelle print sa Portingaleisse et dansça aveques elle” (p. 179). Depois de citar apenas o primeiro trecho, Américo da Costa Ramalho conclui certamente que “não será juízo temerário pensar que D. Isabel considerava coisa assente o seu casamento em Portugal e se estava preparando na língua e costumes do povo vizinho” (1969:12). Tamanha amizade somente se justificaria com esse propósito, o que neutraliza a frágil afirmação de Vázquez Cuesta ao dizer que as rainhas espanholas casadas com monarcas portugueses agiram “à imagem e à semelhança do seu país de origem” (1986:23).

⁶¹⁴ Na mesma carta, desce ao passo a passo a ser empregado: “fazei assim com que as [letras] vá pintando, mas pouco a pouco, de maneira a que não se canse e fazei também com que, algumas vezes, as vá copiando desta maneira aprenderá ainda mais” (*ib.*). Em nota, Bouza Álvares diz que “este sistema de aprendizagem da escrita era a panaceia da fazenda de Castela, pois sobre as cartilhas podia impor-se um arbítrio geral” (p. 168).

⁶¹⁵ Tb. Américo da Costa Ramalho (1998:141) e Braga (2002:270).

en latín”, narra Medina, remetendo a relato de Rojas (1908c:110)⁶¹⁶. O frade mesmo assim entendeu mal “el pecado de que se acusaba Rojas y creyendo que se trataba de una conjuración enderezada contra Caboto fué á contárselo á éste” (*ib.*).

Com essa equipagem, acrescida de línguas portuguesas, é que Caboto chegou a São Vicente, em cujo porto, no retorno do Prata, comprou 5 escravos índios, conforme documento a que remete Toribio Medina (1908c:216). A viva atividade comercial dessa Vila e do porto atraíam castelhanos de passagem e do Paraguai, cuja economia era também alimentada pela vicentina. Serafim Leite escreve que “já em 1552 vinha gente do Paraguai e que era frequente a comunicação entre as duas colônias, portuguesa e espanhola”, *apud* Sérgio Buarque de Holanda (1978:94). Era aí que os produtos do Paraguai encontravam comércio, como Tomé de Sousa informa, em carta de 1 de junho de 1553, a D. João III, em que diz que “os [portugueses] de São Vicente se comunicavam muito com os castelhanos” por causa “das coisas que os castelhanos trazem a vender” (*HCPB*, III, 366)⁶¹⁷.

Esse contato era pretendido pelos castelhanos não só em São Vicente, como reporta Nóbrega ao dizer que eles queriam “com os portugueses trato e conversação” (*MB*, III, 104). Quando castelhanos, que se destinavam à vasta possessão espanhola no que se chamava então Paraguai⁶¹⁸, saltam furtivamente da esquadra de Diogo Valdés, entre 1582 e 1583, mais uma vez por dissensões internas que caracterizavam a difícil relação entre eles próprios, responsáveis futuramente pela fragmentação da América espanhola⁶¹⁹, vinham esses colonos atraídos pelos feitos dos portugueses, que responderiam pela respeitada unidade aqui encontrada⁶²⁰.

Não se pode dizer que os portugueses gostassem de conversação com os castelhanos, que eram proverbialmente tidos como prolixos: “E tudo se remate em

⁶¹⁶ Eis as palavras de Rojas em seu depoimento: “como era portugués [o frade franciscano], este que depone le confesaba medio latín é medio romance, y él no era gran letrado, cree que debió de entenderlo mal, é porque le parecía que debía de ser servicio de Dios se lo fué á declarar al dicho señor capitán general” (*op.cit.*, p.112). Ou seja, era preciso ser “letrado” para adquirir esse bilinguismo.

⁶¹⁷ Na carta que escreve ao Presidente e Ouvidores do Conselho Real das Índias em 30 de junho de 1553, o explorador castelhano Juan de Salazar dá detalhes desses negócios fundados em ferro, gado e índios (*RIHGSP*, XLVI, 304). Pizarro, todavia, desconhecendo certamente esse aspecto da sociedade portuguesa e os fatos históricos, subverteu os termos óbvios dessa equação e escreveu que a Espanha e o mundo hispanoamericano “tienen una presencia en el Brasil que parece no mostrar equivalente en la dirección contraria”. Essa influência adviria “seguramente de una tradición castellanizante que persiste en Lisboa durante el siglo XVII” (1993:34). Na verdade, os portugueses viram no Paraguai um terreno a ser explorado como seu, terminando mais tarde por empurrar o meridiano de Tordesilhas. *Cf.* Jaime Cortesão (1958:289).

⁶¹⁸ “A república do Paraguai não representa hoje mais do que uma parcela, modesta parcela, em verdade, do que foi a famosa Província do mesmo nome”, lembra Sérgio Buarque de Holanda (1978a:101).

⁶¹⁹ V. Gilberto Freyre (2002[1933]:100).

⁶²⁰ Bem observada por Horace Say: “Aucune limite ne s’élève pour séparer les diverses provinces les unes des autres et c’est là un avantage de plus que les possessions portugaises ont eu sur les possessions espagnoles en Amérique”, *apud* Gilberto Freyre (2002[1933]:100).

comprimentos mais prolixos e mais soltos que os de um castelhano” diz Cariófilo na *Comédia Eufrosina* (1918[1561]:163), ecoando o que não era sofrado nem nas correspondências diplomáticas, pois Luís da Silveira, embaixador de Portugal na Espanha, durante a ebulição *comunera*, escreve a D. João III: “E parece me que tenho assaz compydo at’ aquy no dar das novas a Vossa Alteza e o modo he tam largo que parecera ja castelhano”, como reproduz Isabel Braga (2002:80). Uma prolixidade que causava repulsa na donzela cortejada por um castelhano no *Auto da Fama*, de Gil Vicente: “Oh, Jesu! Vós falais tanto,/ que já estou enfastiada” (1983, II, 372)⁶²¹. Na Câmara da Vila de São Paulo, aproveitando-se de que nenhum dos castelhanos estava investido naquela legislatura, a sessão de 1º de agosto de 1591 faz-lhes uma deixa, pela primeira vez enunciada, em que ao final, quanto ao povo que ali estava, “a maior parte dele que se achou presente pediram que assinasse por eles todos o Procurador do Conselho, por assim o haverem bem por escusarem prolixidade” (ACSP, I, 426).

No reino, os portugueses Antônio de Proença e Jorge Moreira⁶²², Oficiais do Conselho, tinham sentido a temperatura do anticastelhanismo, transplantada à colônia mesmo sob a dinastia filípica, nítida no depoimento de Miguel de Rojas Morales, cristão velho castelhano, que comparece a 14 de janeiro de 1592 perante a *Primeira Visitação* (1935) e diz que foi provocado por Antônio da Costa Castanheira, que, “desdenhando dos castelhanos”, declarou que “antes mouro que castelhano” (p. 90), ao que retrucou: “antes mouro que português” (*ib.*). Reproduzia-se o que acontecia no reino, pois “portugueses, castelhanos, não os quer Deus juntos ver”, escrevia Garcia de Resende no *Cancioneiro*, *apud* Joaquim Veríssimo Serrão (1994:35), no que Jorge Ferreira de Vasconcellos (1515?-1563) será ainda mais enfático na *Comédia Eufrosina*: “Por duas cousas dou contino graças a Deos: a primeira por me fazer Portugues e nam castellano” (1918[1561]:12) e assoma contra “essoutros cabrões, mais barbaros do juizo do que elles julgam nossa lingoa”. Lope de Vega, o lusófilo dramaturgo espanhol, voou nesse sentimento e pôs na boca de um personagem português: “Dois favores devo a Deus, o não ter nascido idiota nem castelhano”, *apud* Bell na introdução à *Comédia Eufrosina* (1918: XV). Mas foi “pelo ódio ou antagonismo ao espanhol é que o

⁶²¹ Compunha vício de etiqueta ou cortesia a prolixidade, como escreveu Francisco Rodrigues Lobo ao formular a advertência de que se deve “fugir da prolixidade” (1945:175 e tb. 181). João de Barros, em sua *Gramática*, prescrevia o mesmo (1971[1540]:345 e 368), o que também se acha em Fernão Lopes, *apud* Beau (1959:3, nota 5), Gândavo (1574: [9] e 1995[1576]:82) e Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:59, 229 e 253).

⁶²² Este conhecia bem o assunto porque tinha um genro castelhano (ACSP, I, 444).

português se teria tornado e conservado autônomo. Independente”, avalia Gilberto Freyre (2002[1933]:258)⁶²³.

Quando os castelhanos fugidos da esquadra de Valdés chegam a São Paulo em 1583 estava-se sob a dominação filípica. Ainda assim, o anticastelhanismo era muito forte, mesmo entre os jesuítas, tanto que um inaciano espanhol, Miguel Garcia, preferiu voltar para a Espanha, como registrou em carta ao P. Geral Acquaviva escrita da Bahia a 26 de janeiro de 1583, mencionada por Serafim Leite: “Entre os seus motivos de desgosto, era um, o de os portugueses não tragarem a castelhanos; e sentia-se simpatia pelo Prior do Crato” (*HCJB*, II, 363)⁶²⁴. Alguns desses padres espanhóis certamente introduziam a língua castelhana na catequese, pois até nas representações dramáticas fora usada por Anchieta. “Debaixo da ramada se representou pelos índios um diálogo pastoril, em língua brasílica, portuguesa e castelhana, e têm eles muita graça em falar línguas peregrinas, máxime a castelhana”, escreveu Fernão Cardim (1980[1625]: 150)⁶²⁵.

Nesse estado de ojeriza, à Câmara de São Paulo não pareceu problema algum que, na sessão de 9 de novembro de 1583, destacasse Antônio de Proença, meirinho do Campo, Luís Eanes, Gonçalo Gil, Manoel Fernandes, Pero Nunes e o índio meirinho Cristóvão Çairobaca para que fossem buscar “alguns espanhóis que andam nesta Vila e termo dela fugidos”, em cumprimento do mandado de Jerônimo Leitão (*ACSP*, I, 223), indicando que já aí tinham chegado os fugitivos da frota de Diogo Valdés. Seguramente não foram presos. Ao

⁶²³ Sobre esse relacionamento nas zonas de fronteira em que intervinham as relações de parentesco, v. Braga (2002:265).

⁶²⁴ A indisposição da clerezia em geral para com o domínio espanhol na Companhia atingira alto grau de buliçoso na sucessão de Francisco Borja, o que terminou por impedir a eleição de Juan Alfonso Polanco, o proeminente Secretário da Companhia. Andretta cita a ação do jesuíta português Henrique Leão Henriques, confidente do rei D. Sebastião e depois do seu tio Cardeal Henrique, para impedir a eleição de Polanco. Nessa investida vencedora contra o domínio espanhol, adita, “si utilizzò senza scrupolo contro gli avversari spagnoli l’insidiosa accusa di essere ‘cristiani nuovi’ e di avere sospette origini ebraiche” (2004:520).

⁶²⁵ Estava-se sob a união das coroas. Fernão Cardim tinha inegável espírito conciliador e quis certamente agradar aos castelhanos Inácio Tolosa, que era Provincial, e Quirício Caxa, com os quais estava na Bahia nessa mesma data (p. 149), inclusive como forma de conseguir de Filipe II, logo depois, a lei de 24 de fevereiro de 1587, mais rígida contra as guerras aos índios. Cardim pretendia assim amenizar a rejeição que se tinha aos padres castelhanos no Brasil, de que foi também vítima o próprio Tolosa, focalizado no estudo de Mário Brandão: “Desde que se tornaram um perigo iminente para a independência da nossa terra as ambições de Filipe II, agravou-se a oposição de boa parte dos padres portugueses aos jesuítas espanhóis” (1943:582). V. tb. *HCJB*, II, 362-363. Na verdade, os índios que, na impressão dos jesuítas portugueses, se pareciam com os castelhanos, inclusive no modo de falar, eram os pequenos e barrigudinhos Maromomins, como disse um contemporâneo de Cardim, Jácome Monteiro, que escreveu *Relação da província do Brasil*, publicada em 1610: “Falamos com muita pressa, e na pronúncia vizinha muito com os Castelhanos, e ainda nas feições” (*HCJB*, VIII, 360). A enfiatura de Cardim fica clara na condescendência para com os padres línguas acusados de abusos, inclusive sexuais, nas aldeias. Em relação a um deles, o mesmo Jácome Monteiro, a 08 de setembro de 1610 (*ARSI*, Bras. 8-I, fls. 99-101), denuncia que “concluíram que a prova era evidente, mas que lhe perdoassem por ser a primeira vez e o que mais insistiu foi o Pe. Cardim, que, por sua bondade, não quer empecer a ninguém”, reproduz a a historiadora francesa Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:262), que, a propósito tem percuciente análise dos propósitos consoladores da obra de Cardim (p.379-392), a que chama de “espécie de experiência retórica (p. 385) com o objetivo de “suscitar vocações para essa província [do Brasil]” (p. 392).

contrário, se integraram à Vila, onde já existiam espanhóis de relevo como Antônio de Saavedra, que um ano antes era juiz ordinário (ACSP, I, 194)⁶²⁶, que deve ter intervindo em favor deles⁶²⁷ pela mesma razão que José de Anchieta intercedeu em favor do carpinteiro castelhano Francisco de Escalante, admitido na Companhia nesse ano de 1582 (TH, 99), que saltou da mesma armada no Rio de Janeiro e em relação a quem, mesmo diante do argumento do Governador designado para o Estreito de Magalhães, Pedro Sarmiento de Gamboa, de que era “el mejor oficial de todos”, Anchieta resistiu no acolhimento: “dixo el provincial q syno fuesse por fuerça no lo daria”, noticia documento reproduzido por Pastells (1920, II, 198).

Em São Paulo, para além do fato de se estar sob a união das coroas, o anticastelhanismo foi nesse momento deturpado pela afinidade de propósitos e comunhão de instintos, somando-se ao fato de que tais fugitivos eram hábeis em ofícios carecidos em São Paulo⁶²⁸. Em 1575 declarava-se que “nesta Vila não havia carpinteiros” (ACSP, I, 73)⁶²⁹. O sevilhano “Bartolomeu Bueno, carpinteiro”, mesmo sendo analfabeto, era bom e útil profissional desse mister, tanto que, depois de exercer essa profissão, o fizeram “juiz do ofício de carpintaria, por ser homem que melhor o entendia o dito ofício” (ACSP, I, 321). A Câmara não tolerava na verdade a presença de forasteiros – portugueses ou não – que não gostassem de trabalhar e que apareciam em São Paulo: “aqui andavam alguns homens forasteiros e não faziam muito proveito à terra; com serem oficiais, não queriam trabalhar, que suas mercês lhes mandassem com certa pena que ou trabalhassem ou se fossem fora da Vila”, requereu o Procurador do Conselho em 27 de janeiro de 1590 (ACSP, I, 383).

⁶²⁶ Parece ser o mesmo o “Saiavedra” referido em julho do mesmo ano (ACSP, I, 180).

⁶²⁷ A autonomia dos lusos e paulistas atraiu os castelhanos, o que na interpretação do Governador Pedro Sarmiento de Gamboa, significou ser “enganado de los portugueses”, na reprodução documental de Pastells (1920, II, 198). O fato fez em certa medida repetir, em quase todas as suas notas, aquele asilo político dado em Portugal aos espanhóis *comuneros*, cuja repatriação, estabilizada a vitória do futuro imperador do Sacro Império Romano, foi pedida, mas seguidamente negada por D. João III. Um desses *comuneros* foi identificado por Braamcamp Freire, em seu estudo sobre Gil Vicente, como sendo Gonçalo de Ayola ou Ayora (Ou ainda Ayala, como prefere Isabel Braga (2002:82), frequentador da corte portuguesa, e a quem o dramaturgo português chama de “castelhano muyto falador, e medrava muyto”, reproduz Freire (1944:165), que assegura que era “homem muito instruído, latinista distinto, engenheiro de talento, oficial hábil e experimentado”, mas “tudo prejudicou por se ter mostrado constantemente enfatuado, descontente, importuno, atrevido e até temerário na sua linguagem” (p.167-8). Este aspecto negativo do perfil é confirmado pelo monarca da Espanha, que diz que “no se debe de dar crédito sobre su palabra por haber sido comunero liviano y un gran bellaco”, torna a reproduzir Freire (p. 168). Exatamente esse traço dos espanhóis é que, como já dito, está na raiz daquele assento na Câmara.

⁶²⁸ Na continuação deve ter pesado também a aliança familiar como no caso de Bueno, que se casou com Maria Pires, lembra Américo de Moura (1952: 429), filha da união de Salvador Pires com uma quarteirona. Pires também era carpinteiro (ACSP, I, 85), assim como seu outro genro, Gonçalo Pires (ACSP, I, 79, 84 e 269), e portuense, tal como Jorge Moreira e Antônio Cubas, figuras influentes na administração local. Jaime Cortesão escreve que à testa da Câmara de São Paulo “sobressaíram durante os primeiros tempos alguns cidadãos do Porto” (1955: 232). Taunay (2003[1921]: 372).

⁶²⁹ Quis dizer que não os havia com suficiência, pois os Pires citados na nota anterior eram carpinteiros. Sérgio Buarque de Holanda assinala, corrigindo Otoniel Mota, que Salvador “morava na vila pelo menos desde 1562” (1978b:110).

Para os paulistas, era ainda conveniente esse aporte de castelhanos, que no geral tinham por aqui a má – ou boa, nesse caso – fama de serem congenialmente adestráveis na violência da escravidão indígena, como se viu no caso dos impiedosos caçadores que ameaçaram Jeribatiba em 1558, narra Nóbrega em carta a Tomé de Sousa, de 5 de julho de 1559: “e lá houveram de ir também meus Irmãos de Piratininga se N. Senhor não socorrera, e foi que meteu na vontade a dois principais do Campo, os quais detiveram a muita gente” (*MB*, III, 104). O próprio jesuíta, em sua ideia de sujeição, parecia admirar a violência castelhana contra o gentio, que deveria ser “senhoreado por guerra e sujeito, como fazem os castelhanos nas terras que conquistam, e no Paraguai o fizeram com mui pouca gente” (*op.cit.*, p. 102-103). Anchieta era da mesma opinião, afirmando a Loyola, em março de 1555, que os Carijós que mataram Pero Correia eram selvagens dessa forma por “estarem muito afastados da habitação dos castelhanos, que têm sob seu jugo outros da mesma raça” (*MB*, II, 206). Este jesuíta terá tempo intimamente de rever sua opinião quando tomar conhecimento, antes de falecer em 1597, de que foram os castelhanos abrigados em São Paulo que mais se opuseram a cumprir a Provisão do Capitão-mor para entregar os aldeamentos à Companhia em 1592 (*ACSP*, I, 446). Talvez esteja aí uma das razões para, mesmo no outono da vida, em sua melhor obra dramática, *Na Vila de Vitória*, de 1595, associar ao rival hispanoparlante de Portugal o *maximum* da malignidade religiosa, pondo Satanás a falar: “*Esta mano/ es mas fuerte que el tirano / para hacer negar a Dios/ Per eso mudé mi voz:/ para hablarle castelhana/ y mostrarme más feroz*”⁶³⁰ (1977:297).

Essa lusofonia de Anchieta era excepcional, como na sempre lembrada referência de seu primeiro biógrafo, Quírcio Caxa (1934[1598]:11). Está ainda bem evidente na carta a Francisco de Escalante a 7 de julho de 1591, em que assim começa: “Já me ia esquecendo de escrever-vos em castelhana” (*CCAP*, 390)⁶³¹. Não era de todo incomum essa adesão mimética à língua portuguesa, a se dar como certa a identificação de Diogo Onhate como espanhol, como afirmam Américo de Moura (1952:418) e Carvalho Franco (p. 279), pois Onhate apresenta escrita lusófona com notável assimilação, a ponto de ter servido de escrivão, vindo nessa condição a fazer longa justificação sobre a responsabilidade da Câmara na aquisição de

⁶³⁰ Sérgio Buarque de Holanda tem a seguinte análise, extraída do artigo intitulado “Teatro Jesuítico”, publicado no jornal *Folha da Manhã*, em 26 de setembro de 1951: “O que, note-se de passagem, pode servir para mostrar o juízo que dos castelhanos (ou de sua língua) faziam então os lusitanos, juízo esse perfilhado mesmo por quem, como Anchieta, nascera em terras de Espanha”. V. Magaldi (1962:18) e Berardinelli (2000:359).

⁶³¹ Francisco de Escalante veio na esquadra de Valdés, era “natural de Sevilha”, como consta da *Relação* de Sarmiento, publicada por Pastells (1920:141), e carpinteiro (p. 146), tendo fugido no Rio de Janeiro (p. 149), terminando por ser acolhido por Anchieta (p. 198). Entrou para a Companhia de Jesus. Viotti diz que “em 1583 seguiu com o provincial para a Bahia, onde concluiu seu noviciado” (*CCAP*, 388). No Catálogo de 1600 aparece como coadjutor e exercente do mesmo ofício de carpintaria (*HCJB*, I, 211).

um exemplar das Ordenações (ACSP, I, 282-283). Sua competência pode ser aferida pela ausência de sessão entre 09 de março e 14 de abril de 1585, por “ser ido ao mar” (ACSP, I, 263).

No geral, sobretudo no plano escrevente, esse ajuste lusófono era lento, como se vê da tumultuada sessão de 20 de setembro de 1592, convocada para tratar exclusivamente da Provisão do Capitão-mor Jorge Correia, que determinava a entrega dos aldeamentos aos jesuítas. Alonso Peres⁶³², castelhano, investido do cargo de Procurador ao final consignou com sua própria letra: “asino jo procurador do consego por mi i por todos los q faltan aqui, fuera tirante dos dos tres q concedieron con o mas pobo” (ACSP, I, 447).

Esses castelhanos, fora da comunicação entre si, foram aos poucos incorporando-se à lusofonia, necessária para que um Martim Rodrigues (IT, II, 53) travasse, como ele mesmo declara, frequentes relações comerciais com o alemão Josef Planta ou Pranta (*op.cit.*, p.59 e 66-67), que também era morador de São Paulo (ACSP, II, 414). Nos descendentes, a língua castelhana esmaecia pela própria dominância lusófona e pela escolarização nela disponível, a que se submetiam os filhos dos moradores, a exemplo do mesmo Martim Rodrigues, homem reconhecidamente culto, pois em sua biblioteca pessoal foram encontrados livros de literatura sagrada e profana (IT, II, 12-13). A seus filhos mamelucos bastardos dá encaminhamento, em testamento, para se “ensinar a ler e escrever” (p.25). Assim, se não se pode concordar com Villalta, que afirma que alguns deles “casaram-se até mesmo com índias” (2002: 344)⁶³³, por não fazer qualquer indicação de fonte, é correta sua conclusão de que sua língua nesse caso “não se transmitia aos descendentes” (*ib.*)⁶³⁴.

A compressão da língua portuguesa advinha da proeminência de seus falantes. Por isso que castelhanos se lusofonizavam, como seguramente acontecia com a “pobre castelhana por nome Madalena Ortís” em relação a Beatriz de Proença, que lhe deixou um legado no âmbito do inventário aberto em 1648 (IT, XXXVII, 125). Nem mesmo uma autoridade de alto coturno como o castelhano Céspedes de Xeria, casado com uma lusa, escapava disso, tendo

⁶³² Os genealogistas, como Américo de Moura (1952:320) e Carvalho Franco (1989[1940]:105) são acordes em que se trata de “Alonso Perez, natural de Assunção”, embora não se tenham maiores detalhes de sua procedência. Moura diz que ele é que foi procurador do Conselho na dita sessão de 1591 (p. 320). Não é improvável que fosse também um dos fugitivos da esquadra de Valdés, pois na relação de Sarmiento consta um “Alonso Perez, herrero”, *apud* Pastells (1920, II, 142). Cañamares se casou com Madalena, filha da união de “Pedro Afonso e de uma tapuia”, dizem ainda Moura (1952: 297 e 346) e Carvalho Franco (1989[1940]:105). Sua filha se casou com Paulo do Amaral, “sertanista preador de índios que chegou a ter um mandado de prisão por esse motivo”, escreve Carvalho Franco (*op.cit.*, p. 36).

⁶³³ Casamento com índia *stricto sensu* é desconhecido entre esses castelhanos, até porque a paixão nobiliárquica que alguns paulistas mais tarde manifestarão era “uma herança predominantemente espanhola”, afirma Zenha (1970: 272).

⁶³⁴ Embora influenciasse o português aí falado. V. Joaquim Ribeiro (1946:170-171).

sido fortemente acusado por seus compatriotas porque em certas ocasiões públicas “hablaba en portugués” (*Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, 1951:409).

8 A PEDAGOGIA JESUÍTICA NO BRASIL. A AUSÊNCIA DE JOÃO DE BARROS

A adesão lusofônica de Anchieta tinha reflexo na dimensão política da colonização portuguesa. Bem ou mal, deveriam falar a “língua do mar” os aventureiros e religiosos estrangeiros que para cá viessem, ainda que com acento carregado, como João de Azpilcueta, de quem Nóbrega disse que “cá chamamos Navarro pela dificultosa pronúncia que tem” (2000:52). Um parente deste jesuíta de Navarra, Francisco Xavier, luzia no Oriente. Os sucessos de seu apostolado jesuítico eram bem conhecidos dos inacianos em Portugal e no Brasil, como escreve Antônio Blázquez: “Assí también de las cartas de la India nos haga V.R. participantes, porque este año aún no las vimos, salvo oyr referir que vinieron grandes nuevas del Japón” (*MB*, IV, 69). Os feitos sobretudo de Francisco Xavier influenciavam o imagismo jesuítico no Brasil: “trabalhamos por dar princípio a casas que fiquem para enquanto o mundo durar, vendo que na Índia isso mesmo se pretende”, diz Nóbrega em agosto de 1552 (2000:139)⁶³⁵. Entre esses feitos estava também a diretiva de Xavier no uso da língua portuguesa, como se viu. Lá, missionários depreciaram o tãmul, reputando-o “muito pobre em vocabulário para expressar certas coisas com os termos adequados e com o modo de dizer adequado”, como reproduz Županov (1998:159).

O que também acontecia em África, especialmente no Congo, para onde foram remetidas cartilhas em português, era igualmente sabido pelos jesuítas no Brasil, pois Nóbrega, conforme trecho já mencionado, poucos meses depois de chegar, em carta a Simão Rodrigues, de 9 de agosto de 1549, diz: “Folgaríamos de ver novas de Congo” (2000:42).

Não há, entretanto, nenhum sinal, direto ou indireto, de que tenham sido utilizadas as *Cartilhas* no Brasil, ao contrário do que se dava na Ásia, pois “effectivement, les Jésuites de l’Inde utiliseront as *Cartinhas* dans leurs missions”, averba Révah (1958b:64). Quando os jesuítas aqui chegaram, já havia maturação do método proposto por João de Barros em sua tetralogia pedagógica, especialmente na *Gramática*, que tinha boa aceitação entre os inacianos do Oriente, tendo o jesuíta lusitano Henrique Henriques, autor da *Arte da língua malabar* em português, composta por volta de 1548-9, prescrito que “para mais facilmente se entender esta

⁶³⁵ V. tb. Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:222-3 e 239).

arte há mister ter conhecimento da arte latina e os que não souberem latim devem de ler pela gramática portuguesa feita por João de Barros”, *apud* Carvalhão Buescu (1983:65-6). Era o referendo externo do método autoelogiado por João de Barros no *Diálogo em louvor da nossa linguagem*, em que põe o filho a dizer: “se não soubesse da gramática portuguesa o que Vossa Mercê me ensinou, parece-me que em quatro anos saberia da latina pouco” (1971[1540]:406). E na Índia, mais do que aqui, se respeitava o latim ao lado do português na pedagogia inaciana⁶³⁶.

Tais novas devem ter influído no planejamento de ação similar no Brasil, sem embargo do desânimo igual ao dos jesuítas da Índia⁶³⁷ de que Nóbrega se viu inicialmente possuído, por lhe parecer parecido reduzido o volume lexical do idioma nativo (2000:21 e 66), no que foi acompanhado por Navarro (*MB*, II, 9-10). A isso se somava o tipo de cultura encontrado, bem expresso nas palavras do Padre Vieira (2009:233), no *Sermão do Espírito Santo*, pregado no Maranhão em 1657:

As letras dos chinas e dos japões muita dificuldade têm (...); mas, enfim, é aprender língua de gente política e estudar por letra e por papel. Mas haver de arrastar 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 entendimento⁶³⁸.

O próprio João de Barros parecia antever a inadequação de seu método para os brasis, pois se disse que “as nações de África, Guiné, Ásia, Brasil barbarizam quando querem

⁶³⁶ “O principal motivo para a criação do Colégio S. Paulo em Goa fora ‘... a educação dos meninos indígenas, vindos de todo o Oriente lusitano, os quais seriam educados na língua portuguesa e no latim’”, escreve Padesca reproduzindo as palavras do Padre Criminalis em carta a Loyola de outubro de 1545 (2000:89).

⁶³⁷ Desse tipo de preconceito não ficaram livre nem os brâmanes, pois Francisco Xavier escreveu de Cochim a 15 de janeiro de 1544 que “son estes bragmanes hombres de pocas letras” (*Epistolae S. Francisci Xaverii...*, 1996, I, 170), o que mereceu a correção de Schurhammer e Wicki em nota ao dizerem da existência de brâmanes cultos, a exemplo dos madurenses, nas regiões interiores, que Xavier não conhecia: “Brahmanas doctos regionis interiores, v. gr. madurenses (...), Xaverius non novit” (*ib.*). Mas o jesuíta teve oportunidade de perceber quanto estava equivocado quando encontrou um brâmane que adquirira conhecimento em estudos secretos com escrituras em sânscrito: “La lengua, que en aquellos estudios enseñan, es entre ellos como latín entre nosotros” (p. 173). Figueiredo, baseando-se em Armando Cortesão, salientou que “Tomé Pires escrevia já em 1514 que os brâmanes de Goa eram “letrados agudos e avisados em suas crenças” (1965: 184).

⁶³⁸ Deve ser nesse ponto que se baseiam avaliações muito parecidas feitas por Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, 18) e Serafim Leite (1955:78). V. Monteiro (2000a:36). Os dados que Figueiredo traz tornam bastante nítida a impertinência de uma simples transposição. Citando *The christina Puranna of Father Thomas Stephens*, de 1907, relata que os goeses cultos e de classe mais alta, ao rejeitarem o catecismo escrito em concani, a língua popular, chegaram a exigir do Thomas Stephen (Tomás Estevão) “que lhes desse escritos em marata, como os amigos livros religiosos indús que eles possuíam, sobre Cristo e a sua doutrina, que assim poderiam compreender com facilidade” (1965: 183).

imitar a nossa [língua]” (1971[1540]:357), excluiu-os quando trata da conquista letrada ao escrever que não há glória “que se possa comparar a quando os meninos etíopes, persianos, hindus, daquém e dalém do Ganges, em suas próprias terras, na força de seus templos e pagodes, onde nunca se ouviu o nome romano, por esta nossa arte aprenderem a nossa linguagem” (p. 405).

Se a esses um método fundado na própria língua podia ser útil, a razão da ausência da obra pedagógica de João de Barros por aqui, pelo menos entre filhos de portugueses, parece radicar em outra razão. José de Anchieta fora, como se sabe, aluno do Colégio das Artes, onde tinha ingressado, junto com seu irmão, Pedro Nunez, em 1548. Como bem advertem Assunção e Fonseca, “tão pouco lhe [a Anchieta] terá sido estranho o trabalho de normatização da língua portuguesa, empreendido pouco antes da sua entrada no Colégio das Artes” (2005:164). Mas nesse conceituado ambiente escolar se deu um famoso estrépito em nome de suspeita de luteranismo, numa época em que aí estavam Anchieta e Nunez⁶³⁹. A 4 de setembro de 1550, Pedro Luz Monteiro depõe no processo de inquisição do mestre João da Costa sobre o comportamento luterano de D. Lopo de Almeida, que, por sua vez, arrolara outros portugueses “q estauão tidos em comta de homes doutos & tambem Amtre estes nomeou Amt^o de bairros f^o de Jm^o de bairros feytor da casa Jmdia dizemdo q era homem de bom espirito & q p Jso seguia aqla sceyta”, *apud* Mário Brandão (1944: 338). Tinha sido exatamente com esse filho que João de Barros travara o *Diálogo da Viciosa Vergonha* (1971[1540]: 316), sem falar que *Ropicapnefma*, de 1532, fora incluída no *Index Librorum Prohibitorum*, lembra Baião ao cuidar de outra tematização (1945: LII)⁶⁴⁰. Quando José de Anchieta entrou para a Companhia de Jesus, a 1 de maio de 1551, já levava consigo do Colégio das Artes, que passará à administração dos jesuítas em 1555, o antiluteranismo que respingara em João de Barros.

Pervadido pelo medo do luteranismo, Anchieta encontrará em Luís da Grã, com quem chegou ao Brasil em 1553, o maior abrigo consolador contra essa ameaça. Em ambos inclusive nascerá um desvairado assombro vestalino em relação à personalidade do sedutor calvinista francês Jean Cointa, Senhor de Bolés, letrado, como não havia entre os jesuítas, em

⁶³⁹ V. Américo da Costa Ramalho (1988:178-180 e 1998:171). Viotti, reportando-se ao *Processo Apostólico de Lisboa, Arquivo Secreto Vaticano (ASV), Congr. Rit., Anchieta, n^o 307, 2^a p.*, informa que Anchieta foi colega de aula de D. Jorge de Ataíde (1980[1965]:28, nota). Mário Brandão escreve que Ataíde era “filho do Conde da Castanheira” (1948:672) e aluno de Diogo de Teive”, que também foi alvo de acusação inquisitorial, e “meteu-o [a Ataíde] no rol das suas testemunhas de abonação” (*ib.*)

⁶⁴⁰ Diz ainda que, na Companhia, ninguém quis terminar a incompleta *Geografia*, de João de Barros (p. LV).

grego e hebraico, e dono de “una fácil y alegre conversati3n”, como temia Anchieta (*MB*, III, 264 e 265)⁶⁴¹.

O resultado n3o podia ser sen3o uma pedagogia pelo estal3o latino, fosse em rela33o aos 3ndios, reunindo os que detivessem “melhores habilidades, para lhes ensinar tamb3m o latim, e depois de desbastados aqui um pouco, poderem em Espanha⁶⁴² aprender letras e virtude”, na informa33o de N3brega (2000:390), fosse quanto a “mamelucos mais destros [que] aprendem gram3tica, e ensina-a um mancebo gram3tico de Coimbra, que c3a veio desterrado”, referindo-se ao Col3gio de S3o Vicente em 15 de junho de 1553 (*op.cit.*, p. 172)⁶⁴³, fosse finalmente relativamente 3 prole portuguesa de S3o Paulo, onde “algunos hijos de los Portugueses aprenden gramm3tica”, escreve Jos3 de Anchieta em carta de S3o Vicente,

⁶⁴¹ Muito bom manejador de argumentos luteranistas e helvidianos, Bol3s investia contra as imagens dos santos, o sacrat3ssimo corpo de Cristo, o Romano Pont3fice, as indulg3ncias “y outras muchas cosas, las cuales 3l adobava con un certo sal de gratias, de manera que al paladar del pueblo ignorante no solamente no parec3an amargas, mas a3n muy dulces”, desespera-se Anchieta (*MB*, III, 265). Isso alarmava os jesu3tas porque “j3a o vulgo ignorante chegava a dizer que Bol3s era homem dout3ssimo, que o Padre Gr3a n3o ousava disputar com ele”, anotou Sim3o de Vasconcelos (1977[1663], I, 43). Pelo que se l3e de Anchieta, Vasconcelos n3o adulterou a verdade dos fatos, uma vez que, em carta, aquele jesu3ta conta que “tanto vali3o de repente su autoridad [de Bol3s] para con todos, que muy facilmente disminuy3o la opini3n del Padre [Gr3a]” (*MB*, III, 267). Este, apavorado, ia ao p3lpito exortar “el pueblo que se guardasse destes hombres y de los libros, que truxeron, que eran llenos de herej3as” (*MB*, III, 266).

⁶⁴² Serafim Leite, em nota 3 carta, adverte corretamente que “Espanha” 3 dito no texto no “sentido camoniano de *regi3o*, n3o de na33o” (2000:391). 3 nesse sentido tamb3m que deve ser entendida refer3ncia 3 l3ngua portuguesa no seguinte trecho de carta de Ant3nio Bl3squez, que era castelhano, escrita da Bahia em 1559: “Os indiozinhos crist3os come3aram a louvar ao Senhor com uma prosa em l3ngua bras3lica e espanhola” (*CA*, 1988:253). Entre outras passagens de *Os Lus3adas*, a exemplo da do Canto I, estrofe 31, Canto II, estrofe 97, e Canto III, estrofe 17, pode-se lembrar aquela, do Canto VII, em que Cam3es p3e na boca de Mon3a3de, o piloto 3rabe que Vasco da Gama encontra em Calicute, as seguintes palavras: “Posto que eu quisesse Dizer-te disto mais, n3o saberia; somente sei que 3 gente l3 de Espanha, Onde o meu ninho e Sol no mar se banha”. Fern3o de Oliveira j3a escrevera: “nossa gente e terra da Espanha, cuja sempre melhor parte foi Portugal”, (1975[1536]:40). Jo3o de Barros (1937:34), depois de se referir 3 lenda segundo a qual o nome decorre do reinado de Hispalo, diz: “Geral opini3o de todos 3 a na33o portuguesa ser mais forte e esfor3ada de toda Espanha” (p. 35). 3 ainda o mesmo Barros que, no *Di3logo em louvor da nossa linguagem* entroniza as sucessoras das tr3s l3guas sapienciais (grego, hebraico e latim): “Uma dessas 3 a italiana, outra a francesa, e outra a espanhola” (1971[1540]:396). Carvalh3o Buescu bem atentou em que “‘a espanhol’ [grafia do texto do *Di3logo*] n3o se identifica com o castelhano, mas designa, no discurso do autor, genericamente a diversidade das l3guas ib3ricas” (1983:96). Por isso, Andr3 de Resende disse: “*Hispani omnes sumus*” (*HCPB*, III, 51). Am3rico da Costa Ramalho esclarece o decl3nio da denomina33o “Hispania” em Portugal em favor de “Lusitania” como rea33o dos humanistas portugueses: “A voga da pr3tica human3stica de chamar *Lusitania* a Portugal surge nas v3speras da unifica33o da Pen3nsula por Castela e quando o pa3s dos reis cat3licos Fernando e Isabel come3a a arrogar-se a posse de toda a Hispania romana, com excep33o de Portugal. 3 ent3o que os portugueses, a quem n3o agradava a confus3o com os outros ‘Hispani’, passam a usar cada vez mais a designa33o de ‘Lusitani’” (1972b:19). Tb.: Baldinger (1972:14-15), Naro (1978:317), Picchio (1985:12) e Cunha e Cintra (1985:243).

⁶⁴³ Serafim Leite escreve a esse respeito: “Logo em S3o Vicente, quando a3 remodelou em fevereiro de 1553 o Col3gio dos Meninos de Jesus e mandou ensinar latim aos brasis e mesti3os” (1937c:35-38). N3o era novidade esse *extraneus*, pois tamb3m em Goa, “o que leu at3 agora gram3tica (...) 3 um homem de fora da Companhia”, escreve o Provincial de Portugal a Loyola a 14 de fevereiro de 1554, ARSI, *Hist.Soc.* 171, ff. 398r-399v, *apud* Serafim Leite (1955:109).

datada de 1 de junho de 1560, reportando-se a fatos anteriores à fusão de São Paulo com Santo André (*MB*, III, 268)⁶⁴⁴.

Instalou-se um entusiasmo lusofônico inicial, mas fundado no latim, e as primeiras abordagens pareciam animadoras, diz o próprio Nóbrega já em agosto de 1549: “Começamos a visitar as suas aldeias (...), convidando aos rapazes a ler e escrever” (2000:51). Linhas depois salienta: “Espantam-se eles muito de saber ler e escrever, do que têm grande inveja e desejo de aprender” (*ib.*). Desde o princípio os índios sentiram-se maravilhados com a invenção da escrita e da leitura como narra Maffei, na tradução italiana da obra *Historiarum Indicarum Libri XVI*: “Pareva ancora che ammirassero senza fine il nostro modo e consuetudine di leggere e di scrivere” (1740[1588]: 471). Por isso, próximos a Santo André da Borda do Campo, no arraial jesuítico por eles fundado, ficavam alguns inacianos, “separados do convívio dos portugueses” (*MB*, II, 110), escreve Anchieta a 1 de setembro de 1554, envolvidos com “hijos de indios enseñados ya a leer y escribir” (*MB*, II, 81).

Contemporaneamente à criação da casa de São Vicente, foram recebidos indiozinhos com que se ocupavam os jesuítas, “ensinando-os a falar português”, noticiava Anchieta anos depois (1988:324). Cardim diz da existência, em 1583, dos aldeamentos de Espírito Santo, São João e Santo Antônio, “que tendran dos mil y quinientas personas” (p. 143). Neles, “ensenã los hijos de los Indios a leer, escribir, contar y hablar portugues” (*ib.*). Um deles deve ter sido o filho do principal Gregório Mitagaia, “grande língua”, que o entregou aos jesuítas em 1584, “o qual em breve tempo soube falar português (...) e aprendeu a ler, escrever e contar”, relata Cardim (1980[1625]:162)⁶⁴⁵. A lusofonia desses aprendizes era motivo de gáudio, como ainda no caso do “indiozinho”, que com idade entre 12 e 14 anos, em 1561, pregou “a Paixão em português à gente de fora, com tanto fervor e devoção que moveu muitos os ouvintes” (*MB*, III, 463), ou daquele menino mestiço de 12 anos, retirado dos matos

⁶⁴⁴ Seu segundo biógrafo, o também jesuíta Pero Rodrigues, diz que “tinha o Irmão José na sua escola (...) muitos nossos filhos dos portugueses” e “continuou esta ocupação por alguns anos, na vila de São Paulo, chamada pelo nome da terra Piratininga” (1955[1609]:33).

⁶⁴⁵ V. (*HCJB*, I, 32 e 177). Era apenas um pequeno começo entre os índios aldeados, o que não se estendia aos escravos certamente. Comporta aqui estabelecimento pontual do texto em que houve *lapsus* do copista do apógrafo na seguinte informação de Leonardo do Vale sobre índios escravos na Bahia em 1562: “Se os senhores se esquecem de seu proveito e saúde espiritual, eles os importunam que nos chamem para se confessarem, e ainda que saibam falar português, sabem já fazer a diferença de nós aos outros Padres de fora” (*CA*, 396, sem grifo no original). O texto foi reproduzido em *Monumenta Brasiliae* (III, 506), apesar da usual preocupação crítico-diplomática de Serafim Leite. O próprio Vale no ano anterior escrevera, referindo-se ainda à Cidade da Bahia: “Eu acudo aos escravos e escravas, em suas doenças, que não sabem nossa língua” (*MB*, III, 450). Noutra carta, entretanto, de 1563, ao fazer a candente descrição dos efeitos avassaladores da epidemia de varíola entre escravos índios e negros, remata escrevendo que “por então não haver neste Colégio outro língua, senão eu, me era muitas vezes necessário a mor parte do dia fora de casa, de uma casa em outra, batizando uns e confessando os outros” (*MB*, IV, 12-13). Além disso, torna-se evidente o equívoco no apógrafo porque o passo utiliza uma locução conjuntiva de caráter concessivo que inicia uma oração subordinada, sem indicar, entretanto, uma relação de contrariedade com a ação principal.

entre índios, filho de um português do Minho, a quem foi dado o nome de Miguel, que “habla ya mui bien la nuestra lengua” (*MB*, I, 400). Era o rendimento lusofônico colimado, que ultrapassava a fase daqueles “indiozinhos cristãos” que se punham “a louvar ao Senhor com uma prosa em língua brasílica e espanhola” (*CA*, 253), ou seja, com cruzamentos lexicais e provavelmente sintáticos.

Nóbrega logo aventou a ideia de enviar dois “meninos da terra” a Portugal por um ano, para aprender “virtudes” e “um pouco de latim”, pois “sabem bem ler e escrever e cantar, são cá pregadores, e não há cá mais o que aprender” (2000:124). E Roma, empolgada, lhe responde afirmativamente: “El ymbiar algunos desos muchachos, que allá parecieren de más abilidad, a Portugal (...) para que ganen letras (...), me parece bien” (*MB*, III, 515).

Preterindo as *Cartinhas*, os jesuítas fundaram seu próprio método baseado inicialmente no ensino de orações “em sua língua e na nossa”, escreve Azpilcueta Navarro em 1550 (*CA*, 76), o que Anchieta repete em carta de São Paulo de Piratininga, datada de 1554: “são todos os dias instruídos na doutrina, repetindo as orações em português e na sua própria língua” (1988:49). Esse método começava portanto com a intimidade auditiva do português: “fazia-lhes primeiro a doutrina em nossa língua, e depois, com uma breve declaração, a tornava dizer na sua” (*CA*, 179).

Muitas dessas verbalizações⁶⁴⁶ podiam conter apenas certos nomes mantidos como invariantes lexicais, a exemplo de “Jesus Cristo, Espírito Santo, Santíssima Trindade, Santa Maria, Ave-Maria, Maria Virgem, Pontius Pilatos, Santa Cruz, Santa Igreja Católica, Santos, pessoa, reino, tentação, missa, domingo, graça e Amém”, contidos na *Doutrina cristã*, apud Maria Barbosa, (2006:207). Por mais esforço que fizessem para encontrar equivalentes, não o conseguiam, como no caso de *Espírito Santo*, “para o qual nunca achamos vocábulo próprio, nem circunlóquio bastante”, escreve Anchieta (1988:200)⁶⁴⁷.

A doutrinação tinha forte ponto de apoio nesses automatismos invocacionais, como nos rosários distribuídos aos índios “para que, dizendo muitas vezes a Ave Maria, tenham principal amor e devoção a Nossa Senhora” (*MB*, II, 59)⁶⁴⁸. A mística em torno dessas invocações fazia-as ser tidas à conta de proteção contra qualquer tipo de investida, como fez uma índia no Espírito Santo que se defendeu “llamando por la Virgen Maria (siendo ellas mui

⁶⁴⁶ V. sobre a estrutura desses diálogos em Ruiz de Gopegui (2001: 63).

⁶⁴⁷ Bem atinou Edith Pimentel Pinto ao dizer que Anchieta “introduziu lusismos, condicionados pela insuficiência daquela língua para a expressão de abstrações, compatíveis com a veiculação dos conceitos cristãos e valores morais que pregava” (1993:522). O também jesuíta Vincencio Mamiani (1942[1698]), defrontado com idêntico problema na língua Kiriri, foi explícito, no capítulo “Advertências sobre a pronúncia da língua Kiriri”, em admitir a inoculação de empréstimos da língua portuguesa.

⁶⁴⁸ Tb.: *MB*, III, 143, 296; *MB*, IV, 445.

inclinadas a este vicio)”, escreve Brás Lourenço em 1554 (*MB*, II, 47)⁶⁴⁹. Essa aura sacrossanta fica nítida na atitude dos índios sentenciados à forca por terem assassinado dois cristãos portugueses e os devorado. No momento da execução, chamaram “sempre o nome de Jesus” (*MB*, II, 368). Sistemáticamente essas inserções iam migrando de meros lexicalismos para sinapsias, alcançando articulações sintáticas mais complexas, a exemplo de “Louvado seja Jesus Cristo”, com que os meninos índios saudavam os brancos, como escreve Ruy Pereira em carta de 15 de setembro de 1560 (*MB*, III, 296)⁶⁵⁰.

A razão não era difícil de atinar: o aprendizado da doutrina em português fazia-se sempre por mnemonização. Ao referir-se aos meninos índios do aldeamento São Paulo, na Bahia, Blázquez escreve, em 10 de setembro de 1559, que “ay algunos que saben muy bien de choro la doctrina, y un diálogo en su lengua donde está toda la substancia della” (*MB*, III, 132). Anchieta, em carta de fim de dezembro de 1556, escrita de Piratininga, mesmo realçando a importância de saber os índios “dar contas destas coisas”, quais sejam, os artigos de fé, “mais que saber as orações de memória”, admite que “nisto se põe muito cuidado e diligência, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na Igreja” (*MB*, II, 315).

O rendimento pedagógico, apesar do empenho dos jesuítas, não foi à frente. Quando Gabriel Soares de Sousa, nos *Capítulos...*, de 1587, diz que “basta que ensine um pouco de latim e ler e escrever, (...) e como na verdade se não ensina outra coisa, nem há na terra quem aprenda mais” (*ABN*, LXII, 366-7), cede ao prestígio pedagógico do latim haurido em Portugal. Mesmo assim, os inicianos retrucam que “a intenção que teve S.A. em fundar colégios no Brasil não foi abrir estudos para os filhos de portugueses, senão criar ministros para a conversão” (p. 367). Sousa queixa-se então de que “os moços nados (=nascidos) e criados nestas aldeias aprendem muito bem a ler e escrever, a latim, a contar (...)” (p. 371). Os inicianos respondem: “Não os ensinam latim nem contar” (*ib.*).

A euforia com o latinismo não durou muito. Pero Rodrigues disse que a Anchieta “encarregou-lhe [Nóbrega] logo a escola de gramática, e foi o primeiro que leu latim nestas partes” (1955[1609]:33)⁶⁵¹ e, em carta autógrafa em português, o próprio Anchieta especifica que foram escalonadas “três classes diferentes” (*MB*, II,158). Mas tais aulas “não passaram

⁶⁴⁹ *Tb.*: p. 68

⁶⁵⁰ Não admira, assim, que essas invocações vão estar presentes no discurso de *santidades* originárias da catequese jesuítica.

⁶⁵¹ No Aldeamento São Paulo, na Bahia, esse ensino de latim fora objeto de preocupação de Manuel da Nóbrega (*MB*, III, 132-3), mas aesbarrava na falta de mestres, o que fez Blázquez deplorar: “esperamos que vengan alguns Hermanos que enseñem gramática y lógica, porque avrá ya alguns que la pueden deprender” (*idem*, p.131). Em 1559, quanto à aldeia de Espírito Santo, Nóbrega, na carta escrita por Antônio Rodrigues, delibera pôr os indiozinhos que já sabiam ler e escrever “na escola de gramática neste Colégio [da Bahia]”, lembra Serafim Leite (1955:148).

das declinações seguramente (...). Tentativas, nada mais”, escreve acertadamente Viotti (1980[1965]:38). Deviam ter quase o mesmo efeito daquelas procissões “con gírnaldas en la cabeça, con los negros diciendo *ora pro nobis*” (MB, I, 382).

Gabriel Soares de Sousa, em outra obra, noticiou que “até hoje não há nenhum que viva como cristão, tanto que se apartam da conversação dos padres oito dias” (2000[1587]:33)⁶⁵². Outro cronista, Ambrósio Fernandes Brandão (n. 1555), relatou que os Padres da Companhia “ensinaram a um destes índios, por sentirem nele habilidade, a ler e a escrever, canto e latinidade (...), mas o bom do índio, obrigado de sua natural inclinação, amanheceu um dia despido, e se foi, com outros parentes seus” (1997[1618]:239-40). O próprio Nóbrega, no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, dá notícia de um índio, criado desde pequeno, “bom cristão” que, no entanto, “fugiu-me para os seus” (2000:222). Quanto aos que foram enviados a cruzar o Atlântico, Afonso Brás, em 1551, a eles se refere como “algunos que ya estuvieron en Portugal”, mas que se tornaram “a meter en sus vicios, y a comer carne humana” (MB, I, 274-275)⁶⁵³.

Cuidando do exemplo do indiozinho que pregou “a Paixão em português à gente de fora”, o autor da carta logo deixa à mostra desânimo: “Mas estes são fruta que pouco dura sem apodrecer nesta terra” (MB, III, 463). Não foi preciso muito tempo para se perceber que o entusiasmo dos nativos era fugaz: aquele índio principal que aprendeu o ABC em dois dias, logo após a chegada dos jesuítas (MB, I, 111), “foi exceção com certeza”, afirma Leite (HCJB, II, 31). O mero sabor de novidade, um das características dos índios mais recorrentemente denunciadas por cronistas, é que explica que o principal denominado Grilo, cuja aldeia ficava a 8 léguas de Salvador, tivesse “en su cassa libro para quien quisiere leer

⁶⁵² Mesma acusação que fez constar dos *Capítulos...* (1940:370). João Manuel Monteiro pondera que “embora não tenha feito menção explícita no texto, é possível que Gabriel Soares estivesse se referindo aos movimentos sociorreligiosos organizados por índios Tupinambá egressos das aldeias missionárias ou fugidos dos empreendimentos coloniais, com destaque para a Santidade que grassava na época nos arredores de Jaguaripe, próxima portanto ao engenho do próprio Gabriel Soares” (2003:118). V., do mesmo autor, 2000b:705. Mas Gândavo já escrevera: “muitos fogem para o sertão, depois de batizados e instruídos na doutrina cristã” (1995[1576]:121).

⁶⁵³ Não é improvável que um desses se transformará naquela santidade noticiada por João Pereira, que, em companhia do Irmão Jorge Velho, esteve em 1574 em Porto Seguro, quando algo distante da Vila encontraram ambos ídolos de madeira mandados enfiar por um caraíba que se declarava filho de Deus Pai e da Virgem Maria, vindo de Portugal e fugido daqueles que queriam crucificá-lo, como consta da *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya de todo los Sanctos, y de sus residencias* (1897[1574]:108). O uso de tais expressões mostra que elas resistiam como remanescentes da força da linguagem católica. Léry (1994[1580]:372) deu notícia de um índio maracajá falante de português, que encontrou prisioneiro dos Tamoios, com que um francês da sua equipe, que entendia espanhol, conversou. Tentou salvá-lo sem êxito, pois foi morto, esquartejado e assado no moquém, embora possa se tratar de um história não necessariamente assim ocorrida, como averba em nota Lestringant, comparando com relato de Thevet.

muy bueno”, (*MB*, I, 382). Mas, seguramente era livro de cunho religioso, mantido como objeto de adoração pelos poderes mágicos que se supunha aí estarem contidos⁶⁵⁴.

Em carta escrita de Piratininga em fim de dezembro de 1556, José de Anchieta deplora que “não há quem queira ser ensinado. (...) De maneira que os meninos que antes aprendiam, andam de cá pra lá, e não somente não aprendem nada de novo, mas antes perdem o já aprendido” (*MB*, II, 313-314). Preferiam voltar à “matança de sus enemigos ellos y sus hijos, etiam los que sabían leer y escribir”, volta a repetir em carta de 30 de julho de 1561 (*MB*, III, 370)⁶⁵⁵. Em carta da mesma Piratininga, datada de março de 1562, escreve que “aquy se prosigue el estudio con los nuestros que son recibidos para escolares y con algunos de fuera (...), su provecho en studio poco es” (*MB*, IV, 454). Como que antevendo que isso poderia acontecer, no Colégio da Bahia, na mesma informação de Cardim sobre os aldeamentos onde se ensinava português, “se criam los novicios scholares, lenguas”, diz ainda o padre jesuíta (1963:142).

Ia-se com isso reafirmando a convicção de que, como os caroços de tâmara semeados no Novo Mundo, só talvez dos filhos e netos se poderia esperar rendimento lusofônico, mas não necessariamente pelo ensino escolarizado, senão pela aculturação⁶⁵⁶ no cadinho das vilas e povoações.

⁶⁵⁴ Nicolau Durán, jesuíta da Assistência espanhola, faz registro, em sua Carta Ânua de 1628, do episódio do índio campeiro que viu que o padre rezava pelo livro que tinha em mãos e imaginou “que el Tupaguatia (que ellos llaman al libro o papel) le descubria sua traicion, porque han concebido quando veen que nos comunicamos por cartas que ellas nos hablan y nos revelan lo que esta secreto, y adivinan lo que esta por venir”, como se lê de um dos muitos documentos reunidos sob o título *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1951:243). “Tupaguatia”, em guarani, é, na verdade, “livro sagrado”. Função um pouco aparentada tinham cartas oficiais perante os índios Tabajaras, fazendo-as ler “a qualquer homem branco que vai a sua Aldeia; e quando este falta, ao menos uma vez a cada ano a trazem os Padres para que lhe leiam e ficam muito vãos e satisfeitos”, conforme se contém da Carta Ânua de 1695 da missão da serra de Ibiapaba” (*HCJB*, III, 454). Léry narra que os índios se assombraram com ele, no aprendizado da língua, por escrever as sentenças e depois lê-las diante deles: “eux estimans que cela fust une sorcelerie” (1994[1580]:380). Na celebração de tratado com o Xeque de Sofala, Vasco da Gama se serviu de Gaspar da Gama, que reduziu a escrito tudo que foi falado. Ao ler o documento, “o rei e os seus, que nunca tinham visto escrever, ficaram espantados, dizendo que o papel falava tudo aquilo por arte do diabo”, relata Lipiner (1987:146-7), remetendo a Gaspar Correia.

⁶⁵⁵ Referência sobre a “inconstância e mutabilidade” dos índios, v. Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:263). *Tb. CA*, p. 76-7, 114 e 430-1. No mesmo sentido: Luís da Grã (*MB*, II, 292 e 361). V. ainda Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:286), Theodoro Sampaio (1978e: 237), Serafim Leite (*HCJB*, 106), Greg Urban (2002:93), Jaime Cortesão (1955:215-6) e Palacín (1999:77). Hemming credita a erraticidade à “ausência, nas terras baixas da América do Sul, de animais nativos que pudessem ser domesticados” (2004:104).

⁶⁵⁶ V. Cristina Pompa sobre a ambiguidade do termo (2003:90). *Cf.* Maria Celestino Almeida (2003:33).

8.1 A FORÇA LUSOFÔNICA DA INSTITUCIONALIZAÇÃO

Recorrente ordenação, de propósito aculturador, constante de leis, forais e cartas régias, era a instalação de aldeamentos próximos a povoações, o que ensejava o contato sobretudo pelo comércio. Desde a Carta de Foral da Capitania de Pernambuco, de 24 de setembro de 1534 (*DHA*, I, 22-23), Regimento de Tomé de Sousa (*HCPB*, III, 350), Alvará de 21/8/1592, *apud* Perrone-Moisés (2002:118), Lei de liberdade dos índios de 26 de julho de 1596 (*DHA*, I, 403)⁶⁵⁷, além do Regimento de Francisco Giraldes, reproduzido por Carneiro de Mendonça (1972, I, 270), e do de Gaspar de Sousa, (*op.cit.*, p. 416), a ideia é sempre a mesma: a importância da institucionalização civilizatória pela fundação de povoações.

Um dos papéis importantes nas representações sociais, e que seria capaz de conter eventual estado de entropia anômica, era dado então pelas leis. As Ordenações Afonsinas, que constituíram a base para compilações seguintes, já dispunham que “todo o poderio, e conservação da Republica procede principalmente da raiz, e virtude de duas cousas, a saber, Armas e Leyx”⁶⁵⁸. Armas e letras formariam a língua na institucionalização na Colônia que deveria sair da feitorização costeira. Celebrando a fundação das Vilas de São Vicente e de outra “à borda de um rio que se chama Piratininga” (*ib.*), Pero Lopes de Sousa, em janeiro de 1532, no *Diário da Navegação*, escreve que toda a gente “tomou muita consolação com verem povoar Vilas e ter leis e sacrifícios e celebrar matrimônios e viverem em comunicação das artes; e ser cada um senhor do seu; e vestir⁶⁵⁹ as injúrias particulares e ter todos os outros bens da vida segura e conversável” (1927:340-1),

Se entre os inicianos havia um consenso sobre a desnecessidade de tantas letras, entre os moradores de vilas como São Paulo bastava a suficiência escrevente para funcionar como escriba das sessões camarárias, o que era muito numa terra onde “um homem que não sabe ler nem escrever dá muitas sentenças”, denuncia o Ouvidor Pero Borges a D. João em

⁶⁵⁷ Tb.: *HCJB*, II, 418, apêndice, e Beozzo (1983: 99-100). Orientação claramente reafirmada pelos jesuítas, como escreve Pero Rodrigues (*ABN*, XX, 264).

⁶⁵⁸ V. sobre o conceito de lei em Portugal, v. Caio Prado Jr. (1986[1942]:312) e Faoro (1989[1957]:184). Tb. Schwartz (1979: esp. p. 57, 102, 112 e 123-8). Mesmo um humanista de prol como Erasmo sendo avesso a essa estranha liga ao declarar que “*qui bello natus est, nunquam scribet felicia poemata*”, *apud* Rebelo (1982:113), João de Barros novamente veio em socorro teórico do capitalismo comercial da expansão portuguesa: “Verdadeiramente as letras dizem bem com as armas” (1937:116)

⁶⁵⁹ Ou seja, “resguardar-se” das ofensas privadas, com que reafirma o primado da lei. Por isso se diz: “Resguardo das justiças” (*ACSP*, I, 399).

1550 (*HCPB*, III, 268). Suficiência que incluía familiaridade com rabulices jurídicas, por parte ainda dos tabeliães, como recomendara D. João III na carta que passa a Martim Afonso de Sousa a 20 de novembro de 1530, em que diz que “para as coisas da terra serem ministradas como devem” lhe seria facultado criar ofícios de tabelionato na terra, escolhendo pessoas que “para isso sejam aptas e pertencentes”⁶⁶⁰. A herança portuguesa de “legalizar todas as ações refletiu possivelmente na importância deste cargo”, escreve Schwartz referindo-se ao Tribunal da Relação (1979:115)⁶⁶¹.

O esquema escritural das deliberações aparentemente precisava estar sintonizado com o discurso que emanava das leis do Reino. A figura do escrivão joga destacado papel no âmbito da escritura, mas que não se resumia a isso, pois deveria ter conhecimento das Ordenações, em nome da importância que a lei representava na vida portuguesa, muito embora na Câmara de São Paulo o escrivão reclamasse por não haver “livro das ordenações (...), salvo um livro velho que serve aos juízes e ouvidor e nunca está nesta Câmara, o qual está descadernado e lhe faltam folhas, assim das que falam em seus regimentos como outras muitas” (*ACSP*, I, 282-3)⁶⁶².

Práticas textuais e discursos jurídicos assumiram já no Brasil do primeiro século uma fisionomia libertária, alcançando a vida de índios aldeados, alguns dos quais chegaram a ir ao Conselho para dizer que eram “cristãos que conheciam a Deus e a Sua Majestade e a esta Câmara e as mais justiças del-rei” (*ACSP*, II, 186)⁶⁶³. Na verdade, a singularidade da situação por aqui deu lugar a um bovarismo legal, que, em São Paulo, foi suprido por um discurso, de elaboração gráfica a cargo dos escrivães, que simulava respeito às ordenações da coroa, mas que construía sua própria interpretação que acomodasse interesses escravistas. Falando dos tabeliães, Hespanha adverte que “desempenhavam, neste mundo local, um importante papel

⁶⁶⁰ Reproduzida por Eugênio de Castro no 2º volume da edição do *Diário da Navegação*, de Pero Lopes de Sousa (1927:12). V. (*HCPB*, III, 160).

⁶⁶¹ Sem distinguir entre as funções de tabelionato e escrivania, acrescenta: “O desejo de formalizar e legitimar todos os tipos de ações públicas e particulares levou a uma grande procura de escriturários legais licenciados” (p.119).

⁶⁶² Isso levou o Conselho a fazer a aquisição de uma obra jurídica, o *Livro das Ordenações de sua Majestade*. Alcântara Machado assim se referiu ao assunto: “Das obras jurídicas, só uma Ordenação de sua Majestade, código precioso que não há nenhum exemplar na vila até 1587. Devia tê-lo a Câmara” (1980:104). Na verdade, esse problema, que já vinha sendo salientado pelo escrivão da Câmara, Diogo de Onhate, desde 1585 (*ACSP*, I, 270, 274, 306 e 316.), ficou sem solução mais tempo ainda. Na sessão de 11 de junho de 1588, foi registrado que a Câmara “tinha um livro de ordenações por onde se regiam os anos passados o qual deu Fernão Dias, sendo juiz, não o podendo dar, requeria as suas mercês que o obrigasse a fazer tornar o dito livro a esta Câmara ou o dinheiro dele” (p. 353).

⁶⁶³ Vejam-se expressivos exemplos em Monteiro no capítulo “caminhos da liberdade: a justiça” (2005[1994]:215-220), embora para período bastante posterior ao que efetivamente já integrava o conhecimento de certos rudimentos legais pelos índios: “no alvorecer do século XVIII, a despeito da regularização da relação senhor-administrado através de uma carta régia de 1696, os índios começam a conscientizar-se das vantagens do acesso à justiça colonial” (p. 215).

de difusão de fórmulas e princípios (em versão vulgarizada) da cultura jurídica local. O mesmo papel de mediação que, no domínio da cultura religiosa, era desempenhado pelos párocos” (2005:260). Por isso que também em São Paulo se exigia ser “no dito ofício entendido” (ACSP, I, 120).

Compenetrados dessa estampa de controle político, os camaristas dão lugar a uma institucionalização do idioma português, como se viu na afixação de regimentos nas tendas de ofícios, e que não transige no registro gráfico do seu discurso com lexicalismos da língua de base tupi, a começar do apêndice *Piratininga*, referência topológica na identificação nominal da Vila de São Paulo, que simplesmente desaparece do registro camarário a partir de 1575⁶⁶⁴. Afora antropônimos, etnônimos e topônimos, devendo entre os últimos seguramente incluir-se os vocábulos “garepe” (ACSP, I: 166-7)⁶⁶⁵, mas não “tapera” (ACSP, I, 1914-I:25)⁶⁶⁶, todos eles decorrem de um empréstimo relacionado à seleção de uma técnica do Novo Mundo ou de um aporte alimentar, a exemplo de “beiju” (ACSP, II, 57). A aparente exceção a essa regra fica por conta da proibição sobre o uso de “tingui” nas pescarias no Rio Tamanduateí (ACSP, I, 422 e 425; ACSP, II, 41), nome de uma planta da família das leguminosas com propriedade tóxica, como afirma A. G. Cunha (2002:292), prática que, com o nome de *trovisco*, já era conhecida dos portugueses, adverte Sérgio Buarque de Holanda (1949:229)⁶⁶⁷. Assim, registra-se o empréstimo “sapê” ou “sapé” (ACSP, I, 76)⁶⁶⁸, “içara” (ACSP, I, 76)⁶⁶⁹, e “capoeira” (ACSP, I, 159 e 167)⁶⁷⁰.

⁶⁶⁴ Seu aparecimento a partir dessa data dá-se através de não-habitantes da Vila, conforme se lê do uso da denominação que faz Jerônimo Leitão, lugar-tenente de Pero Lopes de Sousa, capitão e governador da Capitania de São Vicente, morador da Vila de Santos (ACSP, I, 119-120 e 301). Mais tarde, também deixará de usar a expressão, pelo que consta da provisão de Pero Dias como escrivão em 26 de julho de 1587 (ACSP, I, 319), dando lugar, a partir daí, a uma alternância entre São Paulo do Campo e São Paulo.

⁶⁶⁵ Registrado também, *inter alia*, nas p. 169, 181-2 e 185-6. Apesar da insegurança de A.G. Cunha (2002:133), que se referiu apenas à primeira passagem das Atas em que o vocábulo é mencionado, na p. 385 registra-se de forma clara que “garepe” é “termo desta vila e terra do conselho”. V., em nota às *Cartas* de Anchieta, Antônio de Alcântara Machado, que equipara *Guaré* e *Guarepe* (1988: 280). Tb., José de Alcântara Machado (1980[1929]:200) e Taunay (2003:70). Para provável etimologia, Teodoro Sampaio (1987[1901]:239).

⁶⁶⁶ Equivale a “aldeia destruída” (FIGUEIRA, 1880[1620]:77). Foi lexicalizado no futuro como habitação pobre e assim constou numa Provisão do rei D. Sebastião (MB, IV, 220) e em outro escrito oficial (*op.cit.*, p. 217).

⁶⁶⁷ Anchieta descreveu a técnica na carta escrita de São Vicente a 31 de maio de 1560 (MB, III, 212). Tb. . Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:272) em relação ao *timbó*, com coextensão feita por Varnhagen à p. 350 da mesma obra ao *Tingui*. Sousa, páginas antes, explicando a diferença entre *timbós* e outro cipós, escreveu que aqueles são “cordas mais delgadas e primas” (p. 185). Tb., Cardim (1980[1625]:44), Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:99) e Saint-Hilaire (1976:104). Taunay (2003[1920]:129) e Beatriz Perrone-Moisés (2000:15), que remete a Léry, mencionam o *timbó* e o *tingui*. John Manuel Monteiro, exageradamente, chamou o *tingui* de “substância peçonhenta” (2005[1994]:101).

⁶⁶⁸Tb.: p. 84, 88, 118 e 148.

⁶⁶⁹Inácio de Azevedo, nas diretrizes que fixa para a Companhia no Brasil em 1568, diz: “se procure sustentá-lo parte com azeite que lhes virá de Portugal, parte de esmolos e de azeite que se lhes dará da terra, de figueiras e yçaras” (MB, IV, 488). Serafim Leite, baseando-se em Cândido de Figueiredo, diz em nota que se trata apenas de “palmeira do sertão”. Parece derivar do tupi “içaranduba”, nome de uma árvore cujo lenho era usado no madeiramento de telhado. No *Glossário* que organizaram à obra de Taunay, *São Paulo no século XVI*, Hernâni

Embora Paiva Boléo, em recensão crítica à obra *A linguagem dos foros de Castelo Rodrigo*, de Lindley Cintra, tenha escrito que “os notários, ao redigirem os foros, procuravam certamente aproximar-se de um tipo de linguagem que, por motivos ainda não suficientemente esclarecidos, desfrutava de maior prestígio social” (1960:201), caracteriza-se essa linguagem em São Paulo⁶⁷¹ pela ausência dos usuais latinismos, não sopitando os camaristas o espanto com um alvará que lhes foi apresentado por Diogo Rodrigues, morador da Vila de Santos, “assinado por um desembargador, o qual sinal estava em latim” (*ACSP*, I, 162), no único registro direto ou indireto dessa língua clássica na vida camarária no primeiro século⁶⁷², dispensada até em expressões usuais como *verbo ad verbum*, utilizada por um tabelião de São Vicente (*IT*, I, 38), mas que no traslado de uma provisão do Capitão-mor, quase pela mesma ocasião, em São Paulo, foi grafada, “verbo a verbo” pelo escrivão Belchior da Costa (*ACSP*, I, 399).

As Atas eram o instrumento da legitimação do discurso dos moradores, mesmo contra as leis do reino ou por particular interpretação delas. A habilidade gráfica ditava então uma manipulação que não escapava às críticas, como as decorrentes da fiscalização empreendida pelo Ouvidor Pero Borges em Porto Seguro, registrada em carta de 7 fevereiro

Donato e Paula Porta pretendem, equivocadamente, que se trata de “pissara: massa de terra enriquecida com pedriscos, usada para reforçar paredes de taipa” (2003: 452).

⁶⁷⁰ Não são mais de aceitar opiniões como a de Recalde (1937b:63), que avaliza estudo de Plínio Ayrosa publicado em 1937 na *Revista dos Tribunais*, no sentido de que o termo é de origem espanhola. Teodoro Sampaio disse significar “mato extinto” (1987[1901]:132), mas Edelweiss em nota afirmou tratar-se de “*roça abandonada*, da qual o mato já tomou conta” (1987[1955]:125 e 159 e 160), o que reafirmou em trabalho sobre os tupinismos no romance *Iracema*, de José de Alencar (1979:20).

⁶⁷¹ Schwartz, tratando do Tribunal de Relação, escreve que, entre os cargos que exigiam um mínimo de habilidade, o de tabelião “era o mais importante” e “o cargo de escrivão exigia um nível mínimo de alfabetização”, mas “a habilidade dos tabeliães, contudo, parece diminuir em razão direta da sua distância do trono. (...) Geralmente, os letrados evitavam servir como tabeliães e estes cargos eram preenchidos por homens de educação rudimentar” (1979:57).

⁶⁷² A escrita em latim de documentos diplomáticos portava consigo um sinete ou mesmo aura imperial que se gostava de cultivar. Até em rincões onde o refinamento pouco parecia em confronto com o ânimo valente de guerreiros, o latim diplomático se fazia presente, a exemplo da “carta do capitão de Ormuz escrita em latim” que António Tenreiro (1980:133) leva a um cônsul veneziano da cidade de Alepo, hoje situada na Síria. Não era certamente por necessidade de comunicação, até porque Tenreiro também falava italiano, pois foi nessa língua que se comunicou alguns poucos anos antes quando se viu só em Caraemite, quando o Paxá quis ouvi-lo por “um língua turco que sabia bem falar italiano” (p. 72). Esse fetiche teve vida longa na Holanda, como se vê dos passaportes neerlandeses em latim fornecidos, ainda na metade do século XVIII, “aos intermediários índios que buscavam em áreas distantes os gêneros e escravos necessários ao escambo”, relata Nádia Farage examinando documentação da Companhia das Índias Ocidentais em suas relações comerciais com os nativos da região do Rio Branco na Amazônia do (1991:90). Farage remete à p. 89 do *BG & Ven. Case: British Guiana & Venezuela Case*, Blue Books 1-3-5, Londres, 1896. Consultamos o *Boundary between british Guiana and Venezuela Case, n. 1*. Aí se encontra alusão ao sistema de passaporte, mas sem qualquer menção a ter dizeres em latim: “Permission to pass the Post was only given to those had passports, for which a fee at fixed rate was charged, and which often contained conditions as to the conduct of the holder in the district beyond the past” (1899: 87-88). A referência ao sistema, na verdade, já fora antes registrada por Joaquim Nabuco, na *Memória* em que faz portentosa defesa do direito do Brasil na questão dos limites da Guiana Britânica, ao mencionar a missão secreta de um cirurgião alemão em 1739 “a serviço da Companhia [das Índias Ocidentais], Nicolas Hortsman. Ainda neste caso trata-se da descoberta do Lago Dourado. Levava passaportes em holandês e em latim” (1941:247).

de 1550: “Nenhum [tabelião] tinha regimento, levavam o que queriam às partes, como não tinham por onde se regerem, alguns serviram sem juramento, e porque isto é uma pública ladroíce” (*HCPB*, III, 268).

Dessa importância angular do escrivão para a vida gráfica e essencial das deliberações colegiadas decorria que se, por qualquer razão, se ausentava, não havia sessão, como na falta de Pero Dias à sessão de um dos sábados de abril de 1572: “não se fez câmara por sua culpa” (*ACSP*, I, 51). Tratava-se de pessoa aparentemente habilitada, pois o Capitão-Mor Jerônimo Leitão, em 1587, “confiando na discrição e ciência” de Dias, o nomeia escrivão, também “por na dita Vila não haver mais que Diogo de Onhate, que serve de tabelião do público e judicial” (*ACSP*, I, 319)⁶⁷³. Mais tarde, já em 14 de outubro de 1589, desiste porque não se “atrevia a servir mais o dito ofício” (*ACSP*, I, 373). Apesar de honroso, era ofício custoso e absorvente, que não se gostava de exercer, daí ter nascido adágio correspondente: “ofício do concelho, honra sem proveito”, focalizado por Adrião (1931:192)⁶⁷⁴, à luz inclusive das Ordenações Filipinas. Quando o problema de saúde se instala, não há sessão alguma: “não se fizeram câmaras este tempo e meses passados por razão de eu escrivão estar doente e não haver outro escrivão que nesta vila servisse tais cargos” (*ACSP*, I, 178-9). Morto esse escrivão, o Capitão-mor Jerônimo Leitão se apressa em baixar provisão dizendo que “por hora, na Vila de São Paulo, não haver tabelião do público e judicial nem da Câmara (...) nisso se perde a justiça das partes” (*ACSP*, I, 194)

À Capacidade escriturária e a algum conhecimento das ordenações somava-se ainda o dever de possuir “boa letra legível”, como consta do Regimento dos Sargentos-Mores da Vila de Guimarães, em Portugal, datado de 1598, *apud* Carneiro de Mendonça (1972, I, 292). Mas era “letra tirada”⁶⁷⁵, em oposição àquela encontrada naquele “alvará de letra redonda” que veio da Vila de Santos (*ACSP*, I, 162).

⁶⁷³ Distinguia-se o “tabelião de notas e do público e judicial e da Câmara” (*ACSP*, I, 45). E nem sempre havia essa cumulação, como ensina Hespanha, “as Ordenações [filipinas] distinguem os tabeliões das notas, encarregados de redigir os instrumentos jurídicos que carecessem de fé pública (Ord. Fil., I, 78) e os tabeliões judiciais, encarregados da redação dos actos judiciais praticados perante os juízes locais (Ord. fil., I, 79)” (2005:260). V. Oliveira Marques sobre a importância do cargo (1974:4 e 149).

⁶⁷⁴ Paço, no exame sumário de alguns adágios, diz a respeito deles: “escrivães: - nunca esta classe social logrou as boas graças do povo. Este lá sabe o mal de que tem sido vítima através dos séculos” (1930:248).

⁶⁷⁵ A letra tirada era aquela “feita à pressa, e má, ou letra de mão oposta à redonda”, na definição de Morais (1789:806). A letra redonda, “*id est*, impressa, porque ordinariamente a letra impressa é mais redonda” (BLUTEAU, 1720:176), embora fosse pedagogicamente mais indicada no Portugal quinhentista para o aprendizado através sobretudo das cartinhas ou cartilhas, perdia em usualidade para os manuscritos, especialmente autos judiciais, como método empregado pelos mestres. Como exemplo da dificuldade gerada pela letra manuscrita, Sílvia de Sousa em *A comédia eufrosina* blatera: “Acabem’ a em me ler a carta, qu’eu soo maa ledor de letra tirada” (1908[1561]:103). João de Barros ainda diz que a “letra tirada”, com seu “til” e outras “vergas e pontos [de abreviação]”, constitui principalmente “atalhos dos escrivães, por não gastarem tempo e

Este ponto da habilidade na escrita explica o segundo dos aspectos mencionados: a ausência de letramento gráfico era um problema de difícil solução para os paulistas, do que decorria a valorização desse profissional. Mesmo a condição de degredado perdia expressão naquelas paragens, pelo que se vê da nomeação de Frutuoso da Costa (*ACSP*, I, 58), que veio em degredo para o Brasil (p. 134)⁶⁷⁶. Não tinha eficácia social a interdição imposta por Pero Borges após aquela inspeção em 1549, quando disse que “não consinto agora que nenhum degradado sirva nenhum ofício” (*HCPB*, III, 268), permanecendo válida a permissão outorgada por D. João III no Regimento passado passado a Tomé de Sousa, em 1548: “Se alguns degradados que forem para as ditas partes do Brasil me servirem (...) devem ser habilitados para poder servir quaisquer ofícios, assim da justiça como de minha fazenda” (*HCPB*, III, 349)⁶⁷⁷.

No ambiente camarário de São Paulo abrigavam-se assim colonos iletrados, escrivães e tabeliães de letramento rudimentar, mamelucos como os filhos e netos de João Ramalho (*ACSP*, I, 476), além de nativos como um “índio cristão meirinho” (*ACSP*, I, 223), um “índio cristão [do aldeamento] de São Miguel” (*ACSP*, I, 476), ou aquele “André, da aldeia do Forte” (*ACSP*, II, 240), todos aptos a se comunicarem em português.

8.2 BILINGUISMO MAMELUCO

Havia um subproduto perigoso no comércio social ditado pela proximidade dos aldeamentos com povoações de colonos, e que todas essas disposições legais tentavam evitar: “Os gentios desejam muito a comunicação dos cristãos pela mercancia que fazer do ferro e

papel que [por] outra alguma necessidade. E, porque não guardam lei nem regras, não trataremos delas” (1971[1540]:386). Oliveira Marques, sobre o assunto, escreveu que “este hábito, contra o qual irão reclamar os gramáticos do século XVI, provinha principalmente da escassez de pergaminho no mercado, o que levava a querer-se escrever muito em pouco espaço” (1974:175). A Câmara de São Paulo tinha preocupação de “não gastar papel por o não haver na terra”, declara-se na sessão de 5 de maio de 1576 (*ACSP*, I, 96). Em 1564, tinha sido preciso fazer um leilão de um pedaço de caixa velha, tendo parte do valor arrecado sido destinado a comprar “papel para esta Câmara” (*ACSP*, I, 41).

⁶⁷⁶ Bom lembrar que nessa condição também veio Antônio de Proença, ou seja, “degredado para todo sempre para estas partes do Brasil”, mas ainda assim se tornou figura proeminente da Câmara, “homem dos mais principais”, transcreve Taunay (2003[1920]:73). Segundo Américo de Moura, seu degredo decorreu “por ter tirado uma religiosa do convento” (1952:438), o que é ratificado por Carvalho Franco (1989[1940]:325).

⁶⁷⁷ No Regimento de Francisco Giraldes, de 1588, se encontra disposição de que os ofícios, à falta de servidores zelosos, fossem providos por degredados que pareçam não somente ser “perdoados, mas que devem ser habilitados para poderem servir os ofícios que neles couberem, assim da Justiça como de minha Fazenda”, como consta de sua reprodução em Carneiro de Mendonça (1972, I, 275), preceito repetido quase que literalmente no Regimento de Gaspar de Sousa, aí também contido (p. 432). Tb.: *DHA*, I, 374.

daqui nascem tantas coisas ilícitas e exorbitantes que nunca poderei escrever”, diz Nóbrega em 1550 (2000:77). Mas nesse convívio se davam as trocas e contatos linguísticos, quando também se contaminavam os índios pelos costumes dos brancos, como anota Anchieta “Os piores nesta parte são os [índios] que com eles [portugueses] têm mais trato e isto se lhes pega de sua conversação e exemplo” (1988:332).

Foi o lucro comercial que estimulou o bilinguismo mameluco, a começar dos filhos de João Ramalho em Santo André da Borda do Campo. Ramalho “foi o único europeu estabelecido em Piratininga, quando aqui residia Martim Afonso”, garante Frei Gaspar da Madre de Deus (1975 [1797]: 120)⁶⁷⁸. De qualquer forma, o capitão português aí deixou colonos, que “vieram-se a viver ao mar por razão dos navios, de que agora todos se arrependem, e todavia a alguns deixaram lá ir viver”, escreve Nóbrega (2000:214). Desses ou de outros tomou conhecimento Leonardo Nunes quando noticia, na carta escrita em novembro de 1550, estando em São Vicente, terem lhe dito “que no campo, 14 ou 15 léguas daqui, entre os índios estava alguma gente cristã derramada e passava-se o ano sem ouvirem missa e sem se confessarem e andavam em uma vida de selvagens” (CA, 87). Uma vez nesse lugar, dá o quadro de submersão no estado de indianizados: “trabalhei muito com os cristãos que achei derramados naquele lugar entre os índios que se tornassem às vilas entre os cristãos, no qual os achei mui duros”. Depois de convencê-los a fazer uma ermida⁶⁷⁹, desloca-se mais 4 ou 5 léguas em direção da aldeia de índios⁶⁸⁰, onde também encontrou brancos indianizados: “acabei com eles que se tornassem aos cristãos” (p. 88).

A iniciativa de Leonardo Nunes de reunir os portugueses do Campo não surtiu muito efeito, reconhece Serafim Leite ao dizer que “apesar dos esforços de Leonardo Nunes, os do Campo continuavam a dispersar-se” (1953b: 30). Depois de subir ao platô, Tomé de Sousa assim relatou sua gestão a D. João III em carta de 1º de junho de 1553: “Ordenei outra Vila no começo do Campo, desta Vila de São Vicente, de moradores que estavam espalhados por ele e os fiz cercar e ajuntar para se poderem aproveitar todas as povoações deste Campo (...) e fiz capitão dela João Ramalho” (HCPB, III, 365)⁶⁸¹.

João Ramalho e seus filhos mamelucos operavam um esquema comercial de venda de índios escravizados pelo porto de Tumiaru, com seu colega de naufrágio, Antônio

⁶⁷⁸ Valle Cabral (1954:268) e Capistrano de Abreu, em *Prolegômenos* a Frei Vicente (1982[1918]:93), afirmam que quando o capitão português subiu o planalto, aí já encontrou vários portugueses.

⁶⁷⁹ No que seria mais tarde Santo André da Borda do Campo, segundo Serafim Leite (MB, I, 208, nota, e 1953b:30)

⁶⁸⁰ Que seria a taba de Martim Afonso Tibiriçá, avalia também Serafim Leite (HCJB, I, 100)

⁶⁸¹ Deve ser à mesma iniciativa que Nóbrega se reporta quando em carta de outubro do mesmo ano da de Tomé de Sousa, ao se referir a “uma povoação de João Ramalho, que se chama Piratinim”, diz que “ajuntamos todos os que o Nosso Senhor quer trazer à sua Igreja” (MB, II, 16).

Rodrigues⁶⁸², e no Rio de Janeiro, a exemplo do negócio articulado por Vitório Ramalho (ACSP, I, 52 e 54). Por isso não deve ter descurado de com os filhos praticar domesticamente o português. A um deles alude Nóbrega – que declaradamente não sabia o tupi – em agosto de 1553, depois de, em São Vicente, ter lamentado a falta de pregadores nessa língua (2000:172), servindo-se então do ramalhense para suas andanças pelo Campo de Piratininga: “O mais velho deles levo agora comigo ao sertão por mais autorizar o nosso ministério” (2000:183)⁶⁸³.

O bilinguismo entre os mestiços que estavam esparramados pelo Campo era restrito a poucos deles, como se vê da na sessão de 10 de fevereiro de 1556, em que foi apresentado o Regimento de Duarte da Costa, Governador-Geral do Brasil. Dentre outras deliberações, dava licença aos moradores da Capitania para “resgatar pelo Campo [a]dentro”, mas com a seguinte advertência: que vão “homens de recato e pessoas que saibam a língua, que tratem bem os gentios e não danem o trato aos cristãos (=colonos)” (ACSA, 36). Dispusera ainda que “as línguas que forem resgatar sejam homens, e não moços, porque sou informado que muitas vezes vão por línguas moços daí da terra, o que é muito prejuízo dos moradores da dita Capitania” (*ib.*).

Afora os descendentes de João Ramalho, é aos mamelucos, oriundos das comunhões familiares ou meramente sexuais entre colonos e índias no planalto, que Anchieta, em *Fragmentos*, vai ser referir mais tarde como alvo da catequese missionária: “Como os padres sacerdotes não sabiam a língua da terra, serviam os Irmãos de intérpretes para as doutrinas e pregações e confissões, ainda dos mestiços, mulheres e filhos de portugueses” (1988:484). Quando Santo André se extingue para ser absorvida por São Paulo de Piratininga, os jesuítas que aqui já estavam se puseram a doutrinar as mulheres índias e mestiças dos portugueses na língua tupi: “Sus mugeres y esclavos (...) son enseñados en su lengua”, diz também Anchieta em carta de 30 de julho de 1561 (*MB*, III, 376). E nisso estava incluída a própria mulher de João Ramalho, aquela referida como “manceba de un portugués quase

⁶⁸² Que, incluído no esquema burocrático, recebia em 1534 vara de almotacel, além de exercer cargos de vereador e juiz, conforme livro da Câmara de São Vicente visto por Frei Gaspar (1975[1797]:120). Esse Antônio Rodrigues positivamente não se confunde com o ex-soldado homônimo que irá ingressar na Companhia em 1553, como pareceu a Luiz Soares de Lima (1993:272).

⁶⁸³ Mas logo neles a “iniquidade e malícia (...) estorvaram ao Padre [Nóbrega] a continuação desta obra, privando os cristãos do alimento espiritual”, acusa Anchieta (*MB*, II, 195-6), que espera que o rei de Portugal mande aí “uma força armada e numerosos exércitos, que dêem cabo de todos os malvados que resistem à pregação do Evangelho e os sujeitem ao jugo da servidão” (p.196). É como “jugo da servidão” que se deve realmente traduzir *jugum servitutis* em vez de “jugo da escravidão” preferida em *Monumenta Brasiliae* por Serafim Leite, a quem apropriadamente Viotti corrige (1984:106), até porque, adverte este historiador, na primeira utilização dessa locução substantiva, o autor da missiva se refere aos mamelucos ramalhenses. Por outro lado, ele escrevia aí por comissão de Nóbrega, para quem a “sujeição” dos gentios significa “se salvarem e conhecerem a Cristo e viverem em justiça e razão”, diz este claramente na carta escrita da Bahia a 5 de julho de 1559 (2000:328). Monteiro (2005[1994]:41 e 232-233), sem aprofundar a discussão, apenas reproduziu o texto de *MB* e comentou em nota que tanto Leite quanto Viotti negaram a escravidão.

quarenta anos”, que antes mesmo de se passar a Piratininga, foi ajudada e confessada pela mediação do intérprete Gaspar Lourenço (*MB*, III, 252-253).

Ao escrever sobre o aprendizado empírico da língua nativa pelo Irmão Gregório Serrão na aldeia de Jeribatiba, a duas léguas de Piratininga, a caminho do mar, Anchieta, em *Fragmentos...*, alude às vilas de portugueses por ele visitadas, informando que a estes Serrão pregava em português, “sendo intérprete nas confissões dos escravos e as mestiças suas senhoras” (1988:496), a exemplo daquela cujo marido foi morto pelos índios⁶⁸⁴, mas que ia aos padres “confessándose por intérprete”, como escreve em 16 de abril de 1563 (*MB*, III, 548). Se quisessem portanto que sua catequese tivesse penetração, tinham que entrar na dança – e no canto: “bailamos y cantamos a su modo y los cantares en su lengua, y la muger del Principal se levantó a bailar con nosotros” (*MB*, I, 389).

Imperava na configuração social brasileira um androcentrismo lusofônico, mesmo fora de lugares remotos como o platô piratiningano: “A mulher e a filha de Diogo Alvarez Charamelu (...) não sabem nossa fala”, escreve Nóbrega da Bahia em fins de julho de 1552 (2000:130)⁶⁸⁵, reportando-se ao outro célebre naufrago, Caramuru⁶⁸⁶. É a intransigência lusofônica do Bispo Sardinha que dá notícia, em carta de 06 de outubro de 1553, desse estado de monolingüismo tupi entre índias e mestiças casadas com colonos portugueses “Estrañé

⁶⁸⁴ Deve ter sido Francisco de Serzedo ou João Fernandes cujas mortes a Câmara, retrospectivamente, na sessão de 12 de maio de 1564, deplora (*ACSP*, I, 42).

⁶⁸⁵ Nóbrega, que não diz qual a filha, pelo texto provavelmente estava se referindo a uma das do casal, pois Caramuru, segundo Jaboatão, no *Catálogo Genealógico* (1985[1768], I: 258), teve filhos e filhas com outras índias. Das do casal, uma, Isabel Álvares, se casou com Francisco Rodrigues, português que teria vindo com Tomé de Sousa, origem dada por Pedro Calmon em nota (p. 263). Outra, Catarina Álvares, casou-se com um certo Gaspar Dias (p. 258), não havendo informação em relação a duas outras com igual prenome Maria, nem de Isabel e Ana. Das filhas de fora do casal, Helena Álvares casou-se com João Luiz (p. 259), dito João Luiz Marinheiro, segundo Calmon em nota (p. 263). Beatriz Álvares com Antônio Vaz, Madalena Álvares com Afonso Rodrigues (p. 259), que veio com Tomé de Sousa, diz ainda o historiador baiano (p.265), implicitamente se autocorrigindo pois dissera em outra obra que Rodrigues veio à Bahia fugido numa lancha com Paulo Dias Adorno (1929:42). Desse casamento há uma lápide na Bahia com a inscrição de se tratar do “primeiro homem que casou nesta terra”, anota Calmon (1985, I:265). Cf. Van der Vat (1952:48). Varnhagen, *apud* Eugênio de Castro (1927:157), aventou a hipótese de que Afonso Rodrigues fosse um daqueles que deixou Martim Afonso de Sousa em 1531, “para fazerem experiência do que a terra dava”. Em 1535, Juan de Mori registrou ter Caramuru “duas filhas casadas com dois espanhóis que aí estavam”, *apud* Castro (*op.cit.*, p. 157), o que efetivamente faz recuar o matrimônio de pelo menos duas filhas de Diogo Álvares. Outra se casou com o genovês Paulo Dias Adorno (*op.cit.*, p.45. Tb.: Pedro Calmon (1929:43) e Américo de Moura (1952:294)). Calmon, já em nota àquele citado *Catálogo*, de Jaboatão, remetendo a Simão de Vasconcelos, diz que Paulo Adorno matara um homem em São Vicente, tendo lhe sido remida a culpa pela valentia com que se distinguira na expulsão dos franceses do Rio de Janeiro, ao lado de Estácio de Sá (1985, I:264). Serafim Leite prudentemente atinou que, tendo Catarina Álvares, esposa de Caramuru, sobrevivido uns 30 anos ao marido, “nada impede que com o aumento da cidade e o prestígio de sua própria família não aprendesse depois dalguma forma, embora rudimentar, a língua da nova civilização que ia prevalecendo” (1955:55).

⁶⁸⁶ Pero Lopes de Sousa, no *Diário da Navegação*, diz que em março de 1531 “havia vinte e dois anos que estava nesta terra” Camaruru (1927:153). Eugênio de Castro lembra, em nota ao mesmo *Diário*, que o piloto Francisco d’Ávila, da nau S. Gabriel, de Rodrigo de Acuña, escreveu em 1528 que havia Caramuru “para 15 anos” que aí se perdera numa nau (p.150).

mucho, y estrañan todos, a los padres confessarem las mistiças⁶⁸⁷ mugeres casadas com portugueses per intérprete, niño de doze o 13 años nacido y creado en la tierra”⁶⁸⁸ (*MB*, II, 12). Pouco mais de um ano após, Luís da Grã, em carta escrita da Bahia em 27 de dezembro de 1554, depois de mencionar que se servia ainda de mamelucos como intérpretes, informa quanto às mulheres: “Muchas confessions hago también por entérprete assí de personas indias como mamalucas” (*MB*, II, 137)⁶⁸⁹.

A conclusão de Aryon Rodrigues de que “parte das mães indígenas pode ter aprendido a língua europeia como segunda língua” (1996:10) ficou restrita a alguns poucos lugares, como Pernambuco, onde Duarte Coelho se preocupou, na sua Nova Lusitânia⁶⁹⁰,

⁶⁸⁷ Curiosamente, na transcrição dessa mesma carta em *HCJB*, II, 313, Serafim Leite opta por grafar “místicas” em vez de “mestiças”, o que parece indicar que aquela é a forma constante do manuscrito original, até mesmo pela formação latínica de Sardinha. Se o for, haveria explicação morfo-etimológica para tanto, que se encontra em Antenor Nascentes (1932:524) e José Pedro Machado (2003[1952]), correndo à conta de omissão em A.G. Cunha (1989): “místico” aí tem três diferentes étimos e significações: além de “relativo a mistérios”, do grego “*mystikós*”, significado mais comum, também tem acepção de “mixto” (=misto, na grafia atual) em Nascentes (p.524) e “misturado”, “do lat. **mixtīcu-*, de *mixtu-*”, em José Pedro Machado (p. 144). Este etimologista faz constar o vocábulo apenas como adjetivo tal como pode ser lido no seguinte trecho de Gabriel Soares de Sousa: “Está tão mística a capitania de S. Vicente com a de Santo Amaro, que, se não foram de dois irmãos, amassaram-se muito mal os moradores delas, os quais iremos dividindo como pudermos” (2000[1587]:76). Trecho constante do Regimento passado a Salvador Correia de Sá e Benevides: “Tendo duas, ou mais pessoas, alguma mina misticamente, ou por partir, será justo fazê-lo em nome de todos” (*PLMH*, II, 191). É com esse sentido que deve ser lido famoso passo do Padre Vieira: “É certo que as famílias dos portugueses e índios em São Paulo estão tão ligadas hoje umas com as outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente” (*HCJB*, VI, 535). Outro terceiro significado encontrável em documentos antigos, também não dicionarizado por A.G. Cunha, deriva do “caló” “*mistó*”, “bom”, como aponta Nascente e sugere J.P. Machado. Ambos se reportam a Gonçalves Viana, que escreve: “No sentido de «muito bom» é talvez o caló *mistó*, «bom», com influência da palavra *místico*, na significação de «religioso, devoto»” (1906:148). Tb., com os três significados, Cândido de Figueiredo (1925, II:186). Alternava-esse uso com o que empregou Pero Vaz de Caminha na Carta, contida em Fontoura: “.. tanto que desembarcamos alguñs dos nosos pasarom logo o rio e foram antrelles. Pero era a cousa de maneira que todos amdaum mesturados” (1998[1940]:77). No mesmo sentido: “Vasco Fernandes Coutinho chegou aqui velho (...) de mistura com homens baixos”, escreveu o 2º Governador-Geral Duarte da Costa a D. João III em 20 de maio de 1555 (*HCPB*, III, 375). Também das *ACSP*, I, 395: “Quem tiver gado e o quiser ferrar andando com outro alheio de mistura...”. Tinha ainda sentido similar ao de “andar com o gentio”: “andar misturado com os gentios” (*HCPB*, III, 350).

⁶⁸⁸ O trecho de Sardinha ainda deixa clara existência de mulheres na Bahia que não eram mestiças e, portanto, lusófonas. Antônio Pires, em carta de 1560, informa aos Padres e Irmãos de Portugal que Grã, retornando de São Vicente e já como Provincial, depois de ordenar na Bahia que os escravos viessem à Igreja aprender a doutrina, pôs-se a ensinar “as coisas da fé na língua às escravas e no português a muitas mulheres” (*MB*, III, 310). A propósito, esse trecho em *Cartas Avulsas* vem assim reproduzido: “Deu ordem que viesse a escravaria aprender a doutrina na nossa igreja, coisa que havia muito tempo que se não fazia e ele mesmo a *ensina e as coisas da fé na língua aos escravos e no português a muitas mulheres que folgam de saber coisa que nunca lhes foi ensinada*” (*CA*, 301, sem destaque no original). A confiar neste passo, ficaria extremamente confusa a evolução da língua portuguesa entre os índios nos primeiros anos da missão jesuítica, já que induz também a pensar que os escravos machos eram catequizados em sua língua e suas mulheres em português, o que não tem objetividade histórica, uma vez que, apesar da maior devocionalidade feminina, sua aptidão linguística quanto ao português no geral não era melhor que a dos homens escravos. Preferiu-se portanto a reprodução de *Monumenta...*, tendo em vista que seu organizador confrontou as duas versões, o apógrafo em português e a tradução espanhola.

⁶⁸⁹ Sem qualquer base histórica, Maria Cândida Drumond Mendes Barros diz da utilização generalizada de mulheres como intérpretes (1995:4). Samara Cordeiro repetiu essa avaliação de Barros (2009).

⁶⁹⁰ Deve ser focalizada precipuamente em Pernambuco, onde residia, a informação de Ambrósio Fernandes Brandão de que “o Brasil era academia onde se aprendia o bom falar” (1997[1618]:215). Brandão dá ainda a razão: “os filhos do tais [primeiros povoadores], já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra,

além da formação de línguas⁶⁹¹, com a progressiva lusofonização dos índios e índias que sobraram de suas matanças⁶⁹², além da influência de sua esposa, D. Brites Albuquerque, também chamada Beatriz, cuja vida “é falar de Deus e ler por livros espirituais”, narra tanto Ruy Pereira (CA, 313) quanto Anchieta em *Breve narração...* (1988:411). Os jesuítas já acharam esse quadro quando para lá se deslocaram, recrutando-as para missão, como aquela casada de que Antônio Pires se serviu, como intérprete, que “faz o que muitos homens línguas se não atreveram a fazer pela mortificação que nisso sentiam. (...) Com esta mulher confesso algumas Índias cristãs, e creio que é melhor confessora que eu, por ser mui virtuosa”

despiram a pele velha (...) tanto que os filhos de Lisboa e os das mais partes do Reino vêm a aprender a ele [Brasil] os bons termos” (p. 107). Cardim, escrevendo pela mesma época, disse que “em Pernambuco se acha mais vaidade que em Lisboa” e acentua a procedência desses dominantes reinóis: “Os vianeses são senhores de Pernambuco” (1980[1625]:164). Ele próprio era vianense (*HCJB*, VIII, 249). O Padre Simão Travassos escreveu: “... por a maior parte dos moradores de Pernambuco serem vianeses” (*RIHGB*, XXXVI, 1ª parte, p. 23). V. Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:115). Quirino, baseando-se em dados das visitas do Santo Ofício, identificou também muitos portuenses (1966:25-26 e 80). A ideia de Nova Lusitânia abrigada por esses orgulhosos colonos é que inspirou essa preservação do modelo linguístico lusófono em Pernambuco especialmente. Lucchesi é bem claro ao focalizar que “a elite colonial era naturalmente bastante zelosa dos valores europeus, buscando assimilar e preservar ao máximo (o que é previsível nessas situações) os modelos de cultura e de língua vindos dalém-mar” (2002:77).

⁶⁹¹ Já ao tempo da fundação de feitoria por Cristóvão Jacques (*DHA*, I, 8), havia línguas disponíveis. Como já mencionado, Duarte Coelho em carta a D. João III, de 14 de abril de 1549, diz que fornecera sempre línguas aos exploradores portugueses (*HCPB*, III, 319). Um desses línguas era certamente Vasco Fernandes de Lucena. No cerco destes e dos seus aliados a Olinda, Lucena endereçou discurso aos índios “e lhes começou a pregar na sua língua brasílica que fossem amigos dos portugueses”, escreve Frei Vicente (1982[1627]:118), e logo na sequência valeu-se de um sortilégio fazendo um risco no chão, de que resultaram as mortes de índios que o cruzaram. Sua qualificação como língua é que lhe fez valer o estratégico cargo de “almoxarife (oficial de Alfândega) de Olinda”, na informação de Schwartz (2005[1988]:36), a partir de carta publicada por Gonsalves de Mello e Xavier de Albuquerque (1967: 55), sem que o historiador norte-americano tenha se dado conta do valor de Lucena pelo domínio do tupi. De outra carta régia, de D. João III, publicada naquela mesma obra se lê o prestígio em que era tido por ser língua: “A quantos esta minha carta virem, faço saber que confiando eu de Vasco Fernandes, cavaleiro da minha casa, língua do Brasil, que nisto me servirá bem e fielmente com todo recado e diligência...” (p. 109). Duarte Coelho não teve a habilidade para lidar de forma suasória com os nativos tal como Francisco de Braga, de quem se carcomia de inveja acusando-o de explorar indevidamente pau brasil. Braga tinha sido deixado por Pero Lopes de Sousa como seu lugar-tenente na Capitania de Itamaracá, em razão inclusive de sua destreza linguística, como se vê da narrativa de Frei Vicente de Salvador no ponto em que diz que Sousa, para retornar tranquilo a Portugal, em 1532, e “dar conta a el-rei do que tinha feito”, deixou em seu lugar na Capitania, “Francisco de Braga, grande língua do Brasil” (1982[1627]:124). Essa atribuição a um bom língua não era incomum nas possessões ultramarinas. Afonso de Albuquerque, “avendo respeito aos serviços que Francisco d’Albuquerque llymgoa casado nesta cidade de Guoa nestas partes da Índia tem feitos”, nomeou o judeu castelhano como “*châh-bandar*” de Goa, isto é, “*officier charge de veiller sur les marchands et de faciliter les tractations commerciales*”, escreve Aubin, que reproduziu o trecho do governador da Índia (1974:181). Segundo ainda Frei Vicente, “o capitão Francisco de Braga sabia falar a língua do gentio e era tão conhecido entre eles, não fazia senão o que ele queria e lhes mandava” (p. 125). Isso certamente provocou a ira de Duarte Coelho, que terminou por lhe “dar uma cutilada no rosto”, e Braga “se embarcou para as Índias de Castela” (*ib.*), naturalmente seguro de que seus préstimos lá seriam muito valorizados. “A cutilada pelo rosto se alguém dá, ou manda dar”, pelo efeito desmoralizante, era prevista como crime, como se lê do *Repertório das Ordenações*, de 1560, compilado por Duarte Nunes de Lião (1987[1569]: 32v). Coelho em carta a D. João III, de 15 de abril de 1549, não nega a habilidade de Braga, mas lhe antepõe reserva moral: “... está pegada comigo a terra de Pedro Lopes de Sousa, que Deus haja, onde não está o próprio pastor, mas um mercenário por língua”, como se lê da melhor leitura paleográfica que Gonsalves de Mello e Xavier de Albuquerque (1967:63) fizeram do documento primeiro publicado em *HCPB*, III, 319.

⁶⁹² Cardim, em 1584, na visita em companhia de Cristóvão Gouveia fala de “muita escravaria de Guiné” e que “índios da terra já são poucos” (1980[1625]:164). Schwartz, *apud* Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:60), calculou que por essa ocasião dois terços dos escravos eram índios.

(CA,150). Tratava-se de Maria Rosa, como registra a *Hist. de la Fund. de Pernambuco* (1927:10-11), que dela diz que “era grande lengua y servia al padre de interprete en las platicas y confesiones” (p. 10), aptidão lusófona que não fora resultado de formatação escolarizada, pois não sabia assinar o nome, como se vê do documento contido em Jaboatão (1980[1761]:138)⁶⁹³. Havia várias delas nessa Capitania, inclusive “muitas das escravas, e são já tão ladinas que tomavam em caso de honra ensinarem-nas na língua, nem queria senão que lhes falassem em português” (CA, 314).

Em São Paulo⁶⁹⁴, nem os maridos das índias e mamelucas se preocupavam em ensinar português nem os jesuítas podiam fazê-lo, ainda que cientes da forte influência das índias, sobretudo as velhas, “siendo éstas por quien ellos se rigen”, diz uma carta jesuítica (MB, I, 387), repetindo o que já informara linhas antes: “las viejas, por cuyo consejo se rigen así viejos como moços” (p. 385)⁶⁹⁵. Essa influência, que se apoiava em maior devocionalidade (MB, II, 106, 294, 341, 352), a ponto de dizer um inaciano “teniéndola de mi parte tengo toda la Aldea” (MB, III, 47), não demorou muito a que, na versão brasileira da mulher de Tirom e Sidom (Mt., 15:21-28), fossem, em 1561, reclamar dessa linha de atuação: “Como? Não queres tu que aprendamos? Só os homens queres que saibam?” (CA, 326). Em resposta, receberam a informação de que “aquele tempo não era para elas, senão para os moços” (*ib.*). Dois anos antes, Anchieta já havia registrado a preocupação de alguns índios que instaram o padre a escrever à Rainha “pedindo que lhes enviasse mulheres virtuosas para doutrinare suas filhas, pois os padres lhes ensinavam os filhos” (1988:256)⁶⁹⁶. Ficou só nisso. A

⁶⁹³ É referida como dona de grande ascendência sobre as demais índias, acordadas para ouvir a pregação jesuítica (CA, 109). Mais tarde, viúva, irá se tornar franciscana (*Hist. de la Fund. de Pernambuco*, 1927[1576]:10-11; Jaboatão, 1859[1761]:39-40 e 1980[1761]:135 e 379-385; Röwer, 1942:22 e 25-6; HCJB, I, 167; Van der Vat, 1952: 111-120 e 122; MB, I, 263, nota 44; Willeke, 1978a:26 e 31). A ela se referiu Nóbrega como meirinha “diligente em chamar à doutrina” (2000:93).

⁶⁹⁴ E na Bahia também, como se viu nas confissões por intérprete de índias e mestiças, embora carta do jesuíta Antônio Pires, de 1560, possa induzir o contrário tal como publicada em *Cartas Avulsas*, pois nela informa aos Padres e Irmãos de Portugal que Luís da Grã, na Bahia, retornando de São Vicente e já como Provincial, “deu ordem que viesse a escravaria aprender a doutrina na nossa igreja, coisa que havia muito tempo que se não fazia e ele mesmo a *ensina e as coisas da fé na língua aos escravos e no português a muitas mulheres que folgam de saber coisa que nunca lhes foi ensinada*” (CA, 301, sem grifo no original). Houve equívoco. Relendo o apógrafo, já com algumas partes laceradas, Serafim Leite estabeleceu o texto grifado: “as coisas da fé na língua às escravas e no português a muitas mulheres” (MB, III, 310).

⁶⁹⁵ O que levou Serafim Leite em nota a perguntar: “vestígios de matriarcado?” Gândavo também escreveu no *Tratado da Terra do Brasil*, que foi escrito provavelmente antes de 1570: “Todos seguem muito o conselho das velhas, tudo o que elas lhes dizem fazem e têm-no por muito certo” (1995:29).

⁶⁹⁶ Nóbrega idealiza então uma “Casa de Meninas dos gentios, de que tivessem cargo mulheres virtuosas, com as quais depois casassem estes moços que doutrinásemos”, escreve de São Vicente a 12 de junho de 1561 (2000:393). Apesar de sua preocupação, a estruturação da ideia de educação feminina não pôde ir avante. Grã diz por quê: “no podemos tener congregación de mugeres, en que niñas aprendan y se quiten de los costumbres de las suias” (MB, II, 294), por não ter mulheres velhas e honestas para isso nem provimento do Rei para sustentá-las. Serafim Leite comenta esse passo: “Como a Companhia de Jesus não as tem [mulheres religiosas de Congregações ensinantes], e o caso das matronas professoras era por então inexecutável, o alvitre não teve

catequese se ocupava delas em confissões e em lhes ensinar “as orações na própria língua”, como relata a trimestral de maio a agosto de 1556 (*MB*, II, 307).

Em Piratininga, não apareceu, nos primeiros tempos da constituição da Vila, nenhuma mulher índia ou mameluca como as encontradas em Pernambuco. E eram muitas as que se misturavam em uniões – ou por mera descarga carnal – a portugueses, como disse o Ouvidor Pero Borges em carta de 7 de fevereiro de 1550: “há nesta terra muitos homens casados lá no Reino (...) amancebados com um par ao menos cada um de gentias” (*HCPB*, III, 268)⁶⁹⁷.

Em lugares como São Vicente foi até fértil a ação jesuítica de desarticular esses conúbios de colonos, “que eram casados lá no Reino se apartaram cá das mancebas, e outros solteiros, depois de deixar as Índias escravas, se casaram com filhas de homens brancos”, diz o padre Leonardo Nunes de S. Vicente em 1551 (*CA*, 91-2), mas, “privados em seus primeiros tempos de mulheres europeias, os trezentos moradores de S. Vicente foram forçados a seguir o exemplo de Ramalho e a procurar as uniões com a aborígene”, bem angulou Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, 231). Desses consórcios foi surgindo, em Piratininga, uma brancura fenotípica confundida com origem europeia, ao contrário de São Vicente, que abriga “a muitas das mulheres de Portugal que cá há” (*MB*, I, 222), informa Pero Correia em carta de 20 de junho de 1551, ao lado de mamelucas cujas uniões nem sempre terminavam bem⁶⁹⁸. O quadro de presença feminina nesta vila costeira mudara muito, pois uma escritura de sesmaria de 1538 fazia referência a João Gonçalves, meirinho, morador da recém-criada vila de S. Vicente, que “foi o primeiro homem, que à dita capitania [de São Vicente] veio com mulher casado, só com determinação de povoar”, como anotou Frei Gaspar da Madre de Deus

andamento prático” (*HCJB*, II, 341). Mauro, a esse respeito anota que “les Péres n’eurent ni le temps ni les moyens de réaliser une telle oeuvre” (1970:196), o que se mostra mais razoável que a opinião de Serafim Leite, segundo o qual as casas “não se chegaram a fundar talvez por Nóbrega ter deixado de ser Provincial” (1955:175), conclusão que Maria Barbosa repete sem remissão (2006:137). Hospedados na dificuldade de materialização dessa ideia estavam ainda o temor dos desafios à castidade e a maledicência que daí poderia resultar, como Nóbrega deixa entrever em carta de São Vicente, de 15 de junho de 1553, referindo-se às índias que serviam a casa “que estavam bem apartadas da conversação dos Irmãos, contudo por estarem na mesma rua davam escândalo aos de longe em lhes parecer que estavam muito familiares” (2000:173). Esse tratamento inaciano em relação às índias não suavizou com o passar dos anos, como se vê da Visita do padre Inácio de Azevedo de que emana a deliberação, em 1568” (*MB*, IV, 485), que acresce mais adiante que os jesuítas “não usem visitar as mulheres senão fosse em algum caso que o Superior julgar que convém” (p.489). O Geral Acquaviva deliberou que “em caso de necessidades os nossos podem confessar molheres que estão de parto, procurando de evitar indecencias. Claudio, tomo 2, fol. 739, anno 1588”, *apud* Wicki (1980:386). Mas progrediu para restrição ainda maior “Os confessores não confessem molheress da grade pera dentro. Claudio, tomo 1, fol. 113, n.o 236, anno 1601” (*op.cit.*, p. 387). V. Castelnau-L’Estoile (2006[2000], esp. p. 139 e 178).

⁶⁹⁷ V. Nizza da Silva (1999: 16).

⁶⁹⁸ Como aquela objeto da atenção de Duarte da Costa em carta a D. João III em 3 de abril de 1555, ao dizer que “um Jácome Pinheiro foi morador em São Vicente, foi condenado pelo Ouvidor-Geral em degredo para sempre por matar sua mulher, por desastre, que era uma moça mameluca” (*HCPB*, III, 372).

(1975[1797:63]), que adita não terem vindo casais na armada de Martim Afonso de Sousa (p. 64)⁶⁹⁹.

A essas e às demais que compunham o quadro demográfico de São Vicente e Santos é que provavelmente se referem os camaristas de São Paulo, em 1564, ao relatarem as ações dos Tamoios “da banda do Rio de Janeiro”, que atacavam “com grandes armadas de canoas”, junto com franceses, os núcleos litorâneos e São Vicente e Santos, e capturavam homens brancos, escravos e “mulheres brancas” (*ACSP*, I, 43). Se eram muitas em relação a Piratininga, sofriam a concorrência da predileção dos Tamoios, o que causava indignação em São Paulo, cuja sessão de 29 de abril de 1564 registra queixa contra os ataques desses índios “às fazendas e roças dos moradores” dizendo que eles “não vêm com fundamento dos escravos que podem levar, mas a buscar mulheres brancas” (*ACSP*, I, 43). Esses “saltos” dos Tamoios a mulheres dos colonos eram um tormento em toda a Capitania de São Vicente, como reporta Anchieta em carta escrita de São Vicente a 8 de janeiro de 1565: “Las grandes opressiones que dan a esta tierra unos nuestros enemigos llamados Tamuya, del Rio de Henero, llevando continuamente los esclavos, mugeres y hijos de los christianos” (*MB*, IV, 123)⁷⁰⁰. Mas em São Vicente havia muitas mulheres mestiças, que terminavam por ser vítimas dos mesmos “saltos”. Em carta datada de 16 de abril de 1563, Anchieta noticia um deles: “Estos indios [Tamoios] se levantaron, dieron en unas haziendas y tomaron y mataron (...) y abueltas tres mugeres casadas, de las mestizas” (*MB*, III, 563)⁷⁰¹.

⁶⁹⁹ Uma das mulheres reportadas por Pero Correia era a esposa de Luís de Góis, irmão de Pero de Góis, Catarina de Andrade e Aguilar – segundo Frei Gaspar (1975[1797]:68) –, referida por Nóbrega em carta daí escrita a 10 de março de 1553, lembra Serafim Leite (*MB*, I, 222, nota 7). É Góis que, escrevendo a D.João III, em 12 de maio de 1548, diz que “só nesta Capitania [de São Vicente] entre homens e mulheres e meninos, há mais de seiscentas almas e de escravaria mais de três mil” (*HCPB*, III, 259). Cédula Real espanhola, de 3 de maio de 1535, publicada por Gandia, refere-se a uma armada portuguesa “en Canaria casy al fin del año passado pasó (...) en que yvan dos carauelas y dos naos gruesas y en ellas seyscentos honbres y mucha parte dellos con sus mugeres y por Capitan un Pedro de Campo, vezino de Viana y algunos dizen que van a poblar al Brasil e otros que al Río de la Plata” (1935:162). Mas carta seguinte esclarece ter averiguado que essa expedição foi dar na costa de Pernambuco e daí alguns, apoiados por Duarte Coelho, se foram a explorar o “Río de Marañon” (p. 164). Tratava-se da expedição de João de Barros e Fernão Álvares, que permaneceram no reino, e ia sob o comando naval de Aires da Cunha.

⁷⁰⁰ Era uma prática continuada entre os índios tupinambás, pois de outra ação dá conta Leonardo do Vale, em carta escrita de São Vicente a 23 de junho de 1565, ao narrar o ataque a uma fazenda “onde sobre comumente residem homens brancos e escravos, se acharão então sós 4 ou 5 mulheres das mais virtuosas de toda a terra” (*MB*, IV, 203-4).

⁷⁰¹ Na *Informação dos casamentos dos índios*, se detém ainda o jesuíta sobre o assunto: “...e ainda que sejam cristãs, como eram muitas escravas dos portugueses, que tomavam os Tamoios em saltos, e as mesmas mestiças filhas de portugueses, as quais tinham por mulheres como as suas próprias de sua nação” (1988:458). No mesmo sentido é notícia trazida por Quirício Caxa, na primeira biografia de Anchieta, ao informar sobre os “contínuos saltos” que os Tamoios faziam à Capitania de S. Vicente, “levando-lhe seus escravos e algumas vezes as próprias mulheres, que estavam em suas fazendas, entre as quais houve algumas das doutrinadas pelos Nossos, que fizeram finezas, ainda que eram mestiças...” (1934:15). Talvez haja explicação para a inclinação dos tamoios em favor das mestiças fenotipicamente brancas: quererem se equiparar a seus aliados franceses, que, segundo documento de Mem de Sá publicado por Jaime Cortesão, “dizem mais que os franceses têm muitas mulheres que

De um modo geral, o casamento com mulheres brancas no Brasil regulou-se sempre por exceção, pela falta delas, quase nada supríveis pelas órfãs vindas do reino. Gabriel Soares de Sousa menciona apenas “algumas donzelas órfãs” enviadas pela Rainha D. Catarina (2000[1587]:92), o que parece mais consentâneo com conclusões de historiadores sobre a pouca quantidade dessas remessas⁷⁰². Inferência contrária de Gilberto Freyre levou Caio Prado Jr. a dizer que “não cita contudo as fontes em que foi buscar tal afirmação. É pois impossível apreciá-la” (1996:108)⁷⁰³. Esse limitado número não se mostrava com força de ditar um rumo lusofônico à vida familiar nos primeiros tempos. Em São Paulo essa expressão

lhe vêm de França e que correm tanto já por dentro da terra e pelo rio da Paraíba” (1955:218). Referia-se certamente Mem de Sá à leva suplementar trazida pelo projeto da França Antártica de Villegagnon: “a frota de reforço – que transportava 290 indivíduos, incluindo cinco jovens casadoiras dirigidas por uma matrona e seis crianças destinadas a aprender a língua tupi”, escreve Jorge Couto remetendo à obra de Jean de Léry (1996:46). Tb.: Raeders (1977:36).

⁷⁰² Ainda Sousa no mesmo trecho: “E logo no ano seguinte mandou S. Alteza em favor desta Cidade outra armada, e por capitão dela Antonio de Oliveira com outros moradores casados e alguns forçados, na qual a Rainha D. Catarina, que está em glória, algumas donzelas de nobre geração, das que mandou criar e recolher em Lisboa no mosteiro das órfãs”. Cristóvão Rodrigues de Oliveira, no *Summario...*, refere-se ao Mosteiro das Órfãs de Lisboa, onde “foram recolhidas muitas das quaes el-Rei tem muitas casadas, e outras mandou à Índia e ao Brasil onde estão casadas” (1938[1554]:69). É bastante conhecida a iniciativa de Nóbrega em fazer vir mulheres brancas ao Brasil como contraveno à lassidão que grassava. A 6 de janeiro de 1550, escreve de Porto Seguro ao provincial Simão Rodrigues, em Lisboa, referindo-se, ao que parece e conforme opinião generalizada de historiadores, a toda a possessão e não somente ao lugar de onde se encontrava no momento, para pedir que “venham muitas mulheres órfãs e de toda a qualidade até meretrizes” (2000:79-80). Tempos depois, em princípios de julho de 1552, escrevendo já de Salvador, torna a salientar a importância desse envio de mulheres brancas, certamente por terem sido insuficientes as três primeiras órfãs remetidas, ou seja, as “filhas de Baltasar Lobo de Sousa, morto na carreira da Índia (...): Catarina Lobo de Barros Almeida, Joana Barbosa Lobo de Almeida e Mícia Lobo”, conforme Rodolfo Garcia (1946:138). Joana Barbosa e Mícia Lobo casaram-se, respectivamente, com o castelhano Rodrigo de Argolo e com Francisco Bicudo, adita Garcia (*ib.*) V. tb. Pedro Calmon, na *Introdução e notas...*, de Jaboatão. (1985, II, 536). Tb. sobre elas e outras da mesma remessa, v. Garcia (*op.cit.*, p. 140-2). Sob Mem de Sá vieram “Catarina Loba, Ana de Paiva, Catarina Fróis, Damiana de Góis, Maria Reboredo e Apolônia de Góis”, também informa Garcia (p. 142). No melhor estudo sobre o assunto, Affonso Costa avançou sobre a identificação dessas órfãs, que, na verdade, se casaram todas na Bahia e algumas em Pernambuco. Apesar de esse autor, ecoando o que outros disseram, afirmar que todas foram “casadas distintamente na Bahia”, deve-se lembrar do caso dado no governo de Duarte da Costa, que, em carta a D. João III, relata sobre um condenado a açoitamento e desorelhamento que fugiu e se abrigou no Colégio da Companhia, pedindo que lhe fosse autorizado casar-se com uma das órfãs “que vieram em minha companhia (...). Prossegue dizendo que esse homem “casou com dita moça” (*HCPB*, III, 371). Deve ter sido umas das quatro, referidas por Costa (*op.cit.*, p.96 e 103), vindas em nove sob Duarte da Costa, cuja identificação jamais foi rastreada. Seguramente, não veio nenhuma para São Paulo, mesmo não se sabendo nada das três remanescentes. V. referência sobre as órfãs em geral em Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:223). Algumas das órfãs que passavam pelo Brasil se destinavam à Índia, como lembra Schwartz, reportando-se a Andrade e Silva e Sérgio Buarque de Holanda (1979:86), o que é confirmado pelo que consta da citada informação de Cristóvão Rodrigues de Oliveira. Mas, observa Maria Beatriz Nizza da Silva, “apesar de todos os incentivos da Coroa para promover o povoamento, e nomeadamente a população feminina, os contingentes populacionais permaneceram escassos” (1998:13)

⁷⁰³ Quanto a mulheres em geral em Pernambuco, Evaldo Cabral de Mello tem melhor abordagem que Freyre, pois assevera que “por conseguinte, a portuguesa ou a filha de português era um bem escasso, especialmente no Pernambuco quinhentista” (1989:107). Adita no mesmo passo: “Das referências contidas na documentação inquisitorial relativa à capitania (193-95), conclui-se que, entre a população masculina, a percentagem de casados era de 48%, ao passo que, entre as mulheres, ela atingia 90%”. Vale lembrar que uma das órfãs vindas com Mem de Sá, Damiana de Góis, casou-se com João Fernandes Coelho, sobrinho de Duarte Coelho, donatário de Pernambuco, para onde a levou (*HCPB*, III, 197 e 213; Garcia 1946:143).

numérica era muito menor ainda⁷⁰⁴. Sua população feminina casadoura era mestiça, que, na Bahia, nem sempre acendia o desejo de enlace matrimonial, como escreve Nóbrega ao dizer quer “todos se escusam que não têm mulheres com que casem, (...) porque são tão desejadas as mulheres brancas cá” (2000:114)”. Daí seu pedido para que venham, ainda que erradas⁷⁰⁵ e meretrizes (2000:30, 79, 82, 102). Mesmo assim, tiveram a maioria dos colonos da Bahia de se contentar com mestiças e índias, pois “por serem pobres, se casaram com mulheres negras”, informa ainda Nóbrega (p. 79). Segundo ainda o jesuíta, “bastantes outros voltaram para o nosso Reino” (*ib.*)⁷⁰⁶.

Em seu isolamento orográfico, Piratininga não podia abrigar essa veleidade, e seus moradores dizem o que têm a oferecer a novos colonos na carta endereçada à rainha D. Catarina, em 20 de maio de 1561: “(...) mande que os degradados, que não sejam ladrões, sejam trazidos a esta vila para a povoar, porque há aqui muitas mulheres da terra mestiças, com quem casarão e povoarão a terra” (*PLMH*, I, 355). Um rápido bosquejo revela que algumas das personalidades mais proeminentes de São Paulo quinhentista se casaram com índias e mestiças de diferentes graus – muitas destas descendentes de João Ramalho. Foi o caso de seu colega de naufrágio, Antônio Rodrigues, que se casou “com uma filha de Piquerobi, cacique da aldeia de Ururá”, segundo Frei Gaspar, *apud* Américo de Moura (1952:446), fazendo nascer desse tipo de união interétnica o curso de “língua geral” que tomará o tupi.

Além desses pioneiros, pode-se lembrar Domingo Luís, o Carvoeiro, que era originário de Marinhota, freguesia de S. Maria da Carvoeira, Viana do Castelo, que se casou em primeiras núpcias com uma bisneta mameluca de João Ramalho, registrou Américo de Moura (1952:322-3)⁷⁰⁷. Lopo Dias, um dos primevos de Santo André, teria se casado com

⁷⁰⁴V. Capistrano de Abreu (1963:123). Mesmo muitos anos depois, entre 1730 e 1809, Maria Luiza Marcilio, em análise dos registros de casamento, constatou que “raras eram as paulistas provenientes de Portugal” (2004:255). Caio Prado Jr. (1996:350), em passagem com que é bastante coincidente uma de Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:13 e 149), observa que os colonos vinham em busca de aventura, deixando atrás de si a família. Faoro tem uma análise particular sobre as uniões conjugais: “A falta de mulheres portuguesas conjuga-se com a elevação de fortuna do conquistador e dos nativos” (1989:111).

⁷⁰⁵ Era uma expressão da época. Cristóvão Rodrigues Oliveira, no seu famoso *Sumário...* quinhentista, refere-se, em 1554, ao Mosteiro das Penitentes da Paixão de Cristo destinado a “mulheres erradas” e diz que “em principio ouve muytas” (1938:68-69). Francisco Rodrigues escreve que “no ano de 1543 o P. Simão Rodrigues agenciou em Coimbra a fundação de um Recolhimento, onde se recebessem e regenerassem as mulheres perdidas” (1931, I, 699). Para uma conclusão deformada da intenção de Nóbrega, baseada em preconceito racial, v. Nazari (2001:71).

⁷⁰⁶ Com isso Nóbrega se punha na linha de atuação do Ouvidor Pero Borges que recomendava, em carta de 7 de fevereiro de 1550, “que os mandem [os homens] ir para suas mulheres, não sendo eles degradados” (*HCPB*, III, 268). Equivocou-se, portanto, Boxer ao dizer que essa nunca foi uma preocupação da Coroa portuguesa, ao contrário da castelhana (1977b[1975]: 34, 47, 81-82).

⁷⁰⁷ Tb.: Taunay (2003[1921]:373 e 393) e Viotti (1964:17)

uma filha de João Ramalho, segundo Carvalho Franco (1989[1940]:107), que lhe dá o nome de Beatriz Ramalho⁷⁰⁸. Uma das mulheres dessa mesma união casou-se com Belchior da Costa (*IT*, II, 111), habilidoso escrivão da Câmara, com experiência cartorial na Bahia, escreve ainda Moura (*op.cit.*, p.330). Outra, Suzana Dias (*IT*, II, 124), se casou com Manuel Fernandes, o Moço, que em 1564 foi escrivão da Câmara, além de ter se tornado também juiz, vereador e almotacel (MOURA, *op.cit.*, p. 360). Salvador Pires, natural do Porto⁷⁰⁹, casou-se com Mécia Fernandes, ou Meciçu, escreveu Taunay (1968:247), que informa ter sido quarteirona (2003[1921]:390).

Pode-se acrescentar também Antônio Cubas, igualmente originário do Porto⁷¹⁰, presença ativa em Santo André e São Paulo, que Américo de Moura (1952:344) supõe ter se casado com alguma Ramalho. Ao lado desses, Taunay arrola Terebé ou Maria da Grã, filha de Tibiriçá e mulher do competente Pero Dias⁷¹¹. Com a filha de Pero dias e Maria da Grã casou-se o português Gonçalo Madeira, escreve Moura (*op.cit.*, p. 397). Pedro Afonso Gago se casou com uma “tapuia” (2003:390)⁷¹². Gaspar Afonso, que, apesar de analfabeto, exerceu os cargos de alcaide, meirinho do campo, almotacel e procurador do conselho, se casou com a mameluca Madalena Afonso, filha da precedente, conforme igualmente Moura (*op.cit.*, p. 297). Segundo ainda este autor, com a outra filha da “tapuia”, a órfã Madalena referida nas Atas da Câmara de S. Paulo, teria se casado em primeiras núpcias Afonso Dias (p.346).

Nesse rol ainda se inclui Brás Gonçalves, que se casou com a índia tupiniquim Margarida Fernandes, filha do cacique de Ibirapuera, segundo Silva Leme, *apud* Taunay (2003[1921]:390), ou com uma mameluca filha de João Ramalho, segundo hipótese de Américo de Moura (1952: 377)⁷¹³. Domingos Luís, o Grou, se casou “com a índia Margarida Fernandes, filha do principal de Carapicuíba”, diz Américo de Moura (1952:383)⁷¹⁴. Como bem avaliou Taunay, “passadas uma ou duas gerações, não haveria, em São Paulo, quem não

⁷⁰⁸ Cf. Américo de Moura (1952: 346), Taunay (1968:239) e Zenha (1970:25).

⁷⁰⁹ Cortesão (1955:233).

⁷¹⁰ Frei Gaspar da Madre de Deus (1975[1798]:80), Carvalho Santos (1940:36) e Cortesão (1955:233).

⁷¹¹ O mesmo Dias que aparece tanto como escrivão em São Paulo (*ACSP*, I, 49), além de almotacel e alcaide, quanto contador da Vila, contador de custas e inquiridor (*ACSP*, I, 120-1). Jerônimo Leitão, na provisão que o nomeou em 1587, refere-se a ele como tendo “discrção e ciência” (*ACSP*, I, 319). Sua aptidão letrada supôs-se derivar do fato de ser ex-irmão leigo jesuíta que fora desligado da ordem para casar-se com a tal filha de Tibiriçá, segundo uma versão muito difundida, como se vê de Américo de Moura, (1952:347), com crédito ainda de Taunay (2003[1921]:362-3 e 1968:227). Entretanto, Serafim Leite, reportando-se a Ricardo Gunblenton Daunt e Almeida Prado, reputa essa informação mera ficção novelesca (*HCJB*, II, 366), verberando inclusive Jaime Cortesão (*MB*, II, 104, nota 18).

⁷¹² Do mesmo Taunay: (1968:220-224). Tb.: Américo de Moura (1952:296).

⁷¹³ V. Carvalho Franco (1989:190) e ainda o mesmo Taunay (1968:225).

⁷¹⁴ Taunay (1968:226), repetindo Moura, dá-lhe o nome indefinido de “Fulana Guassu”. Carvalho Franco (1989[1940]:191-2), entretanto, diz ter se chamado Margarida Fernandes, mesmo nome da esposa de Brás Gonçalves.

houvesse recebido a impressão do sinete brasílico” (2003[1921]: 390). O decurso dos anos não mudará esse quadro. Jácome Monteiro, em sua *Relação da província do Brasil*, de 1609, dada à publicação no ano seguinte, diz de São Paulo de Piratininga: “Os moradores são pela maior parte mamalucos e raros portugueses; e mulheres há só uma, a que chamam Maria Castanha” (*HCJB*, VIII, 360)⁷¹⁵.

Tais uniões, por sua expressão numérica, terminarão por engendrar curioso discurso, pois a branquitude se transmuda então na cor do produto da mestiçagem, ajudada pelo fato de que existiam índios com tez mais clara, alvura que sempre surpreendia cronistas. Assim, Gândavo⁷¹⁶, no *Tratado da terra do Brasil*, alude aos Aimorés: “são muito alvos, não têm parecer dos outros índios” (1995:9). Um documento de jesuíta português refere-se a eles como sendo “tão alvos que pareciam alemães”⁷¹⁷ (*HCJB*, II, 267), não sendo o único a esse respeito, pois a mesma apreciação foi feita por Jácome Monteiro na *Relação da província do Brasil*: “Tão bem engraçados como alemães; em especial algumas fêmeas não dão vantagem a qualquer nação na alvura” (*HCJB*, VIII, 365).

Mas não eram apenas aos inconvivíveis Aimorés que essa apreciação era dirigida. Pero Lopes de Sousa, ao chegar à Bahia em 1531, assim viu os Tupinambás: “A gente desta terra é toda alva, os homens muito bem dispostos, e as mulheres mui formosas, que não hão nenhuma inveja às da rua Nova de Lisboa” (1927:154)⁷¹⁸. Dessa branquitude não escapariam os Carijós, tão admirados por jesuítas por seus costumes e cobiçados pelos piratininganos, na observação de Pero Rodrigues, em carta de 1597, publicada por Amador Rebelo: “Alguns deles são tão brancos como os portugueses” (1598:219). Quase que na mesma época, Knivet descrevia as mulheres Carijós com quem esteve no sul do Brasil como “atraentes, com tez clara na maioria” (1941[1625]:150)⁷¹⁹.

⁷¹⁵ Essa era esposa de Antônio de Proença, sendo natural de Montemor, o Novo, filha do fidalgo português, Antônio Rodrigues de Almeida. Casaram-se em Santos. Quando da informação do jesuíta, já era viúva, pois Proença morrera a 9 de junho de 1605 (v. Moura, *RIHGSP*, XLVII, 438, e Carvalho Franco, 1989[1940]:325). Monteiro escreve num instante em que já tinham morrido outras europeias, a exemplo de Branca Cabral, na informação de Taunay (2003[1921]:373), e aquela “mulher de não baixa condição” referida numa carta do jesuíta Luís Fonseca, de 1576, cuja identificação Taunay não conseguiu fazer (*op.cit.*, p. 392). O mesmo autor dá ainda notícia da portuense Madalena Fernandes Feijó de Madureira, casada com Estevão Baião Parente, que foi amotacel na Vila de São Paulo de 1587 a 1591 (p. 373). Américo de Moura diz que era também de Beja (1952:445).

⁷¹⁶ V. rediscussão da pronúncia paroxítona ou proparoxítona do vocábulo em Bechara (1998: 53-56).

⁷¹⁷ Assim não pensavam os alemães. Pelo menos em relação aos que viu no século XIX, o príncipe Maximiliano, de Wied-Neuwied, prefere dizer que “Aimorés ou Botocudos são quase tão brancos quanto os portugueses” (1989:163).

⁷¹⁸ Knivet, na descrição dos da Bahia de Todos os Santos, disse que “as mulheres são de tez menos escura do que as petiguaras” (1947[1625]:128).

⁷¹⁹ Uma descrição particular de índios chamados Morupaques (*Molopaques*, no original), situados além do Vale do Paraíba, foi dada por Knivet: “muito parecidos em tamanho com os holandeses e bem claros de pele” (1947[1625]:138). Mais adiante escreveu: “As mulheres são bem feitas, de bela tez, como nossas mulheres

Essa alvura, em alguns casos mais acentuada do que a dos próprios portugueses, cedeu lugar a um fenótipo que chamava a atenção ao estrangeiro, o que justificaria a descrição feita numa obra do século XVI, *Descripción del Brasil*, que dá as mulheres de São Paulo como “hermosa blanca, y rubias como alemanes” (*sic*), segundo Stuart B. Schwartz reproduz em pé de página (1979:87). O Governador Antônio Paes de Sande de suas mulheres disse que eram “formosas e varonis” (*ABN*, XXXIX, 199). Uma formosura e branquitude que não retiravam os traços caracteristicamente indígenas, como os devia ter a filha mestiça de João Ramalho, casada com o Capitão-mor Jorge Ferreira, que não se distinguia de uma índia, na descrição de Hans Staden (1988[1557]:129)⁷²⁰.

Radizando essa brancura fenotípica em alguns desses índios, facilitará que os camaristas apaguem qualquer referência à mestiçagem de suas fêmeas. Portanto, a mulher passará a ser ou “escrava ou índia ou branca” (*ACSP*, I, 395)⁷²¹. Embora a mulher do colono fosse mestiça, a isso não mais se referirá, a não ser a submetida à servidão, como a “mameluca por nome Polinária, a qual é forra, não deve nada a meus herdeiros”, declara Isabel da Cunha em seu testamento de 1650 (*IT*, XL, 160).

Dessa mulher branqueada sabe-se também que se via às voltas com iletramento, embora delas se conheça muito pouco nos estudos historiográficos atuais, como adverte Eni Samara: “... sobre as mulheres que habitaram o Brasil nos dois primeiros séculos da colonização ainda pouco sabemos” (2003:56). Mas, de outro trecho de sua obra, cuja pesquisa foi feita em inventários e testamentos, se deduz a normalidade da situação da mulher que não sabia assinar, como consta da disposição de última vontade de Francisca Correa, que morreu em 1633: “Moradora em Mogi das Cruzes, dizia ela no testamento que ‘por ser mulher, não sabia assinar’” (p. 59-60). Alcântara Machado, da atilada pesquisa em inventários entre os anos de 1578 a 1700, informa que “dentre as criaturas do sexo feminino que aparecem nos inventários somente duas sabem assinar o nome” (1980[1929]:103). E adita ele, previamente confirmando os dados de Samara: “Bem significativa a forma por que nos

inglesas (...). Têm as mesmas cores de cabelos das nossas mulheres inglesas, alguns louros ou castanhos” (p. 139). Das mulheres dos índios Tamoios, entre os quais esteve 1 ano e 11 meses, disse que eram “de tez bem clara, bonitas mãos e rosto bem atraente” (p. 146).

⁷²⁰ Saint-Hilaire, percorrendo São Paulo em 1819, topou com mestiços de portugueses e índios de “tez esbranquiçada” e “cabelos louros” (1976:176 e 198). Não deixou também de estranhar, atribuindo, por ignorância ou por preconceito, essa tez ao que lhe pareceu uma espécie de albinismo, pois, observou, “os portugueses de raça pura têm a pele morena e os olhos negros” (p. 198). Está claro que a existência de albinismo não explica essa tez fenotípica.

⁷²¹ Essa percepção escapou à pesquisa de Alcântara Machado que concluir que, “ao contrário do que seria de supor, são excepcionais os casamentos entre brancos e negras da terra” (1980:158).

documentos do tempo se declara o motivo de ser o ato assinado por outrem a pedimento da outorgante: por ser mulher e não saber ler”⁷²².

Às mulheres vai se destinar uma existência montada sobre “cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa, servir ao chefe da família com o seu sexo, dando-lhe filhos que assegurassem a sua descendência e servindo como modelo para a sociedade familiar com que sonhava a Igreja”, escreve Priore (1995:29). Modelo que se fundava em diversidade de educação entre filhos e filhas: no âmbito do inventário de Beatriz Moreira, depois da morte do marido, foi dado o encargo de tutora e curadora dos seus filhos à sua nova esposa, Bárbara Ribeiro, que deveria mandar “ensinar os machos a ler e contar e as fêmeas a coser⁷²³ e lavar”. Mas ela própria não sabia escrever o próprio nome, tendo sido aposta assinatura a rogo (*IT*, XXXVII, 31). Essa situação era recorrente em todos os inventários de época, ou seja, aos meninos deveria ensinar-se a ler, escrever e contar, e às meninas o como costurar e lavar, o que se punha na tradição das Ordenações, segundo Hernani Donato (1991:84).

Sérgio Buarque de Holanda percebeu o desdobramento linguístico desse costume ao dizer que “entre mulheres principalmente o uso da língua-geral tivesse o caráter mais exclusivista, eis uma precisão importante” (2002[1947]:124), acrescentando que “mais

⁷²² Já em futura quadra histórica, uma das pistas para esse duradouro estado de iletramento, mesmo em famílias de proeminência, é dada por Maria Beatriz Nizza da Silva: “Ninguém tinha posses em S. Paulo para mandar as filhas para conventos em Portugal ou nas ilhas atlânticas, como o faziam os pais no rico Nordeste açucareiro” (1998:43). A essa informação, agrega em outro passo: “No Brasil colonial a educação literária foi ministrada a um número muito restrito de crianças e jovens e, até a década do séc. XIX, estes eram exclusivamente do sexo masculino” (p.219).

⁷²³ Nos Inventários, encontra-se “cozer” e “coser”, que têm significados diferentes, ou seja, “cozinhar” e “costurar”. Pode-se pensar que se tratava de “cozinhar”, pela sua maior imediatismo nas tarefas domésticas, mas o costurar exigia maior qualificação e, por isso, seria mais valorizado. Veja-se a informação de Gabriel Soares de Sousa: “Também as moças deste gentio, que se criam e doutrinam com as mulheres portuguesas, tomam muito bem o cozer e lavar, e fazem todas as obras de agulha que lhes ensina para o que têm muita habilidade, e para fazerem coisas doces, e fazem-se extremadas cozinheiras” (2000[1587]:274). Na linha de entendimento de que cuida de “cozinhar” parece se pôr Priore ao escrever que a mulher era uma “escrava doméstica, cuja existência se justificasse em cuidar da casa, cozinhar, lavar a roupa, servir ao chefe da família com o seu sexo” (1995:29). Mas mais à frente, normaliza a ortografia do trecho do inventário de Beatriz Moreira: “os mandasse ensinar os machos a ler e escrever e contar, e as fêmeas a coser e a lavar...” (1995:55), grafia que muda completamente a natureza do encargo feito. Margaret King em *A mulher renascentista* diz que “a costura e a fiação ocupavam uma grande parte da sua educação” (1991:220). Linhas à frente salienta que “devia ensinar-se as filhas a coser, a cozer pão, a limpar os frangos”. Antes dissera que as mulheres de classe média e alta no Renascimento estavam submetidas a um “regime que abrangia os trabalhos de agulha” (p. 219). Ainda segundo ela, “segundo Alberti, a mãe deve preparar a filha para o casamento, ensinando-a a fiar e a coser” (p. 220). Mais: “para uma mulher era tão importante manejar uma agulha como para o homem saber manejar uma espada” (p. 220). Devia ser, portanto, “costurar”, pois, repita-se, se tratava de ofício que exigia maior qualificação, tanto que dele se ocupava a administração dos jesuítas nos aldeamentos, como relata Brás Lourenço em carta do Espírito Santo, a 10 de junho de 1562, a respeito das medidas adotadas pelo Padre Fabiano no aldeamento de Nossa Senhora da Conceição: “Fez também fazer outra casa, na qual está um homem devoto com sua mulher, que ali tem muitas moças daqueles índios debaixo de sua disciplina e as ensina a alfaiata e a fiar *et caetera*” (*MB*, III, 466. Tb., p. 468). Mas não é improvável que pudessem ambos os ofícios ser realçados conjunta ou separadamente a depender da situação particular.

estritamente vinculada ao lar do que o homem, a mulher era aqui, como o tem sido em toda parte, o elemento estabilizador e conservador por excelência, o grande custódio da tradição doméstica” (*ib.*)⁷²⁴. Custódio resguardado pela advertência paulina, que cunhou a tradição cristã: “11 A mulher aprenda em silêncio, com toda a submissão (1 *Timót.*, 2:11)”⁷²⁵. Aos jesuítas coube ecoá-la, como se nota da advertência sermoneal de Anchieta: “começa a tomar conversação com uma mulher ainda que seja com mui boa intenção e sem nenhum mal; senão quando ele por descuido e pouco caso que fez disso, começa a sentir em si maus pensamentos” (1988:507-8)⁷²⁶.

Mas é errôneo pensar que essa mulher, sobretudo a mestiça bem casada, embora submissa, ficasse ao largo do processo de lusofonização ou dentro de uma exclusiva clausura monolíngue. Quando Sérgio Buarque de Holanda argumenta que, “na rigorosa reclusão caseira, entre mulheres e serviçais, uns e outros ignorantes do idioma adventício” (2002[1947]:124), a língua tupi se tornasse o meio natural, não parece levar em consideração que não havia nenhuma redoma impermeável. E o exemplo vem do próprio inventário de Brás Esteves Leme, de 1636, por ele citado e já mencionado aqui anteriormente: sua filha mameluca, que nessa ocasião tinha 15 anos, como afirma Américo de Moura (1952:467), precisou de intérprete “por não saber falar bem a língua portuguesa” (*IT*, X, 326), deixando o trecho claro que ia se instalando uma lusofonização tanto numa família sem a presença materna, pois Brás Esteves, que fora casado em São Vicente e enviuvara (*IT*, I, 39)⁷²⁷, não mais se uniu em matrimônio, quanto naquelas em que a mães exerciam normalmente seu papel, como no lar de um morador falecido em 1625, que sobreviveu à esposa: a administração doméstica ficava a cargo da ladina Lourença, “mulher crioula servente da casa”, a quem o juiz dá juramento, pois era “pessoa que corria com todo o governo e manejo da casa” (*IT*, XXVII, 70)⁷²⁸. A escrava havia ficado sob a influência de sua falecida senhora,

⁷²⁴ Pedra angular na formação familiar, a maternidade sob as bênçãos matrimoniais sobressairá na Colônia. Figurará como “o universal feminino do período colonial”, como acertadamente analisa Del Priore (1995:334), V. a aguda crítica de Schwartz (1999:144).

⁷²⁵ V. Burke (1995:169-171). Por isso Gil Vicente exprobrava a clausura das mulheres antes e depois do casamento, como se lê de Bell (1940:87 e 106).

⁷²⁶ Todavia, nem sempre esse modelo era suportado como esperava a mentalidade europeia, pelo que se vê da informação dada por Diogo Jácome em carta escrita de São Vicente em junho de 1551: “Há poucos dias que daqui fugiram duas moças, ambas irmãs e casadas com homens brancos, as quais elas são filhas de homem branco e de índia” (*MB*, I, 245).

⁷²⁷ Uma testemunha no seu inventário, aberto em 1636, declarou ter perguntado “ao dito Brás Esteves por que se não casava, lhe respondeu que se não casava porque tinha muitos filhos naturais” (*IT*, X, 346). Portanto equivocou-se Américo de Moura ao dizer que Leonor Leme, sua esposa, “faleceu em São Paulo no estado de viúva em 1633” (1952:390).

⁷²⁸ Zenha, focalizando o mesmo trecho: “Era daquelas mamelucas (*sic*) ladinas que assumiam as responsabilidades de uma casa” (1970:254). Essas de casa mais cedo de se ladinizavam, como diz Gabriel Soares de Sousa em relação às suas “outras índias da mesma casa ladinas” (2000[1587]:292).

que, antes de morrer, “deixou forra uma moça de nosso serviço por nome Lourença”, que tinha tido uma menina com o filho de sua ama e por isso lhe foi garantido “fazer de si o que quiser” (p.80).

Pode-se dizer que esses lares eram guiados pela bússola da elitária escolarização androcêntrica, o que não se confunde com ausência de europeização linguística. Aquela era o *distinguo* entre homens e mulheres, mesmo quando se estava diante de um pai letrado como o espanhol Martim Rodrigues, a julgar por sua biblioteca pessoal, discriminada no âmbito do inventário aberto em 1612. Além de “um *Retábulo da vida de Cristo* (...), uma *Crônica do Grão Capitão*, (...), um livro intitulado *Mistérios da Paixão*” (IT, II, 12-13), encontrou-se “um livro intitulado *Instrução de Confessores*” (ib.)⁷²⁹. Bem simbólica essa estante, que congregava um livro de feitos heróicos, como *Crônica do Grão Capitão*⁷³⁰, ao lado de livros sagrados, mas sobretudo o citado *Instrução de Confessores*, de autoria de S. Carlos de Borromeu, um verdadeiro manual da normalização das desigualdades entre homens e mulheres. É que mesmo tendo o Concílio de Trento desincriminado a mulher pela expulsão do Paraíso, viceja nesse livro, reeditado várias vezes pela Igreja, o alerta de que o homem não poderia ser considerado errado perante a mulher, o que devia ser assegurado pelas autoridades eclesiásticas a fim de evitar que se tornasse arrogante e sobranceira⁷³¹. Mesmo Martim Rodrigues fazendo tais oralizações no recesso doméstico, isso não implicava nenhuma alteração no iletramento das mulheres da casa, de que é exemplo o fato de sua esposa “por não saber assinar”, ter rogado ao tabelião que o fizesse (p. 6). Como de costume, à filha casadoura (p. 6), mesmo sendo o único rebento remanescente do matrimônio, não foi dado nenhum encaminhamento nesse sentido, destinado então aos filhos machos, ainda que mamelucos bastardos⁷³², como fez questão de deixar consignado no testamento de 1603: “como forem de idade os mandarão ensinar a ler e escrever” (p.25).

⁷²⁹ Todos esses livros deviam ser em espanhol, que o inventariante ou o paleógrafo traduziu, tal como declaradamente fez este em relação aos escritos pessoais de Rodrigues (p. 60).

⁷³⁰ Alcântara Machado parece se referir a esse inventário na identificação do autor dessa obra: “Representam a literatura uma *Crônica do Grão Capitão*, em que se vislumbra sem dificuldade o panegírico de Gonçalo de Córdova, *El Gran Capitan*, por seu companheiro de armas Fernando Perez Del Pulgar” (1980[1929]:104). Esse título espanhol confirma que eram nessa língua os livros inventariados.

⁷³¹ V. Delumeau (2009:492).

⁷³² No caso de Martim Rodrigues, o casal tinha apenas uma filha, “por nome Suzana” (IT, II, 6).

8.3 OS MAMELUCOS E SUA LÍNGUA

A dilatada expressão numérica de mestiços em São Paulo sempre chamou a atenção de cronistas, como Gândavo, o humanista e gramático nascido em Braga, que, tanto em *Tratado da terra do Brasil* (p. 13), quanto em *História da Província de Santa Cruz*, se refere ao São Paulo de Piratininga, reportando-se ao *Campo*, em que “vivem muitos moradores, a maior parte deles são mamelucos filhos de portugueses e de índias da terra” (1995: 62). Esses mamelucos amanheciam para a vida num ambiente materno de língua tupi, o que vai exigir que os jesuítas usem intérpretes para catequizá-los: “Como os padres sacerdotes não sabiam a língua da terra, serviam os Irmãos de intérpretes para as doutrinas e pregações e confissões, ainda dos mestiços, mulheres e filhos de portugueses”, escreve Anchieta em *Fragmentos...* (1988:484), que narrando a ação de Nóbrega nos albores de suas pregações no planalto, diz que visitava as povoações dos portugueses “ouvindo juntamente suas confissões e remediando a todos; e as de suas mulheres, filhos, escravos e índios livres por intérprete” (*op.cit.*, 482).

Esses Irmãos de que se valiam os inacianos no alvorecer de seu missionamento em Piratininga eram recrutados em São Vicente, ou seja, aqueles “instrumentos para isso, que são alguns irmãos línguas, e por estas razões nesta Capitania nos ocupamos mais que nas outras”, relata Manuel da Nóbrega em carta de setembro/outubro de 1553 (2000:190). O espaço jesuítico em São Vicente enchia-se desses mamelucos, “los más delhos buenas lenguas” (*MB*, I, 233)⁷³³, escreve Leonardo Nunes em 1551, ratificado por Pero Correia, que, em epístola escrita exatamente na mesma data, especificava a quantidade: “14 Hermanos, los más dellos mui buenas lenguas”⁷³⁴ (*MB*, I, 226). Essa *abundância* de mamelucos bilíngues fora um estímulo a Nóbrega e sua ação jesuítica após o desentendimento com o Bispo Sardinha na Bahia, como escreve a 5 de julho de 1559 ao lembrar de sua ida em 1533 a São Vicente,

⁷³³ Cortesão (1955:206).

⁷³⁴ Serafim Leite, em nota, identificou sete desses irmãos: Diogo Jácome, Pero Correia, Mateus Nogueira, Manuel de Chaves, João de Sousa, Fernando (ou Fabiano) e Maximiano. Cortesão diz que “desses irmãos e intérpretes merecem muito especial menção Pero Correia, Antônio Rodrigues e Mateus Nogueira” (1955:206). Mas Nogueira nunca conseguiu aprender a língua tupi, como informa Anchieta, que o dá como um homem velho, acossado pelas enfermidades, mas “com mui especial zelo da conversão desses Brasis, pelos quais continuamente rogava a Deus, porque ignorando sua língua não podia pregar” (1988:184).

“onde por eu aí achar Irmãos da Companhia e muitos meninos do gentio em casa e algum pouco melhor aparelho para com o gentio entender, por achar aí Irmãos que entendiam a língua” (*MB*, III, 76). O valor deles estava em que na relação com os índios “ordinariamente bastava a língua do parente mameluco”, bem notou frei Vicente do Salvador (1982[1627]:180). Nóbrega então “determino recoger algunos mozos de los mestizos para que en casa se criassen en disciplina religiosa y despues siendo aptos se recebiessen en la Comp^a o almenos serviessen de interpretes para la conversion”, como se lê da *Historia de la fundacion del Collegio del Rio de Henero y sus residencias* (1897[1574]:123)⁷³⁵.

A condição de importante porto de embarque e desembarque de europeus, e de índios comercializados como escravos, fomentava a lusofonização entre mamelucos de São Vicente, ao lado do aprendizado do tupi por parte de alguns colonos, como informa uma carta jesuítica, de 10 de março de 1553, noticiando a vinda de Manuel da Nóbrega, que destacou Pero Correia para aí fazer uma “prática”: “A los portugueses la hazen los Padres en Portugués, y aquélla acabada, el Hermano [Pero] Correa, que sabe bien la lengua de la tierra, en nella haze outra a los indios, que ya están juntos, y a los portugueses que entienden” (*MB*, I, 432)⁷³⁶.

Muitos desses portugueses tinham se embrenhado pelos matos, dando nascimento à prole mestiça, estranha à língua europeia dos genitores, como se viu daquele encontrado pelo padre Leonardo Nunes “sin saber ninguna cosa de nuestra lengua” (*MB*, I, 256), que, na mesma oportunidade, disse: “destes son muchos los que andam por la tierra adentro” (*ib.*)⁷³⁷. É deles que trata Anchieta na *Informação do Brasil e de suas capitánias*, de 1584, ao fazer o seguinte registro sobre a Vila de São Vicente: “... com a ajuda deles [Pero Correia e Manuel de Chaves] se começou a ensinar a doutrina na língua do Brasil aos mamalucos e mamalucas, filhos dos portugueses e aos escravos da terra” (1988:323). Eram os que tinham sido recolhidos por Leonardo Nunes, como lembrou mais tarde Luís da Grã, em carta escrita de Piratininga em 08 de junho de 1556 “Dio él principio a una casa en San Vicente, ado recogió

⁷³⁵ O mesmo trecho se encontra em Simão de Vasconcelos: “... fossem recebidos na Companhia; e quando não, servissem ao menos de intérpretes” (1977[1663], I:242).

⁷³⁶ Muitas vezes havia entusiasmo de colonos com uma pregação em tupi, mas não entendimento, como nas pregações de Gaspar Lourenço, originário de Vila Real (*HCJB*, I, 209), um Cícero da língua brasílica (*CA*, 433), que “aun los que no entendían la lengua se holgavan mucho de se hallar presentes” (*MB*, IV, 63).

⁷³⁷ O que também é relatado por Nóbrega (2000: 87-8, 92, 98). Pero Correia, em carta de 20 de junho de 1551, relata a incursão feita em companhia de Leonardo Nunes com o propósito de “buscar un christiano que avía algunos ocho o nueve años que andava allá hecho indio con ellos” (*MB*, I, 230). Diogo Jácome, escrevendo em de junho de 1551, refere-se à expedição feita por Leonardo Nunes, em companhia de cinco irmãos, “pera outra parte ao longo do mar, obra de xxx legoas em busca de hum homem casado em Portugal, o qual estava entre indios averá oyto ou nove annos” (*MB*, I, 244). Vê-se que essa foi uma das preocupações de Leonardo Nunes, uma vez que, advertia Jácome, havia aí “outros muyto mais apartados da igreja: homens e mulheres sam deitados antre os contrarios destes indios (p. 245).

a muchos mamalucos y hijos de los indios, de los quales avia más de 50” (*MB*, II, 289). Aos índios será dado específico ensino do português no nascedouro dessa casa de São Vicente ao dizer Anchieta que eles, que foram “sempre muito amigo dos portugueses, deram muitos deles de boa vontade seus filhos aos Padres para que fossem ensinados, dos quais ajuntou muitos e os batizou, ensinando-os a falar português” (1988:324).

Nóbrega se entusiasma com isso: “Quanto ao escolher-se da gente que nasce cá para a Companhia, assim mestiços como brasis, sempre me pareceu que seriam mui úteis operários por causa da língua” (2000:359)⁷³⁸. E essa utilidade era óbvia: “por ser ele muito e nós poucos, e sabermos-lhe mal falar em sua língua” (*op.cit.*, p. 139)⁷³⁹. O próximo passo seria então a formação de um clero indígena ou mestiço, que fosse sedimentado com um *plus*, ou seja, um estágio aculturador em Portugal. E assim o fez, na informação de carta escrita de São Vicente, a 25 de março de 1555 (2000:198 e 357), vindo a se referir, em outra de 12 de junho de 1561, à estada de um deles por lá (p.391)⁷⁴⁰. O método consistia em reunir os que detivessem as “melhores habilidades, para lhes ensinar também o latim, e depois de desbastados aqui um pouco, poderem em Espanha aprender letras e virtude”, escreve Nóbrega, (2000:390). O peso maior dado esses aprendizes tão qualificados estava no domínio da língua da terra. Sua perseverança era buscada também por esse papel-chave, como deixa claro Diogo Laynes ao responder a Nóbrega em 16 de dezembro de 1562, dizendo que eles poderiam “ser buenos y útiles operarios en esa viña del Señor, y quando no llegassen a esto, podrían servir de intérprete a lo menos” (*MB*, III, 515)⁷⁴¹.

O ponto fraco na arregimentação jesuítica estava justamente no valor que a aptidão bilíngue dava a seu portador. Era um saber bifronte valioso, largamente utilizado no tráfico de escravos índios, pois, de um lado, permitia que o mameluco se entranhasse pelos matos no apresamento e, de outro, lhe dava condição de negociar com mercadores no porto e com colonos afazendados. Já não eram muitos que podiam ser confiavelmente empregados no

⁷³⁸ V. Serafim Leite (1955:115).

⁷³⁹ Simão de Vasconcelos menciona que a intimidade auditiva com a língua era otimizada pelos gárrulos indiozinhos atraídos à Casa: “para (...) o impedimento da falta da língua, serviu também a traça dos meninos; porque com estes falando cada dia, à volta do uso da doutrina aprendiam [os jesuítas] o idioma brasílico” (1977[1663], I:197).

⁷⁴⁰ Serafim Leite, em nota a cartas de Nóbrega (2000:198 e 391) e em *Breve itinerário...* (1955:87), sugere que o enviado tenha sido o Irmão Cipriano. Ocupando-se dessa preocupação de Nóbrega, Anchieta, num dos *Fragmentos Históricos*, refere-se ainda a mais “dois que morreram na Companhia, no Colégio de Coimbra” (1988:480), que eram mamelucos, esclarece Serafim Leite (*HCJB*, II, 361). Tb.: John Monteiro (2000a:36). Fala ainda Nóbrega, em 1561, de dois mestiços que aguardavam ser enviados para Évora (2000:373).

⁷⁴¹ Coincide o programa inaciano com prática conhecida entre os portugueses – também adotada pelos franceses, como revelou Léry (1994[1580]:179 e 353) –, que enviavam índios para se “civilizarem” com ares europeus, como aquele maracajá de prenome Antônio, referido pelo mesmo Léry, que, capturado pelos Tamoios, disse em português a dois dos franceses que falavam espanhol, que “par ceste frequentation en un autre pays aucunement despoüllé son barbarisme” (*op.cit.*, p.372). Cf. nota de Lestringant na mesma obra.

ofício de intérprete. Por essa razão, Anchieta se queixa por ocasião do trabalho exercido na Vila de Santos em 1561: “Se mais intérpretes houvera, muito mais se confessavam” (1988:179). Em Itanhaém, por exemplo, os índios reunidos em aldeamentos estabelecidos por portugueses, desejavam “ser ensinados e batizados; mas por falta de intérprete nada se pode fazer ao presente” (*op.cit.*, p.199).

Sem se identificarem com a catequese missionária, os mamelucos se revelavam indiferentes ao ardor dela, escreve Luís da Grã, em carta escrita da Bahia em 27 de dezembro de 1554, ao se queixar daqueles que “llevava por lenguas seren vagarosos mucho, como es su costumbre, en el hablar y frios” (*MB*, II, 136)⁷⁴². Por outro lado, os mais jovens se mostravam inconfiáveis em relação ao sigilo confessional, como razoavelmente observou o Bispo Sardinha “E quando tal confissão por alguma via se houvesse de fazer, seguindo-se dela algum grandíssimo proveito, havia de ser por intérprete prudente (...) e não por um menino dos da terra, mamaluco de dez anos” (*MB*, I, 361)⁷⁴³.

Não demorou muito a que a inadequação desses mestiços e dos índios fosse destacada pelo Visitador Inácio de Azevedo em 1566 em carta ao Prepósito Geral: “los naturales indios, por averiguado se tiene acá que no son para ser admitidos a la Compañia ni los mistizos” (*MB*, IV, 368)⁷⁴⁴. Mas a falta de línguas e o desinteresse no aprendizado do tupi por jesuítas recém-chegados da Europa faziam temperar essa resistência, como deixa claro carta de outro Visitador, o jesuíta Cristóvão de Gouveia, escrita da Bahia a 1º de novembro de 1584: “Se não fossem eles, mal se poderia conseguir o fim que cá se pretende; porque, como a língua brasílica lhes é a eles quase natural, têm muita graça e eficácia e autoridade com os índios” (*HCJB*, II, 361). Essa opinião de Gouveia propunha flexibilizar a rigidez da interdição do Padre Geral Everardo Mercuriano, que, em 1579, proibira “terminantemente que se recebessem na Companhia os nascidos da terra, proibição que provocou, aqui e além, reações adversas”, escreve Serafim Leite, *apud* Maria Barbosa (2006:298)⁷⁴⁵.

⁷⁴² Na sequência disse que terminou por “hablarles [aos índios] en portugués sin ellos entendieren cousa alguna Maria Carlota Rosa vê nesse trecho similaridade com o método daquele franciscano que lia o Evangelho sem a mediação da língua nativa dele desconhecida (1995:276). Tratou-se aí de ato isolado e circunstancial, que se punha em contraste com a conformação jesuítica sobre o aprendizado da língua como veículo da catequese, aprendizado a que se entregava, sem maiores sucessos, o próprio Grã, quadro bem diferente daquele entre os primeiros franciscanos.

⁷⁴³ Willeke, em *Vicente do Salvador, als missionshistoriker*, citado por Meersman (1968:176), diz que Sardinha prescreveu a língua portuguesa, o que é exagero, como se vê das citações.

⁷⁴⁴ V. incidente narrado em Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:242-3).

⁷⁴⁵ Mais tarde, em 1598, a Congregação Provincial tornou a insistir sobre o assunto. O Geral “mostrou-se menos inflexível, permitindo a entrada de portugueses e filhos de portugueses”, escreve Serafim Leite (*HCJB*, II, 361), mantendo, contudo, a proibição em relação aos mamelucos ao argumento de que “‘uma longa experiência’, diz ele, tem mostrado que os tais, em ‘ambas as Índias, não são de forma alguma idôneos para a Companhia’”.

8.4 O VALIOSO SABER LINGUÍSTICO DOS MAMELUCOS

O bilinguismo de muitos desses mestiços sempre esteve em evidência, embora envolvido tanto em picardias inofensivas, como no anedótico episódio narrado por Frei Vicente (1982[1627]:257) – em que o mameluco que finge ser intérprete do cavalo cobiçado por um principal –, quanto em sérios embaraços na relação entre índios e brancos. Ainda assim, essa capacidade medianeira na língua se revelava de grande serventia, recorrentemente colocada em relevo, como se vê da entrada feita pelo Governador Luís de Brito ao Rio Real, que queria trazer os índios “por paz e por persuasão dos mamalucos, (...) por lhes saberem a língua”, narra ainda Frei Vicente (p. 180).

Mais acentuadamente sob a influência da vida dos brancos, muitas vezes agiram como instrumentos de instabilidade e alvoroço entre índios aldeados, ou em suas tribos, em detrimento da atividade jesuítica. Os documentos históricos, sobretudo os inacianos, estão repletos de incidentes criados por esses mestiços em favor da campanha branca de escravismo⁷⁴⁶, valendo-se da sua habilidade bilinguística⁷⁴⁷. Quando se inclinavam para os costumes de sua ascendência indígena, era o fato digno de ressalva, como o faz Frei Vicente do Salvador: “Houve um natural de Pernambuco, o qual, posto que era filho de um homem honrado, tirou mais a ralé da mãe do que do pai” (1982[1627]:185)⁷⁴⁸. No geral, agiam “encostando-se à raça europeia, [e] são englobados nas crônicas geralmente com denominação de portugueses. O fato, de serem os mamelucos os maiores inimigos dos naturais da mesma terra, é fenômeno comum a toda a América”, salienta Serafim Leite (*HCJB*, II, 293)⁷⁴⁹, daí se lhes dirigirem as mesmas interdições legais destinadas aos brancos, como a de não poderem residir nos aldeamentos, conforme dispunha o § 4º do Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Pará, pelo que se lê de Beozzo (1983:115) e Farage (1991:32), ou de serem agrupados para ensino e doutrinação em conjunto com os brancos

⁷⁴⁶ V. *Informação dos primeiros aldeamentos* (1988:382).

⁷⁴⁷ “Se os jesuítas passavam ao índio, em língua geral, que o bom gentio era o ‘gentio cristão’, os mamelucos diziam o contrário, na mesma língua que conheciam muito bem”, escreve Vainfas (2005[1995]:151).

⁷⁴⁸ V. *HCJB*, II, 361-2. Exemplo de mamelucos dando trabalho a franciscanos: Jaboatão (1980[1761]:62-3).

⁷⁴⁹ No mesmo sentido: Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, XXXIX) e Vainfas (2005[1995]:145), que viu neles “os intérpretes por excelência do colonizador português” (p.143).

(*MB*, IV, 69 e 309), muito embora sua proibição de ingressar na Companhia os tornasse próximos da mesma proibição feita aos índios.

Nessa afeição dos mamelucos pela vida aventureira dos colonos, revelando-se ao fim e ao cabo o motor da expansão político-territorial e agentes de transformação linguística, é que residia a inadequação para os propósitos missionários, apesar da insistência dos Padres da Companhia. O ouro do entusiasmo religioso de alguns logo se transformava no carvão dos lucros terrenos, como aconteceu a Jorge Velho, que, no Catálogo de 1574, é referido como “grande lengua” (*HCJB*, II, 282, nota 9)⁷⁵⁰.

A ambição pelo lucro do escravismo indígena tornava mais rendoso o conhecimento bilinguístico desses mamelucos, muitos dos quais foram mencionados por cronistas que com eles estiveram mais proximamente, como aqueles bilíngues filhos⁷⁵¹ do português Diogo de Braga⁷⁵², de São Vicente: João, Diogo⁷⁵³, Domingos⁷⁵⁴, Francisco e

⁷⁵⁰ “Nasceu em São Vicente por 1544, entrou na companhia em 1560”, anota Serafim Leite (*MB*, IV, 364, nota 8). Deveria ser então filho de Francisco Velho, que Américo de Moura (1952:471) acredita ter se casado com Isabel Velho, filha de Antônio Rodrigues, náufrago junto com João Ramalho. Em 1568, integrou expedição às minas ordenada pelo governador Luiz Brito e comandada por Antônio Dias Adorno, neto de Caramuru (*HCJB*, II, 281-282). Foi acompanhado do Padre João Pereira, natural de Elvas (*HCJB*, II, 282), um dos meninos órfãos de Lisboa, que entrara na Companhia em 1557 (*MB*, III, 419), e que também era língua (*CA*, 346-7, e *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya...* (1897[1574]:108)). Seus préstimos serviram ao Governador Luís de Brito, que deu incumbência a um Sebastião Álvares para ir ao Rio São Francisco contactar o principal Porquinho. Velho fez caminho inverso ao de Pero Correia e terminou por desistir de ser inaciano logo após o retorno da bandeira: “outro grande língua, que havia sido irmão da Companhia, Jorge Velho”, escreve Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:181). Saiu num momento em que a escassez de línguas *interna corporis* tinha feito a Congregação de 1568 concluir que fossem ordenados os hábeis em tupi, ainda que ignorantes do latim (*etiamsi latine nesciant*), conforme Postulado 7, seguido de outro em que se busca conseguir do Preósito Geral essa ordenação conquanto não tenham todos as ciências e artes exigidas pelas Constituições (*quanquam non teneant omnes illas scientia et artes, quas Constitutiones nostrae exigunt*) (*MB*, IV, 467). O Catálogo desse mesmo ano fez constar de Velho que “sabe la lengua de los Indios” (*MB*, IV, 477) e que “studia latin”. No de 1574 diz-se que “sabe mediocremente latin” (*HCJB*, II, 282, nota 9). Um ano depois, nova Congregação Provincial propõe flexibilizar a regra de que o coadjutor temporal, encarregado de tarefas materiais, não pudesse se ocupar das espirituais, como salvação, escreve Castelnau-L’Estoile, que reproduz a proposição em latim (2006[2000]:157-158). Defecções como a de Velho contribuía para firmar a convicção de inadequação dos mamelucos, mas criava aquela contradição exposta pela citada historiadora francesa a partir das observações de Cristóvão Gouveia em 1583: “como insuflar um novo dinamismo ao aprendizado das línguas indígenas se os jovens nascidos na colônia, os único realmente capazes de falar essas línguas, não são mais aceitos na Companhia?” (*op.cit.*, p. 166).

⁷⁵¹ Hans Staden os identifica um por um e dá conta de que dois deles, Domingos e Diogo de Braga, foram aprisionados pelos Tamoios (1988[1557]: 128), mas lograram libertar-se (p.138). Um outro, Jerônimo Braga, “parente próximo de Diogo de Braga”, foi deliciado em comezaina antropofágica (p.129).

⁷⁵² Que era morador de São Vicente, conforme provisão contida em *Documentos históricos*, v.XIII, 316, *apud* Carvalho Franco em nota a Staden (1988:74).

⁷⁵³ No Rio de Janeiro, a 9 de julho de 1566, ajudou Estácio de Sá a combater o tamoio Guaxará e seus liderados, *apud* Veríssimo Serrão (1965, I, 115). Sua adesão lhe valera ser um dos primeiros sesmeiros do Rio em 1565, recebendo uma terra, “no caminho de Piratinin, na enseada do Cabo Frio” (*op.cit.*, p. 134). Veio a se casar com Isabel Braga, que “uma fonte dos princípios do século XVII define como ‘do gentio do Rio de Janeiro’” (*ib.*). Dessa união nasceu a mestiça de 2º grau, Maria de Braga, que se tornará esposa de Gonçalo Correia de Sá (*ib.*). O historiador remete a *Ementas de habilitações das ordens militares nos princípios do século XVII*. Carvalho Franco parece ter se equivocado ao afirmar, em nota à obra de Knivet, que Gonçalo de Sá foi havido por Salvador Correia de Sá, o velho, “da índia Maria de Braga” (1947:90). V. referência a Diogo em Viotti (1980[1965]:159), baseando-se na *Historia de la fundacion del Collegio del Rio de Enero*.

André de Braga, noticiados por Hans Staden, quando escreveu que “eram cristãos, igualmente hábeis e experientes na arte guerreira tanto destes como dos selvagens, dominando ambas as línguas” (1988[1557]:74).

Essa habilidade tornava-os mercadores de índios por excelência, avançando até pelo platô piratiningano, onde iam apresar índios com sua destreza a ponto de provocar ciúme em seus moradores, por serem considerados homens “de fora” da Vila. Na sessão de 26 de junho de 1563, o Procurador requer que se “recolhessem os índios que levaram os filhos de Diogo de Braga” (ACSP, I, 25), parecendo esquecer que João Ramalho e sua descendência mameluca bilíngue é que estimulavam esses tipos de ação comercial escravista com o litoral. Num desses trânsitos, o português Jorge Ferreira, que veio a se tornar Capitão-mor de São Vicente, conheceu a filha de Ramalho e com ela se casou. Dessa união nasceram alguns valentes mamelucos, como aquele Baltasar Ferreira, que enfrentou o animal marinho tido como o demônio Ipupiara, no relato de Gândavo (1995[1576]:95), ou como aquele que terminou por ser aprisionado e comido pelos Tamoios, na notícia que dele também deu Staden (*op.cit.*, p. 129).

O esquema comercial articulado com traficantes em São Vicente demandava a habilidade bilíngue desses mamelucos vicentinos. Acostumados a isso, não se detiveram diante da resistência da Câmara de São Paulo, que na verdade estava mais interessada que os índios escravizados ficassem na Vila como único suporte disponível de mão de obra. Em 1572, os camaristas notificaram a “Domingos de Braga e a Vitório Ramalho e a Pedro de Lucena Neto” (ACSP, I, 52) para não levar ao Rio de Janeiro “índios destes Tupinaquins” (p.54). Essa lusofonia vai ser no futuro fomentada entre índios para fins de otimizar a rotina comercial com o litoral, como já se viu (*IT*, VII, 25).

O prestígio e o valor dessa aptidão bilíngue vão incentivar seu desenvolvimento em São Paulo, o que dá razão a Aryon Rodrigues quando escreve que, “a partir de certa idade, os filhos homens eram bilíngues em português” (1996:8).

⁷⁵⁴ Que, segundo Viotti, desertou do combate de 9 de julho no Rio de Janeiro (1980[1965]:159).

8.5 A LÍNGUA DE PORTUGUESES, ÍNDIOS E MAMELUCOS NA VIDA INSTITUCIONALIZADA DE SÃO PAULO

A institucionalização que subjazia à criação da Vila ditou o afastamento do laxismo que poderia ter abrigo numa vida pré-institucionalizada. Se na Vila de Santo André da Borda do Campo não se tolerava que houvesse “privadas dentro dos muros” de que “se queixavam muitas pessoas que tinham grande fedor” (ACSA, 63), em São Paulo as regras edilícias vão compor a atuação camarária como viga-mestra da própria “vida segura e conversável” que inspirou a fundação das vilas. Nessa ambiência, a liberdade de João Ramalho sofrerá duros golpes, afinal era o homem a quem Martim Afonso de Sousa prestara reverência outorgando-lhe uma função político-honorífica, que se revalidou na criação da Vila de Santo André, e que se notabilizaria na guerra que quase fez desaparecer São Paulo em julho de 1562.

Seus filhos ficaram vinculados à Vila, por serem valiosos como integrantes e líderes de expedições apresadoras e como línguas. Agora se subordinavam ao esquema político do lugar, onde não deixavam de ser prezados por serem hábeis bilíngues, em nome do contingente demográfico de portugueses e a dominância lusófona entre todos os europeus, que a ela se submetiam. São Paulo saía de uma população, em 1561, um ano depois de sua fundação, de indivíduos capazes de pegar em armas que se restringia a “trinta homens brancos”, somados a “trinta mancebos mestiços da terra” (PLMH, I, 353), para alcançar, em 1583, na contagem do Padre Fernão Cardim⁷⁵⁵, “ciento y veinte fuegos de Portugueses”, cerca portanto de 500 pessoas⁷⁵⁶, estimando de forma mais precisa que a Câmara, que, no mesmo

⁷⁵⁵ E não Cristóvão Gouveia, como afirmou Monteiro (2005[1994]:43), que consultou o manuscrito do ARSI *Brasília 15* (p. 233). Como observou Frédéric Mauro, que publicou o manuscrito da Biblioteca de Évora, que é mais informativo, “le manuscrit romain porte la signature de Christovão de Gouveia” (1963:127). Todavia, a crítica de autoria, feita por Serafim Leite e aceita por historiadores, como já dito, vincula-o a Cardim.

⁷⁵⁶ Contagem reafirmada por ele em outra narrativa do mesmo ano (1980[1625]:173). As Atas da Câmara dão uma população, em 1584, que passa de “cem moradores” (ACSP, I, 237), e número superior a 140 moradores em janeiro de 1591 (ACSP, I, 410), referências que devem ser compreendidas como só inclusivas dos habitantes não-índios e restritas apenas, como bem pondera Maria Beatriz Nizza da Silva, a “homens capazes de pegar em armas e de ocupar cargos municipais” (1998:14). Com base nisso, preferiu estimar em “400 vizinhos” a Vila de São Paulo no século XVI (*op.cit.*, 23). Teodoro Sampaio (1978a:160) preferiu falar em 190 fogos permanentes, alcançando cerca de 1.500 almas. Florestan Fernandes, repetindo historiadores, diz que essa população total comportaria entre “1500 e 2000 indivíduos, brancos, índios, negros (*sic*) e mestiços” (1979:194). Alguns historiadores trabalham com o fator 5 de multiplicação para a contagem de *vizinho*, a exemplo de Contreiras Rodrigues (1935:31) e Schwartz (2005[1988]:80), mesmo fator utilizado por Veríssimo Serrão para *fogos* (1965,

ano, diz que “esta Vila passava de cem moradores” (ACSP, I, 237). Agregados a essa demografia estavam os aldeamentos: para o mesmo ano, Cardim quantificou os integrantes de São Miguel e Pinheiros em “mil personas” (1963:153)⁷⁵⁷.

Já nasciam esses mamelucos filhos de portugueses rodeados pelo bilinguismo diglótico luso-tupi. A eles é que se refere o padre jesuíta Fernão Cardim, entre 1583 a 1590, ao dizer que “quase todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e comunicação com os índios a sabem em breve tempo⁷⁵⁸, e os filhos dos portugueses cá nascidos a sabem melhor que os portugueses, assim homens como mulheres, principalmente na Capitania de S. Vicente” (1980[1625]:101). Ressalvando o fato de que Cardim não sabia o tupi, pois pregava por intérprete (*op.cit.*, p. 150), o que dificulta a conclusão de que pudesse aferir com exatidão os diferenciados níveis de aptidão, não só os nascidos aqui como os que chegavam em tenra idade aprendiam bem o tupi, como foi o caso de Francisco Preto, filho do português Antônio Preto, que chegou com os filhos à capitania vicentina por volta de 1560, escreve Carvalho Franco (1989[1940]:322). Francisco se tornou língua de confiança da Câmara (ACSP, I, 424). Língua era também Álvaro Neto, o moço (IT, X, 328), filho do vianense Álvaro Neto, casado com Mécia da Pena, natural de Santos, informa Moura (1952: 410). Outro português, Francisco Dias Pinto, que foi capitão em Porto Seguro, diz Moura (*op.cit.* p. 425), teve filho homônimo, que aparece como língua na sessão da Câmara, conceituado pelos índios (ACSP, II, 153).

I, 180); com base em informações censitárias de Salvador e Recôncavo, Schwartz escreveu que “a média era de pouco menos de cinco pessoas por fogo” (*op.cit.*, p.86). V. Taunay (2003[1920]:60), Bruno (1966:51) e Morse (1967:14).

⁷⁵⁷ Monteiro interpretou, dessa mesma fonte, “uma população superior a quinhentas almas nos dois aldeamentos de São Miguel e Pinheiros” (2005[1994]:43).

⁷⁵⁸ É nessa passagem que certamente se funda Aryon Rodrigues para afirmar que, “por essa época, todos os europeus que vinham viver no Brasil aprendiam a falar, bem ou mal, o Tupinambá” (1986:34 e 1998:61). Mas a informação precisa ter seu contexto e finalidade implícita esclarecidos. Conforme demonstrado por Capistrano de Abreu em 1881 (1980:80), essa obra de Cardim, *Do princípio e origem dos índios do Brasil*, foi escrita em 1584, pouco tempo depois de o jesuíta chegar ao Brasil, a 9 de maio de 1583, vindo como Secretário do Visitador Cristóvão Gouveia. Este Visitador, no mesmo ano, notou o preocupante problema de pouco proveito no aprendizado do tupi entre inacianos oriundos da Europa, e escreve a Roma a 31 de dezembro de 1583 para aludir aos “muchos que allá vinieron los annos passados porque como no tienen vocacion del Brasil, no depredieron la lengua” (ARSI, Lus. 68, fls. 341-343), conforme reprodução de Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:166). Gouveia empreende então uma reorganização pragmática do aprendizado da língua indígena. Mas 1 ano depois, precisamente a 1.11.1584 (ARSI, Lus. 68, fls. 410-411), se mostra pouco otimista e escreve novamente a Roma para dizer que “os que veem de Portugal, ainda que aprendam a língua, nunca chegam a mais que entendê-la e poder falar alguma coisa, pouca, para ouvir confissões” (HCJB, II, 361). Cardim insere-se ideologicamente nessa cruzada. O Padre Manuel Viegas, em carta ao Geral Aquaviva, em 1585, depois de agradecer a vinda de Gouveia, pontua: “... muitos padres, que vêm de lá teólogos, nos dizem que se pudesse ser, dariam metade de sua teologia pela língua” (HCJB, IX, 542). Linhas adiante, diz: “nós, os antigos línguas, já estamos velhos, e é necessário que venham outros para trocar e ficar no nosso lugar” (*ib.*). Portanto, o “breve tempo” de Cardim, que não aparecerá como língua nos Catálogos, tinha forte carga de retórica de estímulo missionário aos noviços da Europa.

Como São Paulo nunca parou de receber afluxos imigratórios, o domínio da língua tupi pelo aloglota não podia ser pervasivo, embora fosse facilitado aos novos rebentos, ou seja, os mamelucos e mamelucas de 1ª geração que iam surgindo dessas novas composições familiares, estimulados à lusofonia pelo prestígio da institucionalização política.

Ao lado ainda desses cruzamentos que resultavam em mamelucos próximos de ambas as línguas, mas não necessariamente todos bilíngues, havia quadros de uniões europeias que ajudavam na conservação do monolinguismo lusófono, como a do portuense Jorge Moreira, um dos povoadores de Santo André da Borda do Campo, onde aparece como almotacel em 1557 (*ACSA*, 67). Não há qualquer indício documental de que tivesse aprendido o tupi. Considerado uma das mais relevantes figuras da história de São Paulo quinhentista⁷⁵⁹, casou uma filha com o espanhol Baltasar Godoi (*ACSP*, I, 444), que se tornaram sogros de outro castelhano paraguaio, informa Américo de Moura (1952: 370), o que aponta para a europeização, de caráter sobretudo lusofonizador, em certas famílias da Vila de São Paulo.

⁷⁵⁹ V. Américo de Moura (1952:405) e Jaime Cortesão (1955:232).

9. CONTATOS PROFANOS E RELIGIOSOS COM O INDÍGENA

Branco, mas sobretudo mamelucos, viviam em contato com os índios aldeados que os acinturavam na Vila de São Paulo. Enquanto os colonos visavam invariavelmente alguma forma de lucro, os jesuítas desenvolviam esforços catequéticos, que tanto encontravam barreira na religiosidade nativa quanto nos mamelucos.

9. 1 A LÍNGUA PORTUGUESA NO EMBATE RELIGIOSO ENTRE JESUÍTAS E XAMÃS

Conforme transcrito já na Introdução, Jácome Monteiro, em 1610, escreve que os índios “dizem mais que esta *Maira Tupã* dividiu entre eles as línguas para que tivessem guerra com os Tapuias” (*HCJB*, VIII, 365)⁷⁶⁰. A guerra era o mecanismo axial na conformação cosmológica de sua reprodução cultural⁷⁶¹, integrada com destaque pela reverência à facúndia ou ao conhecimento de várias línguas a ela associado: “Y un buen lengua acaba con ellos quanto quieren, (y les hazen en las guerras que matem y no matan (...))”, escreve Cardim (1963:163)⁷⁶². Mas a verdade é que “todo su exercício es (...) la guerra

⁷⁶⁰ Uma das razões de as guerras se estenderem por tanto tempo era a diferença de língua, escreve Serafim Leite a respeito dos Aimorés (*HCJB*, II, 265), certamente se apoiando em Pero Rodrigues, que escrevera no final do século XVI: “Como os índios que conosco têm comércio não entendiam a língua deles, não havia esperança de concerto e de pazes” (1955[1609]:23). Simão de Vasconcelos certamente não investigou bem esse aspecto da mitologia dos índios pois afirmou que “o modo contudo com que uma língua se varia, ou muda, em outra, ou em muitas, não souberam explicar os índios” (1977[1663], I:95).

⁷⁶¹ Demonstrou Florestan Fernandes em *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1970[1952]: esp. p.316-349). V. tb. Eduardo Viveiros de Castro sobre a antropofagia ritual (1986: 596-696), Carlos Fausto (2002[1992]:385) quanto à utilização desses conflitos interétnicos pelos colonizadores, e Maria Celestino de Almeida (2003:51). Cf. crítica ao funcionalismo de Fernandes em Pompa (2003:99-109).

⁷⁶² Repetiu depois no que se convencionou chamar de *Tratado*: “Estimam tanto um bom língua que lhe chamam o senhor da fala”, escreve Cardim (1980[1625]:152). Jean de Léry escreveu que “ils [os índios] sont aussi grands discoureurs, et poursuyvent fort bien un propos jusques au bout” (1994[1580]:311). “Exímios oradores, estes profetas transitavam de aldeia em aldeia, deixando uma mensagem messiânica entre os índios”, escreve John Manuel Monteiro (2005[1994]:25). Tb. Castelnau-L’Estoile (2006[2000]:43). Era pois a facúndia que acendia a admiração dos índios, mas o conhecimento de falar outras línguas aí se incluía. Por isso que o índio principal Gregório Mitagaia, “grande língua e falador”, também referido por Cardim (*op.cit.*, p. 162) entregou seu filho aos jesuítas para “falar português” (*ib.*).

contra sus contrários” e “no ay lenguas ni razones humanas que de tal propósito los tire”, registrava outro jesuíta, o castelhano Blázquez, a 8 de julho de 1555 (*MB*, II, 254)⁷⁶³.

Entre os seguidores do Evangelho, a seu turno, o culto à palavra era a nota distintiva, afinal é “o principal meio para implantação da Igreja e o instrumento fundamental para sua manutenção”, avalia corretamente Maria Barbosa (2006:96). Tratava-se de instrumento, mobilizado ainda pelo exercício hermenêutico da passagem evangélica (*Mt*, 10:34-35), para semear a cizânia, inimizando-se pais, filhos e irmãos através da ferramenta da língua, com que criam poder penetrar a morfologia mística daqueles índios tupis e reenculturá-los pelo barema cristão, ainda que à custa da integridade dos seus padrões de organização social e ritualística. Mas essa integridade não era uma instância fácil de ser transposta apenas com orações traduzidas de pequeno alcance, recrutamento de instáveis intérpretes laicos e dessultórios meninos-órfãos, a que se somava o funambulismo dos índios, que impedia penetração lusofônica, gerando tentativas algo frustradas de trazer súditos cristãos ao “grêmio da igreja”, para usar de recorrente e retórica expressão da linguagem eclesiástica nos documentos coloniais.

Não eram esses, ainda, os únicos obstáculos na cruzada linguística do missionamento jesuítico.

A língua tupi constituía também a seiva de religiosidade que alimentava a vida dos índios, que criam que nessa língua lhes falava até mesmo uma cabaça animada por um sopro de divindade dado pelos caraíbas, seus retóricos e convincentes xamãs: “[el hechizero] pone una calabaza que trae en figura humana (...) y mudando su propria boz como de niño, y junto de la calabaza les dice...” descreve Nóbrega em carta escrita em agosto de 1549 (*MB*, I, 151)⁷⁶⁴. Nesse ambiente místico, até um morcego punha-se a falar em tupi⁷⁶⁵. Transiram-se os

⁷⁶³ Equivoca-se portanto Serafim Leite ao dizer que “é sabido que os índios estimavam a valentia: mas admiravam mais ainda a eloquência” (*HCJB*, II, 234). Um contraponto bem sugestivo é dado pelo jesuíta Francisco Soares, que escreveu *De algumas coisas mais notáveis*, de 1591, em que alude aos artifícios retóricos dos línguas, mas enfatiza o ardil de alguns deles que “se fizeram magarefes, repartindo-lhes carne humana e fazendo-lha comer, para assim terem guerras uns com os outros e terem escravos” (*RIHGB*, XCIV, 379). V. o papel da capacidade oratória no contexto da guerra em Maria Celestino de Almeida (2003:50-51). Tb. Beatriz Perrone-Moisés (2000:17).

⁷⁶⁴ Os relatos são concordantes sobre essa curiosa ventriloquia. Descrição similar é feita por Azpilcueta Navarro em carta de junho de 1555 (*MB*, II, 246) e António Blázquez (*MB*, II, 252), Pero Correia (*MB*, I, 225). Staden também descreveu com detalhe esse ritual entre os Tamoios (1988[1557]:174). Léry igualmente se ocupou dessa cerimônia (1994[1580]:407). Tb.: Jerônimo Rodrigues em *A missão dos Carijós – 1605-1607* (1940:241). V. Simão de Vasconcelos (1977[1663], I:121-2) e Alcântara Machado (1980:203). Vainfas, repetindo Métraux, via nessas cabaças quase estátuas (2005[1995]:54 e 61), mas, bem analisado, o maracá era ainda mais antropomórfico tanto pelos adornos, a exemplo de cabelos ou imitação, quanto pela manejabilidade.

⁷⁶⁵ Métraux (1979[1928]:75), baseando-se em D’Evreux. V. Obermeier (2005:208). Talvez por isso Anchieta tenha animalizado no morcego a figura do diabo, como reporta Maria Barbosa (2006:384). Gilberto Freyre escreve que entre os ameríndios havia “certa fraternidade entre o homem e o animal, certo lirismo mesmo nas

inacianos de tal forma quanto ao poder da língua nativa que constituíram sua própria crença: na pena hagiolátrica de Pero Rodrigues, Anchieta, nessa língua, exortara onças (1955:203) e repreendera bugios (p. 204).

Naquele instante inicial, todavia, os inacianos perceberam, como consequência dessas crenças, a necessidade de montar uma confeitura discursiva, sempre na língua tupi, contra a influência dos pajés, que diziam eloquentemente ser capazes de tirar anzóis e facas dos índios (CA, 104), ao que os jesuítas retrucavam proclamando que suas orações curavam os doentes (CA, 143), e apontavam casos de índios batizados que se salvaram de naufrágio, enquanto os não-batizados pereceram (MB, I, 303)⁷⁶⁶. Os pajés respondiam “que com aquelas palavras lhes dávamos a morte e que se as dissessem por boca logo morreriam”, escrevem Navarro, em 1551 (MB, I, 278), e Grã (MB, II, 134). Da habilidade inigualável de um Pero Correia se servirão os jesuítas para dar vívidas cores ao seu discurso atemorizante sobre o inferno, como reconhece Leonardo Nunes (CA, 92), estratégia discursiva que se vê também da carta dos meninos órfãos, de 05 de agosto de 1552 (MB, I, 378)⁷⁶⁷, embora os índios preferissem a audição de cantares em sua língua a notícias da morte (MB, II, 44, e 137).

Foram mais longe os jesuítas: utilitariamente ressemantizaram vocábulos tupis de significação religiosa para minar o discurso de pajés e caraíbas⁷⁶⁸, conquanto tenham sabido “se apropriar do discurso dos ‘feiticeiros’”, põe em evidência Carlos Fausto (2002[1992]:386). Seriam os missionários o “poçanga” (*rectius*: *moçanga*) dos índios, ou seja, “la verdadera medicina para todos”, escreve Blázquez (MB, III, 400), que anunciam o “tecôcatu”, *id est*, “a glória”⁷⁶⁹, diz Leonardo do Vale (MB, IV, 18). Ordinariamente “pajés” não eram mais que “feiticeiros”⁷⁷⁰, mas, quando um dos próprios jesuítas é denominado “Pajé

relações entre os dois” (2002[1933]:170), o que Leite de Vasconcelos atribuíra como causa de tantos nomes e alcunhas originários de animais entre os índios brasileiros (1928:244).

⁷⁶⁶ Esse entusiasmo inicial, entretanto, não contaminou Nóbrega, pois já em 1549 declara estarem todos eles preocupados: “quase quantos batizamos adoeceram, uns da barriga, outros dos olhos, outros de inchações; e tiveram ocasião os seus feiticeiros de dizer que nós, com a água com que os batizamos, lhes damos a doença e com a doutrina a morte” (2000:55). Os pajés usarão continuamente dessa fórmula para desacreditar Nóbrega e seus jesuítas (CA, 155; MB, I, 143, e MB, III, 64).

⁷⁶⁷ Tb.: Brás Lourenço (MB, I, 516; MB, II, 354). Tb., *Anua ...*, (1897:206).

⁷⁶⁸ V. diferença entre pajés, xamãs e caraíbas na lição de Estêvão Pinto em nota a Métraux (1979: 76).

⁷⁶⁹ “Vida boa” in VLB, II, 145. Essa perspectiva do mesmo significado ajuda a confirmar a múltipla autoria do *Vocabulário*, que Serafim Leite focou em Leonardo do Vale, “sem excluir, é claro, prováveis remodelações e aperfeiçoamento ulteriores, inclusive do próprio Anchieta” (1937a:69). Em 1958, na organização do 3º volume de *Monumenta Brasiliae*, Leite sustentou de vez autoria unipessoal em favor de do Vale (MB, III, 91*), que não era o “grande linguista” de Schwartz (2005[1988]: 412), que só pode ter querido dizer algo como *grande língua*.

⁷⁷⁰ V.g., Anchieta (1988:51, 82, 109, 339, 442), CA, 135, e *Hist. de la Fundacion del Collegio de la Capitania de Pernambuco* (1927[1576]: 33). Até Gabriel Soares de Sousa assim angulou o pajé (2000[1587]:274). Como põe em relevo Cristina Pompa, “esta ‘tradução’ foi re-traduzida, ou seja, de-codificada e re-codificada pelos destinatários indígenas da mensagem cristã: o resultado foi a produção de uma religião híbrida” (2003:86).

Guaçu”, traduzem como “grande pai” (MB, I, 386)⁷⁷¹ e incorporam a devoção mística nativa: “Y agora tienen al Padre grande crédito y por verdadero pagé” (MB, III, 40)⁷⁷².

Por “Caraĩba” dão tradução de “santo”⁷⁷³ ou santidade”, como escreve Cardim (1980[1625]:87), mas o “santo” ou “santidade” dos índios é o Diabo, que trouxe a varíola que matou muitos e transformou outros em rebotalhos malcheirosos, que tinha vindo “não pela conversação dos cristãos, nem por causa da doutrina, mas por sua cegueira e péssimos ritos” (MB, IV, 12). Todavia ainda, pragmaticamente não se repelem “caraibas que assí llaman a los christianos” (MB, II, 133-134).

Era a “colonização da língua tupi”, de que fala Vainfas (2005[1995]:212)⁷⁷⁴, explicativa de ressignificações de *Tupã* como Deus, lançando mão do temor que o barulho das descargas elétricas habitualmente infundem⁷⁷⁵. Se era em nome do Criador que os jesuítas promoviam essa ressemantização de conceitos na língua tupi, era em nome do Diabo que diziam operar os pajés, que, diante da ameaça à sua base de sustentação econômica, ou seja, suas pitanças, adotavam partes do discurso cristão. Nóbrega, num desses casos, se indigna e diz que “respondeu-me com pouca vergonha que ele era deus e que havia nascido deus e (...) que o Deus dos céus era seu amigo, e lhe aparecia em nuvens e trovões” (2000:56)⁷⁷⁶.

Cada vez mais os jesuítas tinham que se entranhar na língua e cultura nativas e delas arrancar um *tonus* sempre mais contrassuasório, dando significado tupi a práticas cristãs, a exemplo do batismo cristão. Esta estratégia em particular, que agregava conteúdo linguístico, decorria de uma percuciente observação: o poder da renominação no imaginário

⁷⁷¹ Tb.: Cardim ao noticiar o entusiasmo dos catecúmenos com o visitador, “o Payguaçu” (1980[1625]:155).

⁷⁷² Na Carta Ânua da Missão de Ibiapaba, datada de 1695, há referência símile (HCJB, III, 456).

⁷⁷³ A etimologia deriva da própria tradução do termo: “Caraĩba, santo ou santidade”, no citado passo de Cardim (1980[1625]:87). Escreve Vainfas: “A palavra *santidade* ou *santo* aparece utilizada na crônica de diversas maneiras” (2005[1995]:51). V. o mesmo autor para os sentidos de “santidade” (*op.cit.*, p.54 e 61-2), motivação semântica nascida, ainda segundo ele, de uma religiosidade fluida permitida pelos jesuítas (p.159). Deve-se notar, com Carlos Fausto, que “algumas pessoas, porém, confundiram num só ‘movimento messiânico’ essas informações perfeitamente ‘tradicionais’ sobre xamanismo com fatos ‘sincréticos’ aludidos, por exemplo, na confissão de Fernão Cabral de Ataíde à Inquisição” (2002[1992]:395). Um dos autores dessa confusão é certamente Schwartz, pelo que se lê de sua obra (2005[1988]:54). A tradução *santo* ou *santidade*, utilizada pelos jesuítas, tem maior exatidão semântica que *profeta*, dos autores franceses, pois essa religiosidade era também apotropaica, bem como seu avesso, e não somente oracular. A ausência quinhentista de produtividade do sufixo *-ismo* subtraiu a designação do fenômeno por algo como *caraibismo*. A persistência do uso do termo deveu-se a uma antífrase relativa a um rejeitado rito *gentílico*, o mesmo processo de transsignificação ocorrido, a propósito, com o vocábulo *gentio*, como se lê de Tagliavini (1993:229), sendo útil também o que escreve Schwartz (2001:223). V. tb. Pompa para o uso de *santidade* (2003: 50-55).

⁷⁷⁴ Tb. p. 227 e 229

⁷⁷⁵ Anchieta não teve a mesma argúcia de Nóbrega, pois em 1584 ainda afirmava que “somente os trovões cuidam que são Deus” (1988:339). V. Métraux (1979[1928]:42), Hemming (2004:113) e Hansen (2005:19). V. ainda Métraux sobre Monã e heróis-civilizadores no capítulo I e sobre Tupã no capítulo IV de sua obra citada. Tb., Jorge Couto, que resenha estudos de etnólogos sobre essa mesma mitologia (1999:189). Ainda: Shapiro(1997:277).

⁷⁷⁶ V. caso colhido por Montoya citado por Métraux (1979[1928]:185-6)..

indígena que tinha aparência mística articulada com a finalidade do batismo. A prática povoa escritos jesuíticos e de outros cronistas⁷⁷⁷. Anchieta diz que “tantos nomes têm quanto inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por mais valentes são os que os tomam” (1988:337)⁷⁷⁸. Não é difícil identificar a similitude entre essa prática e a renominação decorrente do batismo cristão. Em ambas há a marca da transição para uma vitória, renascendo para a vida os índios que se tornassem cristãos, e condenando à morte os que permanecessem presos aos conceitos antigos⁷⁷⁹.

Formaram-se assim duas instâncias discursivas, que se antagonizavam: xamãs de um lado, cujas práticas místicas pareciam assustar os sacerdotes inacianos, e estes de outro, presos a uma ortodoxia católica. Nisso, os índios passaram a viver pendularmente, ou mesmo no limbo, entre dois mundos. Os pajés foram atingidos em sua substância econômica, já que a cooptação jesuítica trazia em desfavor deles “descrédito e falta de pitaças” (CA, 380-1). Mas de muitos deles nunca se desligaram completamente os índios, apesar do empenho e do poder de convencimento que os inacianos criam haver em seu próprio discurso, adotando estratégias linguísticas e extralinguísticas para extirpar dos índios a crença nos poderes que se supunha existir nos pajés: “mas esto son cosas que fácilmente se le pueden quitar poniéndolos em necesidad”, afirma, do alto de sua incontestável autoridade, Pero Correa em 10 de março de 1553 (MB, I, 447).

Não raro um pajé, para manter o prestígio, dizia-se renascido para outra vida em conformidade com o que pregavam os jesuítas (MB, I, 320), cujo discurso chegou a ponto de fazer crer à indiada que tinham mais poderes que os xamãs (MB, IV, 134). Mas estava longe ser uma situação estabilizada, pois Baltasar Fernandes, escrevendo sobre Piratininga em dezembro de 1567, relata: “Se um pajé lhe diz uma só palavra em contrário, aquela creem mais e seguem que quanto nós dizemos” (MB, IV, 426)⁷⁸⁰. A melhor definição que se pode desenhar para esse peculiar estado religioso está naquelas palavras ditas pelos índios quando inquiridos sobre se acreditavam nas cerimônias dos pajés: “não criam nem deixavam de crer” (HCJB, II, 228), o que indicava uma percepção pragmática e nada ingênua.

Estava longe de ser despidendo o poder eloquente do discurso dos xamãs, especialmente daqueles conhecidos como *santidades*, que fazia os índios seguidores entrarem

⁷⁷⁷ V. Staden (1988[1557]: 169 e 172), Frei Manuel da Ilha (1975[1621]:108), Frei Vicente (1982[1627]:85). V. o que escreve Carvalho (1995:29).

⁷⁷⁸ Ainda: p. 247. Tb.: Nóbrega (2000:324) e Knivet (1947[1625]:124).

⁷⁷⁹ Métraux indicia essa analogia ao focalizar a prática de dar novo nome a um enfermo entre os Apocopuvas: “‘Rebatizando’ o paciente, esses selvagens imaginam afastar dele as influências malignas responsáveis por seu estado” (1979[1928]:142). V. Vainfas (2005[1995]:26).

⁷⁸⁰ V. Vainfas (2005[1995]:50).

em transe anímico, absolutamente incontroláveis e imprevisíveis. Negligentes do poder magnetizante dessa cerimônia e dos poderes nele envolvidos, aí se meteram dois dos melhores grandes línguas acostumados a movimentar-se com seus engodos e artifícios retóricos: decidiram “sus sanctos mandarlos matar y luego [os índios] os mataran”, narra Pero Correa em carta de 20 de junho de 1551 (*MB*, I, 225).

A força da língua nativa resistia assim irmanada à religiosidade entrecortada de transe místicos que o Cristianismo não tinha força para contraminar, com o qual quando nada chegava mesmo a cooperar inoculando conceitos e símbolos que eram então reutilizados. Exemplo disso é dado pelo assento da sessão de 7 de julho de 1590, em que o Procurador pede que se impetre ao Capitão-mor Jerônimo Leitão declaração de guerra “contra o gentio do sertão, porquanto eles vieram contra nós em guerra e se ajuntaram de todas as aldeias do sertão desta Capitania” (*ACSP*, I, 403). Primeiro atacaram a entrada de Antônio Macedo e Domingo Luís, o Grou, depois “destruíram muitas fazendas assim de brancos como de índios e queimaram igrejas e quebraram a imagem de Nossa Senhora do Rosário dos Pinheiros” (*ib.*)⁷⁸¹. De outro documento, lido por Pedro Taques Leme, elaborado pelos Camaristas na forma de Representação ao Rei D. João IV logo após a expulsão dos jesuítas de S. Paulo em 1640, alude-se ao “levantamento” feito na Vila de S. Paulo, por ordem de um índio, “a quem obedeciam e tinham por santo, que depois de matarem toda a gente que puderam, se foram à igreja da aldeia dos Pinheiros, onde o dito índio se criou, e quebrando a cabeça da imagem de Nossa Senhora, se pôs a si o nome de Mãe de Deus” (1849:20)⁷⁸². Ato contínuo, definem os paulistas a responsabilidade por esses atos de rebelião: “este é o fruto que os vassallos de V.M. tiram dos índios e gentio estarem em suas colônias e aldeias doutrinados pelos ditos reverendos padres” (*ib.*).

O manejo cada vez mais refinado da língua se reafirmava a cada instante como condição impostergável para o sucesso da catequese jesuítica diante ainda da acefalia política

⁷⁸¹ Serafim Leite escreveu que foram os Tupiniquins que irromperam contra S. Paulo, “pondo em risco a vida dos habitantes, devastando as aldeias vizinhas, queimando igrejas, como a de Pinheiros, profanando imagens sagradas. À de Nossa Senhora, daquela aldeia, feita de argila, quebraram os selvagens a cabeça” (*HCJB*, I, 103). Monteiro preferiu ver aí “uma força aliada Guaianá e Tupiniquim” (2005[1994]:54), com quem foi concorde Kok (2009:11), apesar de linhas à frente chamar o episódio de “obsuro” (*ib.*), mas sem razão, à luz do caraibismo tupi. V. Vainfas (2005[1995]:68), que cita essa “santidade paulista”, embora somente a partir do que sumariamente escreveu Alcântara Machado (1980[1929]:202-203). É provável que os Guaianases compusessem essa insurreição, até pelo maior contato linguístico que historicamente tinham com o tupi. Mas a expressão “guaianá” de Monteiro já não pode ser inclusiva dos Maromomins”. Pela mesma razão, Vainfas julga improvável que, na famosa santidade de Jaguaripe, na Bahia, estivessem “tapuias”, como os Aimorés, pois “não falavam a língua geral” (2005[1995]:77). Numa época em que muitos colonos em São Paulo precisavam de línguas, não é improvável que esses distúrbios fossem agravados pela falta de comunicação linguística fluida, tanto que os índios tempos depois pedirão um capitão branco que lhes falasse o idioma.

⁷⁸² V. referência sumária em Alcântara Machado (1980[1929]:202-203).

entre os nativos: “se tiveram rei poderão se converter, ou se adoraram alguma coisa”, escreve Nóbrega (2000:220), registrando uma das mais recorrentes observações entre inacianos⁷⁸³ e cronistas. A ausência de uma autoridade central criava outra dificuldade na catequese e difusão da língua, pondo os jesuítas a se dispersarem em enquistamentos intratribais, o que demandava a atuação de maior número de tarefeiros (CA, 121). E a acanhada expressão numérica era um dos elos frágeis na empresa inaciana no Brasil, além do discurso dos colonos. Se quisessem penetração, teriam que começar com o relaxamento da rigidez das regras canônicas: “parece-nos sumamente necessário que se mitigue nestas partes todo o direito positivo”, escreve Anchieta, acrescentando que “o mesmo é necessário também fazer-se noutras leis da Santa Madre Igreja” (MB, II, 114), afinal, os índios já se mostravam sem paciência para com o discurso missionário fundado nelas. Cansados de serem confundidos com as cobiçadas aves, disseram a alguns jesuítas que “ellos no eran papagajos para los enseñar a hablar, que los dexasse bivar y morir en la lei de sus antepassados”, relata a *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya...* (1897[1574]:108-9).

9.2 A ABORDAGEM DOS COLONOS E AUTORIDADES PAULISTAS

Os moradores de São Paulo com sua particular visão escravista puseram-se de entremeio nessa questão, por não lhes ser proveitosa a administração espiritual dos jesuítas, feita na língua tupi, e que avançava no âmbito temporal, o que estorvava seus interesses econômicos: “nunca até hoje tal domínio nem posse aos ditos Padres da Companhia se dera depois que esta Capitania se fundou” (ACSP, II, 314). Por isso, propõem um plano de aculturação mais avançado: nomeação de capitães nas aldeias para que os ditos gentios tivessem sua “paga e aluguel” dos moradores para que com eles “cultivem as minas e façam seus serviços, de que resultarão díizimos a Deus, quintos a el-Rei e a eles [índios] utilidade e proveito de vestir-se com seu trabalho eles e suas mulheres e apartar-se de suas contínuas idolatrias e borracharias” (*op.cit.*, p. 314-315).

Era, na verdade, uma adaptação dos índios à vida dos moradores, internalizando-se em suas casas, aí se reproduzindo – inclusive com seus senhores –, em desenfreada

⁷⁸³ V. Anchieta (MB, II, 114), Navarro e Pero Correia (CA, 76 e 121). Era a razão do otimismo inicial de Anchieta em relação aos Ibirajaras, “que se avantajam a todos estes”, inclusive por obedecerem “a um único senhor” (1988: 58, 84 e 90).

miscigenação a que se entregavam até aqueles que simpatizavam com a causa jesuítica na administração dos aldeamentos, como Brás Esteves, que votou com destaque a favor dela na tumultuada reunião de 20 de setembro de 1592 (ACSP, I, 448). Era o pai daquela já mencionada mameluca Luzia Esteves, a quem na abertura do inventário do pai, em 1636, foi dado um intérprete, Álvaro Neto, o Moço, “por não saber falar bem a língua portuguesa” (IT, X, 328), mas que se encaminhava para fazê-lo, como suas irmãs, a exemplo de Marta Esteves, mulher de Antônio Barbosa, da qual o juiz, na mesma assentada, tomou juramento sem a mediação do intérprete (*ib.*). Brás Esteves dera largas à sua incontinência sexual, produzindo “treze filhos bastardos naturais”, na declaração da testemunha no inventário (*ib.*, 344). Era essa a resultante da internalização doméstica que os moradores propunham retirando dos jesuítas o poder temporal dos aldeamentos: uma larga população mameluca excitada pelo prestígio lusófono.

À medida que se foi conaturalizando uma língua geral de base tupi, a necessidade de “línguas” não era suprimível pelo idioma falado em São Paulo. Essa conaturalização foi-se dando pela íntima convivência entre portugueses e alguns outros europeus, mamelucos, índias e índios de diferentes povos, obrigados a constituir uma “língua geral” propriamente dita, que representa modificação de vários aspectos do tupi, estendíveis até mesmo, na sequência, aos índios aldeados, retirados de sua tribalização *in natura* para serem inseridos pelas fazendas espalhadas de moradores⁷⁸⁴, dando lugar a um insulamento atomizado da lusofonia e a uma força da intercomunicação de sobrevivência. O exemplo começara de São Vicente, onde foi se avolumando forte presença europeia.

⁷⁸⁴ Já em 1576 os camaristas querem logo nomeação de almotacel “por virem dias de festas” (ACSP, I, 100). Em 1584, na *Informação do Brasil...*, Anchieta diz que as fazendas dos portugueses “estão espalhadas a duas e três léguas e acodem os domingos e dias santos à missa” (1988:329). Em 1591 a ata da sessão aludia aos “homens que vivem fora, nos arrabaldes” (ACSP, I, 415). A 4 de abril de 1609 assenta-se que “por estarem muito longe uns dos outros e desta vila se fizesse câmara em cada mês” (ACSP, II, 241). Em 1º de abril de 1628 deixam registrado: “Por esta Vila ser de homens nobres e honrados e viverem de suas roças e lavouras em que todos se ocupam a maior parte do ano, ficando a vila deserta” (ACSP, III, 301). Nesse mesmo ano, anotou D. Luís Céspedes de Xeria: “Vêm os paulistas à povoação nos dias de festa”, *apud* Bruno (1966:51). Em 1666, dizem os Oficiais que “tinham suas fazendas em grande distância desta Vila e que lhes era mais trabalhoso vir a ela de oito em oito dias” (ACSP, VI (1), 490).

9.3 A CRESCENTE PRESENÇA EUROPEIA E A LÍNGUA TUPI EM SÃO VICENTE

De celeiro de línguas que serviam a moradores monolíngues e a jesuítas, São Vicente logo vai sentir o peso do afluxo imigratório europeu e, dada a vitalidade de sua vida comercial articulada com a da Vila de São Paulo, vai produzir nesta ainda maior influência lusófona,

A boa localização do porto atraía europeus, tanto portugueses quanto estrangeiros, inclusive indo ou voltando do Rio da Prata ou do Paraguai. Um desses castelhanos era Juan de Salazar, comandante de uma expedição ao Prata, equipada com trezentas mulheres, e que tinha aportado, depois de insucessos, escaramuças internas, comuns entre castelhanos, na ilha de Santa Catarina a 16 de dezembro de 1550, terminando por rumar a São Vicente. Do porto de Santos escreve carta ao monarca espanhol a 25 de junho de 1553, dizendo daquela Vila que “la mayor parte de los que en ella viven son malhechores desterrados de Portugal” (*RIHGSP*, XLVI, 302)⁷⁸⁵.

Escrevia Salazar no mesmo ano em que aí chegava Tomé de Sousa, a quem pede socorro. O Governador-Geral mandou então buscar “homens e mulheres” que tinham ficado no Sul do Brasil, ou seja, um remanescente de “60 pessoas, quase metade mulheres” (*HCPB*, III, 365), já que uma caravela havia se perdido e outros já tinham marchado para Assunção. Tomé de Sousa disse que tais mulheres estavam “tão enfadadas dos trabalhos que passaram que casarão aí com quem lhes der de comer” (p. 366). Por esse tipo de fome ou por qualquer outra atração, contrariando a impressão de Salazar, algumas dessas mulheres realmente se casaram na terra, anota Carvalho Franco na introdução à obra de Hans Staden (1988:10).

O afluxo maciço desses e de outros europeus ditava naturalmente certa estraneidade linguística ao tupi, mesmo em moradores antigos como o genovês José Adorno,

⁷⁸⁵ O tratamento dado a esses castelhanos, como reflexo da antipatia que sempre medrara na Europa, não foi amistoso, lê-se de Nóbrega, em carta de agosto de 1557, ao dizer de “escândalos que os castelhanos têm dos portugueses e, a meu parecer, com muita razão, porque usaram mui mal com uns que vieram a São Vicente, que se perderam de uma armada do Rio da Prata” (2000:258), voltando a repetir o assunto em maio de 1558 (*op.cit.*, p. 290-291).

que veio na armada de Martim de Afonso de Sousa, chegando a São Vicente em 1531⁷⁸⁶. Era casado com uma bisneta de João Ramalho, Catarina Monteiro, filha de Cristóvão Monteiro com Marquesa Ferreira, esta havida da mencionada união do Capitão-mor Jorge Ferreira com a filha de João Ramalho, Joana Ramalho, como se vê de Frei Gaspar da Madre de Deus (1975[1797]:74 e 169)⁷⁸⁷. Adorno era culto, sabia latim (*HCJB*, II, 361, nota 11), um dos pontos salientados em favor de sua pretendida admissão temporã na Companhia de Jesus, e falava também francês, o que serviu a Manuel da Nóbrega e José de Anchieta no Armistício de Iperoig, em 1563, em razão da presença de um francês entre os Tamoios que vieram da Guanabara⁷⁸⁸, já que em sua embarcação Nóbrega e Anchieta viajaram para a celebração do famoso tratado de paz com os Tamoios. Mas, no encontro a que esteve presente ao lado dos dois jesuítas com um capitão francês e com os Tamoios, inclusive Pindobuçú, não pôde entender o que se falava, senão depois de ser informado pelo Irmão Anchieta, porque, registrou este, Adorno “não entendia a língua brasílica” (1988:217). Formou-se, a propósito, uma ciranda partida, porque, a seu turno, Nóbrega não falava tupi⁷⁸⁹ nem francês. Por outro lado, não há registro de que Anchieta soubesse francês, não seguramente como falante⁷⁹⁰.

A casa de Adorno era lugar de reunião de colonos portugueses e aventureiros estrangeiros, alheios à habilidade em tupi, às vezes mesmo ao português, como deixou à mostra o francês Jean Cointa, Senhor de Bolés, reportando-se à sua estada em São Vicente por volta de 1559, na declaração prestada perante a Inquisição em Portugal, para onde foi remetido depois de suas aventuras no Brasil: “Lembra-me que na capela de s. vicente en casa de Josep adorno estando presentes josep adorno nicolão grilho e jacome doria genouezes e hu joam tauares portuguez pedro de la cruz castelhano falando em lingoa italiano por eu então não entender portugues...” (*ABN*, XXV, 270)⁷⁹¹.

⁷⁸⁶ “Os genoveses Adorno, Francisco, Paulo e José” vieram na expedição de Martim Afonso de Sousa, a mesma que trouxe Jorge Ferreira, esclarece Carlos Malheiro Dias (*HCPB*, III, 224), que também informa que Ferreira “veio a se casar com uma das filhas de João Ramalho, neta de Tibiriçá”.

⁷⁸⁷ V. Carvalho Santos (1940:38) e Américo de Moura (1952:295). Tb.: *MB*, IV, 236, nota 22; *HCJB*, I, 148; *MB*, III, 177, nota 4.. Tb.: *MB*, IV, 236, nota 22.

⁷⁸⁸ Serafim Leite (1955:178 e 180).

⁷⁸⁹ Estava acostumado, no máximo, a reproduzir alguns lexicalismos que aprendera na intensa faina linguageira que tinha lugar entre os inicianos intérpretes. Seriam tais lexicalismos o que quis dizer Simão de Vasconcelos com “o não ser tão versado na língua dos índios” (1977[1663], I:233) ou as “generalidades” a que se refere Serafim Leite (1955:63), que, entretanto, exagera mais à frente na comparação com Anchieta, ao escrever que este era “mais expedito na língua tupi”, sugerindo uma aptidão que Nóbrega certamente não tinha.

⁷⁹⁰ Pero Rodrigues, na biografia de Anchieta, fala de “quatro línguas que sabia, latina, portuguesa, espanhola e brasileira” (1955[1609]:55). Simão de Vasconcelos, na *Crônica*, também afirma que Anchieta “era destro em quatro línguas, portuguesa, castelhana, latina e brasílica” (1977[1663], I: 255). Tb.: Viotti (1980[1965]:132).

⁷⁹¹ Tb. *in* Luciano Ribeiro (1968:279). Anchieta disse dele que “sabe bien la lengua español” (*MB*, III, 264), no que foi seguido por Pero Rodrigues (1955[1609]:40), Frei Vicente do Salvador (1982[1627]:167) e Simão de

Alguns tempo Bolés passou entre os índios, inclusive depois da fuga do reduto de Villegagnon, sem que tenha dado qualquer notícia de rendimento na língua, embora fosse de crer que tivesse havido algum. Anchieta, em carta de S. Vicente, de 1 de junho de 1560, diz que esse francês “vínose aquí con otros tres compañeros idiotas” (MB, III, 264). Um desses era Pero de Villa Nova, que se mudou para a Bahia, onde se casou. Em seu depoimento, que integra a *Primeira Visitação* (1935), perante o Inquisidor Heitor Furtado, disse que “depois de haver onze meses que estavam na dita terra do Rio de Janeiro, tratou de fugir para os cristãos portugueses e se foi meter com os negros gentios, entre os quais andou alguns nove ou dez meses (...) e enfim foi ter a São Vicente” (p.92)⁷⁹².

O quadro crescente de portugueses e estrangeiros que não sabiam tupi obrigava à contratação de línguas profissionais em expedições que daí partiam para o sertão. Naquela organizada pelo capitão Jerônimo Leitão em 1585 contra Tupinaés e Carijós, as autoridades presentes na reunião aventaram que a todo índio apresado fosse dado “bom tratamento como forro (...) e esta declaração mandará ele dito senhor Capitão fazer ao dito gentio pelas línguas que consigo levar” (ACSP, I, 280). Um desses línguas bem poderia ser Jorge Lopes, que estrategicamente era “almoxarife da Capitania de S. Vicente, grande língua”, na informação de Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:219)⁷⁹³. Nem Jerônimo Leitão nem outros sertanistas sabiam portanto o idioma tupi, o que demandava recrutamento de línguas.

Havia intensificação da estraneidade europeia ao tupi em São Vicente com esses aportes imigratórios, aumentados com os fugitivos da esquadra de Diogo Flores de Valdés, que só no Porto de São Vicente, em 1583, foram mais de 80, lembra Carvalho Franco (1989[1940]:88)⁷⁹⁴, incluindo os portugueses Antônio Preto, que aparece na *Relação* do governador do Estreito de Magalhães, Pedro Sarmiento de Gamboa, publicada por Pastells (1920, II: 141), e Antônio Raposo, como afirma Américo de Moura (1952:443).

Muitos deles passaram à Vila de São Paulo e assumiram postos de relevo na estrutura burocrática. Podem ser lembrados Francisco Martins Bonilha, que viajava em companhia de “su muger y quatro hijos”, na reprodução documental de Pastells (1920:139 e 147), aparecendo na Câmara sempre como Francisco Martins⁷⁹⁵, inclusive ao lado de Andrés Cazado, “espanhóis, homens casados e moradores no termo desta Vila”, como consta da

Vasconcelos (1977[1663], II:42). Mas Serafim Leite diz, em nota àquela carta de Anchieta, que “não tardou a aprender português”, remetendo a autógrafos lusofônicos do aventureiro francês.

⁷⁹² Villa Nova também revelou que um de seus companheiros, era “André de Fontes, ora casado em São Vicente” (p. 93).

⁷⁹³ Nesse cargo, como se viu, investido por Duarte Coelho, em Pernambuco, era Vasco Lucena, grande língua.

⁷⁹⁴ V. doc. em Pastells (1920:148 e 198) quanto ao Rio de Janeiro.

⁷⁹⁵ Américo de Moura: “Francisco Martins (Bonilha) (...) estabeleceu-se em S.Paulo c. 1584, conforme declaração sua (‘Reg.’, VII, 82)” (1952:399).

sessão de 10 de dezembro de 1588 (ACSP, I, 360); José de Camargo, que, segundo Carvalho Franco, veio na mesma esquadra (1989[1940]:100), e o carpinteiro Bartolomeu Bueno, que consta da lista de Sarmiento reproduzida por Pastells (1920, II, 146). De Bueno disse Carvalho Franco: “espanhol e terrível escravocrata, é provável que tivesse oposição na vila” (*op.cit.*, p. 89)⁷⁹⁶.

9.4 LÍNGUA PORTUGUESA, LÍNGUA TUPI E LÍNGUAS JÊS EM SÃO PAULO: A CAMINHO DA LÍNGUA GERAL

Mais ou menos terríveis eram todos os moradores europeus de São Paulo escravocrata, pois não viam senão na força da mão de obra o motor da economia planaltina. Ádvenas, sem saberem tupi, consorciavam-se com mamelucas, dando lugar a uma peculiar intercomunicação, que tinha maior rendimento com a descendência daí surgida, apoiada no bilinguismo, necessário para o sertanismo se os senhores não dominavam o tupi.

Fomentava-se esse bilinguismo nos índios ditos “naturais”, que habitavam de muito tempo em São Paulo, onde inclusive se reproduziam. Essa habilidade se juntava ao seu destro manejo nos ataques, pois, na afirmação de Monteiro, eram “índios do povoado especializados no apresamento de índios do sertão” (2005[1994]:66). Nas expedições, a equipagem desses línguas era fundamental, pois os moradores quase sempre sabiam lexias soltas, insuficientes para uma comunicação com índios em seu estado de tribalidade linguística. Não se prescindia desses índios e também de mamelucos mais hábeis, pois “serviam de guias e intérpretes a sertanistas e bandeirantes”, bem escreveu Neme (1969a:11). Eram tais indivíduos conhecidos como “mus”, ou seja, “os intermediários indígenas, que os paulistas utilizavam para o resgate dos escravos”, no estudo de Cortesão (1958:68), que ainda alude aos “pombeiros⁷⁹⁷ ou sub-bandeirantes, [que] serviam de intermediários no comércio com os *mus*” (p.195)⁷⁹⁸.

⁷⁹⁶ Esse autor (p. 88-89), a partir de uma declaração de Bueno firmada em 1602, quando disse que estava no Brasil havia 30 anos, o identificou como o “Bartolomeu Bueno” que consta da *Relação* de Pedro Sarmiento de Gamboa, que ia por governador na esquadra de Valdés, publicada por Pastells (1920, II: 141).

⁷⁹⁷ Cortesão, corrigindo Montoya, que lhe dava origem portuguesa, diz que vem “do ambundo *pumbelo*” (1958:69). Tornou-se verbo, como se vê de documento de 1725: “costumavam pelo seu gentio manso mandarem ao sertão pombeirar outro gentio para o mesmo serviço” (*DI*, XLVIII, 60).

⁷⁹⁸ Segundo supõe o historiador na mesma passagem da obra, seriam “índios que exerciam mister igual aos pombeiros africanos” com atuação em Angola. Cortesão afirma, em outra passagem da mesma obra, que os “pombeiros tupi de São Paulo, aliados e concidadãos dos paulistas” foram os responsáveis uma “verdadeira

O uso dos índios discursadores já focalizados pressupunha pois uma ladinização deles, o que se inseria na formação estimulada em São Paulo, inclusive com concessões honoríficas, a exemplo de vara de meirinho. Em 1583, como já mencionado, quando se precisou cumprir mandado de captura dos espanhóis fugidos que andavam na vila e termo, o português Antônio Proença, meirinho do campo que, conforme visto, não falava tupi, recrutou Cristóvão Çairobaca, “índio cristão meirinho” (ACSP, I, 223)⁷⁹⁹.

Os paulistas que compunham o estrato dominador quase sempre se faziam acompanhar desses índios ou *mus*, além de índias guerreiras⁸⁰⁰, de que se tem exemplo na ata da sessão de 5 de dezembro de 1593, a que compareceu Gregório Ramalho, filho de Vitório Ramalho, portanto, neto de João Ramalho e mameluco de 2ª geração, acompanhado de Manoel, “índio cristão [do aldeamento] de São Miguel” (ACSP, I, 476). Esses índios aldeados eram encaminhados por moradores e jesuítas ao contato lusofônico e se tornavam de grandíssima utilidade aos propósitos escravistas, pois podiam se imiscuir no sertão e articular-se linguisticamente com seus senhores. O “índio dos mesmos [Carijós] por nome André, da aldeia do Forte” (ACSP, II, 239) era um desses. Em 13 de abril de 1609 comparece perante a Câmara acompanhado de outros dois índios do mesmo povo que trouxe do sertão. Tanto certamente por não ter grande domínio do português, embora tenha entretido conversação com os camaristas, quanto porque a Câmara se servia institucionalmente de sertanistas que fossem línguas, “logo foi chamado Pedro Colaço, aqui morador, língua da terra nesta Capitania” (ACSP, II, 239).

aliança luso-ibirajara” (p.193). Tais “mus” seriam os mesmos “compadres” dos textos camarários (p.202). Para se ter ideia de sua ação, v. autos da devassa aberta para apurar a morte do principal Timacaúna, que vinha em 1624 à Vila de São Paulo resguardado em Provisão Martim de Sá, por pombeiros negros de Alonso Pires, Paulo de Amaral, Pascoal Monteiro e Pedro da Silva, que repartiram os índios da aldeia do principal entre seus senhores (RIHGSP, XLIV, 294-301; tb.: PLMH, II, 453-463, e AHU_ACL_CU_023-01, Cx. 1, D.3., *apud* Arruda (2002:21, item 3)). Ainda sobre pombeiros, Zenha (1970:48-53).

⁷⁹⁹ É a ele que Anchieta parece se referir em carta de Piratininga, escrita a 15 de novembro de 1579: “Cairobaca (...) o achei meio amotinado contra Domingos Luís [Carvoeiro]” (1988:278). Na mesma carta, volta a citá-lo: “Também me encomendou Sairobaca que lhe fizesse pagar a Antão Nunes o achádego de um escravo que lhe cá tomou” (p.279). Serafim Leite arrolou sem ressalva essa carta como de autoria de Anchieta (HCJB, VIII, 205), tida como apócrifa por Viotti (CCAP, 435-441). A nomeação de índios como meirinhos era importante sucedâneo à falta de uma autoridade central (CA, 161, 416; MB, I, 415, 436; MB, III, 408; *Informação dos primeiros aldeamentos* (1988:390); *Historia de la fundacion del Collegio de la Baya ...* (1897:85)), e foi responsável por uma aproximação com elementos da língua portuguesa. Escreve Serafim Leite que “os cargos de meirinhos e aguazis eram grandemente estimados pelos índios” (HCJB, I, 245). Frei Vicente (1982[1627]:18,57, 181 e 189) dá vários exemplos disso. Essa nomeação recaía quase sempre sobre um índio principal, aproveitando-se de sua relativa ascendência entre os demais (MB, III, 52-3, 59, 87, 126, 480). Era o encarregado de “meter os moços no tronco quando fogem da Escola”, escreve Mem de Sá (PLMH, I, 287; tb.: CA, 286, e MB, III, 313, 466-7). V. Georg Thomas (1982[1968]: 85). Em São Paulo, já vila, havia meirinho encarregado de compelir os índios a ir à Igreja, como anota Anchieta em 1563, reportando-se ao ano anterior (MB, III, 554).

⁸⁰⁰ Como aquelas das entradas de Grou, referidas como *amazonas* (ACSP, I, 388). Pero Correia, escrevendo de São Vicente a 20 de junho de 1551, diz que “ay acá algunas mugeres, que ansí en armas como en todas otras cosas siguen officio de hombres” (MB, I, 225).

A mudança na fisionomia etária dos escravos teve substancial efeito na formação de bilíngues. Salienta John Monteiro que “a introdução acentuada de cativos femininos e infantis rompia definitivamente com padrões pré-coloniais de cativo, quando a vasta maioria de cativos, tomados em escaramuças, era composta de guerreiros” (2005[1994]:67-68), embora sem especificar o que entenda por “crianças” e sem lembrar que essa preferência não era característica do século XVII, pois já em 15 de junho de 1591 a Câmara ordenava que “toda a pessoa que tivesse escravo macho trazido desta guerra aos Topinaquins de catorze anos para riba dentro de vinte dias os venda” (ACSP, I, 422), o que voltou a repetir a 5 de agosto do mesmo ano (p.425). Tal preferência já comandava assaltos a aldeias na Bahia, como apontou Nóbrega (2000:344) e nos ataques dos castelhanos, descritos por Anchieta (1988:111)⁸⁰¹. A idade de 14 anos tinha significação especial. Lembra Jorge Osório, em estudo sobre a obra *Diálogo da Viciosa Vergonha*, do gramático João de Barros, que “Erasmus considerava que a idade decisiva para a formação do jovem era precisamente a que filho interlocutor do diálogo de Barros tinha: cerca de 14 anos” (2001:146). Outro João de Barros contemporâneo desse, o desembargador, em *Espelho de casados* diz, contrariando Aristóteles, que “a mulher de 12 anos é hábil e potente, e o homem, de 14 anos” (1874[1540]: VIII)⁸⁰². Era também o marco etário para sertanejar e para mobilização bélica, pelo que se lê da sessão de 20 de fevereiro de 1610, em que a Câmara ordena que “todos os moradores dessem por rol toda a gente de guerra que em suas casas tivessem, a saber, filhos de catorze anos arriba e escravos” (ACSP, II, 261)⁸⁰³.

Essa adaptabilidade teve o efeito linguístico de os tornarem mais depressa ajustáveis ao aprendizado lusofônico⁸⁰⁴ em razão do acesso aos dispositivos da faculdade de linguagem⁸⁰⁵, o que, por consequência, influía na constituição de uma “língua geral” que ia se formando na confluência de elementos de contato na vila de São Paulo, o que incluía aldeamentos, à medida que iam entrando contingentes de índios jês, misturados aos de família

⁸⁰¹ V. Nizza da Silva (1998:36)

⁸⁰² Na p. LIII, quarta parte, volta a enfatizar: “Segundo direito pode casar o moço de XIIIJ anos e a molher de XII e ainda sem licencia de seu pay”. Até esses limites, havia um consenso de maleabilidade, embora fosse, nas palavras de Nóbrega, a “idade do perigo” (2000:198).

⁸⁰³ Continuaram ao longo dos anos a ser marco regulatório tais idades para fins de escravização, tanto que a Carta Régia de 1º de abril de 1809 diz que, para o propósito de cativo de 15 anos, se tomará como início “nos homens de 14 anos e nas mulheres de idade de 12 anos”, *apud* Perdigão Malheiro (1976[1867] I:228). Em 1788, Rendon já lamentava que, em São Paulo, “as raparigas antes da idade de doze anos fazem-se meretrizes” (DI, XLIV, 200). No *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Pará*, de 1686, encontrável em Beozzo (1983) proíbe-se repartição de índios “que forem menores de treze anos” (p. 119).

⁸⁰⁴ A informação de Blázquez em 1558 sobre o aldeamento de São João, em 1558, na Bahia, é muito clara: “Os filhos se ensinam com muita diligência e bons costumes e a ler e a escrever (...). Os de São Paulo, primeira povoação, são todos cristãos, *scilicet*: meninos e meninas até 14 anos” (CA, 230).

⁸⁰⁵ V. Lucchesi (2003:273).

linguística tupi-guarani como os Timiminós da entrada de Nicolau Barreto (1602-1604), como escreve Alcântara Machado (1980[1929]:179)⁸⁰⁶, e os atalhados por Manuel Preto

⁸⁰⁶ Que diz que “vários são os índios que os inventários nomeiam como provindos dessa expedição” (*ib.*). Descrição dos Timiminós de Itatim, que ajuda a entender a preferência que lhes comandava os apresamentos, encontra-se na Ânuia do Padre Ferrer, de 1633, esclarecedora de qual subgrupo guarani tinha língua com maior proximidade do tupi de São Vicente: “todos estos Itatines son de buen natural, y no difieren de los demas guaranis, sino que mas trato y policia de quantos Guaranis avemos visto hasta agora, y tambien em la lengua tienen alguna diferencia de los demas Guaranis, aunque poca, acercando-se algo al lenguaje Tupi, *de suerte que algunos dicen que non son verdaderos Guaranis ni Tupis tampoco, sino que es una nacion entremedia entre los Guaranis y Tupis, que llaman Temiminos*” (*Jesuítas e bandeirantes no Itatim*, 1952:30, sem grifo no original). São esses Timiminós que aparecem em inventários e outros documentos seiscentistas de São Paulo. Seguramente, trata-se daquele povo índio *Itati* referido por Cardim (1980[1625]:102). Na citada Ânuia, Ferrer ainda diz que “esta tierra del Itati es muy fragosa y por esto se llama Itaati que quiere dezir piedras con puntas por los muchos pedregales que ay en ella” (*ib.*). Portanto, o etnônimo mostra-se fruto da transposição de um designativo toponímico. Cardim diz que tal povo Itatim era também conhecido por *Guaracaio*, nome que também indica um lugar, referido como tal por documento de jesuíta espanhol em 1597, ano próximo daquele em que escrevia o inaciano português, pelo que se lê de *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1951:123). Cruzando-se essas informações, tais índios seriam Timiminós com distribuição entre Itatim e Guairá. O Itatim, diz Jaime Cortesão na introdução a *Jesuítas e bandeirantes no Itatim*, se situava “entre o rio Paraguai a oeste, e, a leste, a serra do Amambaí. Em termos de geografia atual, esta região pertence ao sudoeste do Mato Grosso e está situada entre o rio Taquari ao norte e o Apá no sul” (1952:3). Thomas apenas repete Cortesão (1982[1968]:181). O Guairá, diz o mesmo autor em outra obra, “ao Estado do Paraná, se a este amputássemos a zona costeira, regada pelo rio Ribeira e pelo Alto-Iguaçu e a estreita faixa longitudinal que entesta com Santa Catarina” (1958:130). Tais distribuições se tornam próximas pela localização que Curt Nimuendajú, em seu *Mapa Etno-histórico* (1980[1944]), faz dos *Itatins séc. XVII*, ao contrário dos *Itatis séc. XVI*, situados por ele na região central, que divide os atuais Estados do Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Aryon Rodrigues informa que os Itatins “eram os antepassados dos atuais Guarayo” (2000), interrogando se eles e os Timiminós não eram parcialidades dos Guarayos que se separaram e foram para o oeste. Observa a seu turno John Monteiro que esses “Temiminó não devem ser confundidos com os Temiminó da baía de Guanabara, aliados dos portugueses no século XVI” (2005[1994]: 235). Não se pode descartar a hipótese de que a apropriação do nome Timiminó, com significação de neto (*VLB*, II, 49), decorra de uma afirmação libertadora de um grupo em relação a outro maior, não somente vinculação genealógica. Isso ajuda inclusive a tese de Maria Celestino de Almeida, “seriam eles temiminós e/ou tupinambás?” (2003: 62-67), que percucientemente desenvolve argumentação de que “a etnia temiminó foi construída na situação de contato” (p. 68). Aryon Rodrigues, diante de estudos que consideram os Timiminós do norte do Rio de Janeiro e sul do Espírito Santo como Tupinambás, acredita que “talvez pertencessem a um outro ramo da família *tupi-guarani*” (2006:155). Parece mais provável que esse etnônimo designasse uma marca de dissidência da terceira geração dentro da família tupi (Tupinambá e Tupiniquin), porque se cronistas dizem que os do Rio de Janeiro “estavam misturados com os Tupinaquins” (*MB*, III, 467) e eram inimigos dos Tamoios, por outro lado Cardim informa que os Timiminós ou Itatins meridionais eram uma “nação contrária aos Tupinaquins” (1980[1625]:102). A referência do nome como neto, a propósito, não é matrifocal, pois Timiminó é “neto ou neta de homem”, ao contrário de *Tembiariró*, “neto ou neta da mulher” (*VLB*, II, 49). Quando Cardim escreve, os do Rio de Janeiro estão mais presentes em região próxima: “outra nação mora no Espírito Santo a quem chamam Timiminó” (*op.cit.*, p. 102). São os Maracajás liderados por seu morubixaba Maracajáguacu, “grande Gato”, da família linguística tupi-guarani, referidos por esta denominação por Staden (1988[1557]:97, 112, 144 e 155) e Léry (1994[1580]:147-148, 150, 154 e 347, 370-371, *inter alia*), dados ou inventados como vizinhos e inimigos dos Tamoios. Léry escreve que os Tamoios têm por “capitiaux ennemis (...) tant ceux qu’ils nomment *Margajas* que les Portugais qu’ils appellent *Peros* leurs alliez” (1994[1580]:335). Mais adiante, diz “les *Margajas* et les *Toupinenquins* s’entendent” (p. 357). Staden, quando prisioneiro, visitou um Maracajá cativo, deu-lhe atenção dirigindo-lhe a palavra, “pois os maracajás eram amigos dos portugueses” (1988[1557]:112). É a tais índios que Nóbrega se refere quando escreve: “o gentio que chamam os do Gato” (2000:221 e 273). Tb. *Historia de la fundacion del collegio del Rio de Enero* (1897[1575]: 131). Foram amigos dos portugueses sobretudo nos enfrentamentos com os Tamoios, que eram também seus inimigos. Ao tempo de Knivet, portugueses, sob o comando de Martim Correia de Sá, os combateram no Espírito Santo (1947[1625]:129). Não há elementos para dizer se o designativo Maracajá, dado talvez por um tipo especial de desenho tinturesco à imitação do felino, cunhou o do seu morubixaba ou se foi o deste, pois era comum tomarem-se nomes a animais, que deu lugar a uma transposição etnonímica, a exemplo, neste caso, do ocorrido com o índio Pato (=Carijó; v. nota seguinte) conhecido por Tubarão. A seus irmãos o jesuíta Jerônimo Rodrigues em sua *Missão dos Carijós-1605-1607* deu o nome de *Tubarões* (1940:243). Os Timiminós, liderados

quando “vinham de sua terra em busca dos brancos, os quais vinham de pazes” (ACSP, II, 184), além de Tupinaés, que antecederam o ingresso maciço de carijós apresados para fins de mão de obra, vindos estes progressivamente do sertão de Patos⁸⁰⁷ e das reduções jesuíticas assaltadas no Guairá⁸⁰⁸.

Esses estoques se reproduziam no ambiente aculturador da engrenagem econômica do planalto. Os valorizados indivíduos da Vila de São Paulo eram geralmente crioulos, ou seja, os autógenos, que biologicamente nela se reproduziam⁸⁰⁹, onde já alvoreciam para

por Maracajáguacú, habitaram primeiramente no que é a Ilha do Governador, de onde, passaram ao Espírito Santo por volta de março de 1555 (MB, II, 226-227; Simão de Vasconcelos 1977[1663], I: 278, e II:32). Grande Gato recebeu no batismo o nome do donatário da Capitania, Vasco Fernandes (HCJB, I, 82; MB, II, 375, e III, 39 e 47; tb.: Reis (1979:21)). Mas, como informa o mesmo Reis, parte desses Timiminós “retornou ao Rio de Janeiro após a expulsão dos franceses da baía de Guanabara, instalando-se às margens do Rio Muraí e entre Rio Macacu e a Serra dos Órgãos, onde receberam uma sesmaria em 1579” (ib.). Outra parte permaneceu no Espírito Santo, dando deles notícia carta de Brás Lourenço: “Haverá nesta aldeia mil almas e são estes os índios que para aqui vieram do Rio de Janeiro estes anos passados, os quais sempre foram amigos dos cristãos” (MB, III, 467). Eduardo Navarro, na edição mais recente da obra *Uma festa brasileira*, de Ferdinand Denis, corrige este autor francês dizendo que “os maracajás eram de língua macro-jê, e não de língua da família tupi-guarani, do tronco tupi” (2007: 197). Denis estava certo, portanto. Talvez a conclusão de Navarro radique em informação de Cardim, que se refere a índios enquadráveis no Tronco Macro-Jê, entre os quais os “Maracaguaçu” (1980[1625]:104), distintos do Timiminós, mencionados estes pelo jesuíta como “nação [que] mora no Espírito Santo” (p.102). Aqueles talvez pertencessem ao mesmo grupo dos “Maracás” descritos por Gabriel Soares de Sousa como “os mais chegados Tapuias aos povoadores da Bahia” (2000[1587]:298). Sem razão, Ana Maria de Azevedo quando, em nota à obra de Cardim, averba que a denominação *Maracaguaçu* “não parece ser nome para ser atribuído a um grupo tribal” (2009:210). Trata-se de exonomação tupi a um Jê, como de resto se vê dos demais nomes de povos jês. Deve-se lembrar o que disse Gabriel Soares de Sousa: “Como nascem os filhos aos Tupinambás, logo lhes põem o nome que lhe parece; os quais nomes que usam entre si são de alimárias, peixes, aves, árvores, mantimentos, peças de armas, e de outras coisas diversas” (2000[1587]: 266). Estranho que Schwartz tenha encontrado “amiúde nomes tapuias” nos registros das décadas de 1570 e 1591 para os engenhos de Sergipe do Conde e Santana, na Bahia (2005[1988]:61). Ainda sobre a identificação dos Timiminós com Maracajás, Leite (HCPJB, I, 127), Edelweiss (1969:75), Monteiro (2005[1994]:27) e Prezisa (2000:37-38 e 160). Obermeier afirma que os Tabajaras “são como os ‘Margaias’ na obra de Léry e Thevet, ou seja, uma denominação para inimigos” (2005:205). Edelweiss chama a atenção que em Léry há duas grafias para o mesmo vocábulo (1969:96, nota 155).

⁸⁰⁷ “Patos” era denominação dos Carijós dessa região. Pero Rodrigues, em carta de 1597, reproduzida por Amador Rebelo, refere-se a “um porto chamado Laguna de los Patos, (...) em que andam muitos e mui grandes patos, os quais não somente dão apelido ao porto, mas também aos mesmos Carijós, que por outro nome se chamam Patos” (1598: 222). Muitas dezenas de milhares de índios foram apresados nessa região e introduzidos em São Paulo, conforme se lê de Monteiro (2002[1992]:486 e 2005[1994]:68). V. sobre Patos e Araxás em *A missão dos Carijós – 1605-1607*(1940:228-230), de Jerônimo Rodrigues. Ao contrário de Teodoro Sampaio (1987[1901]:133), a Frederico Edelweiss, em nota, o nome *Araxá* pareceu equivocadamente ser “de uma tribo indígena de outra família linguística”.

⁸⁰⁸ Cortesão lista nominalmente as reduções aí existentes (1958:164).

⁸⁰⁹ O termo, segundo Leite de Vasconcelos, *apud* Nascentes, “deriva de *criadouro*, deformado na boca de pretos” (1932:223) e “significava primitivamente o negro nascido na América, em oposição ao trazido da África”. Essa etimologia não está a salvo de controvérsia. Chaudenson prefere crer, sem dizer o motivo, que “le mot vient de l’espagnol *criollo* (1995:3). V. do mesmo autor, p. 16. De qualquer forma, é uniforme o significado de que, em relação a pessoas, refere-se àquelas “qui sont nez aux Indes”, ou seja, “‘Indes occidentales’, c’est-à-dire de la zone américaine” (*op.cit.*, p. 3). Boxer, tratando do clero nativo no México, escreveu: “creoles (men born of pure white parents in the colonies)” (1997:181). De forma geral, segundo Carvalho, o termo era “destinado a caracterizar o indivíduo nascido no Brasil que tinha um ou ambos os progenitores autóctones” (1995:28). Na oposição entre sertão e vila, vale o esclarecimento de John Monteiro: “aqueles nascidos no povoado (crioulos)” (2005[1994]:156). No caso de mestiçagem, seu conceito se aproximaria de mameluco, que, segundo Monteiro, “caiu em desuso, enquanto *bastardo* passava a designar, genericamente, qualquer um de descendência indígena”

conhecimentos lusófonos. Por isso na sessão de 1591 requer o Procurador do Conselho que não se permita vender “peças crioulas” (ACSP, I, 428), afinal já se encontravam adestrados no ramerrão do trabalho na Vila: “nossos índios cristãos, parentes destes outros [Carijós], nossos parciais, compadres e crioulos”, como escreveram os camaristas ao Rei D. João IV, em documento reproduzido por Taques (1849:8)⁸¹⁰. Seu valor residia inclusive na sua aptidão lusófona, pois “quando chamados a prestar depoimentos judiciários, alguns índios manifestaram-se através de intérpretes, enquanto os outros, ‘crioulos’, testemunhavam em português”, garante Monteiro (2005[1994]:165)⁸¹¹.

Mesmo em aldeamentos de ensino lusófono, pelo que se compara com os de “el Espiritu Santo (...), S. Juan y S. Antonio”, na Bahia, onde, segundo Cardim em 1583, “enseñan los hijos de los Indios a leer, escribir, contar y hablar portugues” (1963:143), os adultos ficavam aliçados de rendimento na língua europeia, pois os “hijos” eram considerados até o limite de 14 anos, na informação de Blázquez, em 1558, sobre o citado aldeamento de São Paulo, que distava uma légua da então Cidade da Bahia, localizada em Brotas, próxima ao Rio Vermelho, e que mais tarde mudará de lugar: “Os filhos se ensinam com muita diligência e bons costumes e a ler e a escrever (...). Os de São Paulo, primeira povoação, são todos cristãos, *scilicet*: meninos e meninas até 14 anos” (CA, 230). Adultos, ao contrário, não conseguiam acessar a língua portuguesa mesmo depois de alguns pares de anos e já batizados com nome e sobrenome, a exemplo daquele “Fernão Ribeiro, índio do Brasil”, integrado à vida dos aldeamentos em 1583, ano da informação de Cardim, e que comparece à mesa da Visitação do Santo Ofício em 1591, também composta a propósito por esse mesmo jesuíta, qualificando-se como “cristão há seis ou sete anos, filho de gentios pagãos, morador na aldeia de São João, de idade de cinquenta anos”, lê-se da *Primeira Visitação* do Santo Ofício à Bahia (1935:37). Em muitos desses aldeamentos, por conseguinte, os índios se movimentavam em inteira liberdade em sua própria língua, sem constrição lusófona, a não ser quando internalizados nos plantéis particulares. Ladinos⁸¹² eram, por isso, geralmente os crioulos, ou seja, os nascidos na terra.

(2005[1994]:167). Manoel da Fonseca, o biógrafo de Belchior de Pontes, realmente escreveu, no século XVIII, que por bastardo “se intitulam aos filhos de branco e índia” (1752:233).

⁸¹⁰ Que fez leitura de trecho das atas (ACSP, II, 294-295).

⁸¹¹ Mas esse historiador se mostra incompreensível dentro da sua própria linha de exposição, ainda que não se considere o androcentrismo lusofônico entre filhos mamelucos, ao dizer que era “a população escrava (...) basicamente bilíngue” (*op.cit.*, p. 164-5).

⁸¹² Carolina Michaëlis, citada por Antenor Nascentes, escreve que a designação “latino” se aplicava originariamente ao mouro bilíngue “que além do seu árabe, ou berbere, falava o romance da península, que nos séculos VIII e IX se chamaria ainda latino” (1932:446). Cf. Bassetto (2001:237). Em Portugal, o vocábulo já tinha essa acepção corrente, transportada para o Brasil e encontrável na pena de colonos, como Gabriel Soares de Sousa, (2000[1587]:270 e 292), e na de jesuítas como Leonardo do Vale (CA, 411), passando a ser

O bilinguismo desses índios, especialmente Tupiniquins, devia-se à intensidade do contato com os moradores, que os chamavam “amigos” e “nossos compadres”, porque “se comunicavam conosco gozando de nossos resgates e amizades e isto de muitos anos” (ACSP, I, 404). Os plantéis não podiam passar sem esse indivíduo bilíngue, fosse em função gerencial de comércio, fosse em casa. No esquema de comercialização de excedentes agrícolas com o litoral, desempenhavam importante função, a exemplo do que se lê do escrito de Antônio Pompeu, que, em 1639, “envia dez moços com esse ladino” a seu correspondente (IT, VII, 25). Ladino era o “índio forro” nomeado em 1603 no inventário de Manuel de Chaves, “por não haver porteiro neste arraial” (IT, I, 464)⁸¹³, o que era prática costumeira, referida por Alcântara Machado: “nas arrematações funcionava, por não haver porteiro e assim ser uso e costume, um rapaz ladino do gentio da terra” (1980[1929]:134). Aberto o inventário de Belchior Dias Carneiro, neto de João Ramalho, o juiz determina, em 1608, que “as peças crioulas de casa se não vendam porquanto se criaram com os menores e os haviam mister para casamento da menor Andreza [filha de Belchior] e administração dos mais” (IT, II, 130). Os crioulos, por serem nascidos na Vila ou em seus termos, desde cedo eram pelo menos instados a aprender a língua portuguesa dos seus senhores, familiarizando-se inclusive com os aspectos da administração doméstica. No inventário de Antônio Raposo, o velho, em 1633, é dito pelo filho Estêvão Raposo que qualquer pergunta da autoridade judicial tivesse um destinatário: “de tudo sabia um negro do gentio da terra por nome Ascenço, com sua mulher, e que, como crioulos, sabiam do que o dito defunto seu pai possuía” (IT, XI, 114).

Tanto para colonos quanto para jesuítas, esses ladinos eram valiosos, o que faz Leonardo do Vale lamentar que a epidemia de varíola de 1563 tenha vitimado “não só os salteados e mal resgatados, mas os de bom título e ladinos que muito [se] prezavam” (MB, IV, 12).

A formação de índios bilíngues não podia acompanhar entretanto o ingresso de escravos de forma quase aluvionar quando se intensificaram os apresamentos. Segundo Alcântara Machado (1980:181), os espólios dos mais abastados, que tinham usualmente no máximo três ou quatro dezenas de peças, multiplicam-se por três, quatro e cinco, após as investidas no Guairá⁸¹⁴, de onde teriam sido retirados pelos “Portugueses de Sant Pablo”, nos

contranome de *boçal*. Capistrano de Abreu (1963[1907]: 96) alude à diferença, que, no âmbito da Linguística Histórica, foi explorada por Serafim da Silva Neto: “Distinguiremos desde logo os *ladinos*, isto é, que já tinham conhecimento da língua portuguesa, dos *boçais*, ainda incapazes de exprimirem na fala dos senhores” (1963:80). Tb.: Houaiss (1992[1985]:46 e 76-77)..

⁸¹³ V. Zenha (1970:209).

⁸¹⁴ Segundo Monteiro o auge do apresamento dos Guaranis pelo bandeirismo deu-se entre 1628-1641 e, apesar de envio a outras capitânias, “quase todos os índios capturados neste período foram, sem dúvida, integrados à

números do Padre Diogo de Torres, por volta de 1631, mais de 30 mil índios (*Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, 1951:373)⁸¹⁵, números que todavia sofriam drástica redução com epidemias⁸¹⁶ a que eram mais vulneráveis os nativos, além de achaques mentais⁸¹⁷.

economia florescente do planalto” (2005[1994]:79). Manuel Preto, lembra Bruno, apoiando-se em Azevedo Marques, “chegou a administrar mais de mil índios em sua fazenda de Nossa Senhora do Ó” (1966:50). Quando da petição para ereção da capela da freguesia de Nossa Senhora do Ó, em 1618, menciona “a sua gente, que é muita” (*RHIGSP*, VI, 474). Amador Bueno, que em 1628, com 17 anos de idade, integrou a bandeira de Raposo Tavares ao Guairá e que de 1637 a 1638 compôs a que assaltou reduções jesuíticas no Tape, como informa Carvalho Franco (1989[1940]:88), tinha fazenda que “contava de ordinário quase trezentos índios”, escreveu o biógrafo de Belchior Pontes, Manuel da Fonseca ([1752]:106). Nela, Pontes, “como lhes falava em idioma que eles entendiam, aplicavam-se com algum gosto às doutrinas” (p.107). De Fonseca ainda se lê que, ao tempo de Pontes, “porque como a safra ordinária dos seus moradores era ao sertão, e dele tiravam grande levas, era tal a abundância que contavam alguns nas suas fazendas quatrocentos, outros quinhentos, e algum chegou a contar mais de novecentos” (p.113).

⁸¹⁵ Segundo Torres, os paulistas “los venden para los ingenios de açúcar” (*ib.*), o que Montoya reafirmou em 1640 em documento constante da mesma obra (p.433). Zenha entretanto pondera que “as necessidades de São Paulo e das vilas circunvizinhas não deixavam sobras que autorizassem a saída em grande escala do braço escravo” (1970:193-4), necessidades que, ainda segundo ele, eram reforçadas pelas epidemias. Monteiro também apresenta a afirmativa de que “quase todos os índios capturados neste período foram, sem dúvida, integrados à economia florescente do planalto” (2005[1994]:79), descontados aqueles vitimados pela doença, admitindo que alguns foram vendidos a outras capitanias.

⁸¹⁶ Esses surtos epidêmicos contribuíram ainda para a internalização doméstica de índios considerados livres. Vicente Rodrigues noticia, em maio de 1552, “gran mortand” de índios em aldeias da Bahia (*MB*, I, 317). Na carta, publicada por Gaffarel, que relata o desembarque de Villegagnon em outubro de 1555, o piloto francês Nicolas Barré, em fevereiro de 1556, noticia que “les sauvages ont esté persecutez d’une fièvre pestilentielle depuis que nous sommes en terre” (1878:384). O jesuíta autor de *Informação dos primeiros aldeamentos* trata dos efeitos devastadores da epidemia de 1562, dizendo ainda que “entre escravos e índios forros morreriam 30.000 no espaço de 2 ou 3 meses” (1988:364). Anota Maria Luiza Marcílio que “a epidemia [de 1562-1565] varreu toda a faixa costeira e entrou pelo interior, onde afetou até mesmo os índios do Paraguai” (2004:315). V. *Informação dos primeiros aldeamentos*, incluída nas obras de Anchieta (1988: 364 e 367) No registro da Câmara, a 9/4/1564, fala-se que “as doenças foram muitas e as bexigas mataram muita gente e os que escaparam estão ainda que não podem trabalhar” (*ACSP*, I, 40). V. *MB*, IV, 9, e *CA*, 233 e 241. Marcílio escreve ainda que “há indícios de uma segunda grande eclosão em 1597, que atacou os índios de toda a faixa costeira, mas de modo particular as capitanias do Nordeste” (*op.cit.*, p. 315). Antes disso há referência de uma que tinha atingido São Paulo, pelo que se lê da ata de um requerimento de abril de 1585 ao Capitão-mor em que justificam os camaristas uma “guerra campal aos índios nomeados Carijós” porque “esta terra (...) se despoeva cada dia (...) por razão de muitas doenças e enfermidades que na terra havia, como é de câmaras de sangue e outra doenças, de que são mortas nesta Capitania de seis anos a esta parte mais de duas mil pessoas, digo, peças de escravos” (*ACSP*, I, 275). Knivet dá notícia de epidemia em 1599, “qual sarampo, mas grave como a peste [varíola]” que, começada no Rio de Janeiro, onde matou 3.000 índios e portugueses, “aparecia em geral por todas as partes do país” (1947[1625]:109). V. outras referências em Thomas (1982[1968]:87-88), Monteiro (2005[1994]: 232 e 254) e Vainfas (2005[1995]:49). Em agosto de 1654, justifica-se a paralisação de certas atividades porque “de presente estava toda a terra com o mal de sarampo” (*ACSP*, VI (2), 97). Ao tempo em que missionava Belchior de Pontes (1644-1719), houve epidemia de sarampo de efeito devastador, narra seu biógrafo (1752:128-129), que dá o exemplo de “sarampo em casa de Guilherme Vicente, vizinho de Itapecerica, e com tal fúria que escapou só ele e sua mulher” (p.178). Deve ser a mesma noticiada na sessão de 30/12/1667 em que se diz que “muitos deles [moradores] se retiraram por causa do dito mal de sarampo” (*ACSP*, VI (2), 421).

⁸¹⁷ Esse é um ponto importante como fator de declínio demográfico. Embora Rui Pereira tenha euforicamente dito em 1560 que “melancolia não a tem cá” (*MB*, III, 296), seu confrade de Companhia, Baltasar Fernandes, sete anos depois escreve que “são muito sujeitos a melancolia” (*MB*, IV, 427). Seus efeitos eram igualmente devastadores, diz Leonardo do Vale em 1563: “Muito trabalho nos dá a imaginação desta gente nos tais tempos de doenças porque quase tantos parece morrem dela como com a peste” (*MB*, IV, 16). Tb.: *MB*, I, 122, II, 137, III, 416, além de Cardim (1980[1625]:93), que, em *Enformación de la Provincia del Brasil*, de 1583, escreve que “son algo malencolicos y, si quieren morir, con apreender solamente la muerte en la imaginacion, o con comer tierra, o le digan que se han de morir, o le pongan miedo, se mueren brevissimamente” (1963:163). Por volta de 1580, o autor de *Informação dos primeiros aldeamentos*, incluída nas obras de Anchieta, noticia que “uns fogem, e se vão meter em matos, onde nunca mais aparecem, outros se deixam morrer de tristeza e enojo, vendo-se ser

Exaurida a região do Guairá, deram-se os paulistas a atacar o Tape⁸¹⁸ e Uruguai. Mas a derrota de Mbororé, narrada por um jesuíta da assistência espanhola em 1641 (*RIHGSP*, X, 529-552), marcou o contraponto do bandeirismo apresador de grandes dimensões. Passaram os paulistas a focar também índios do tronco Macro-Jê, que se tornam mais numericamente presentes nos inventários, como se vê do conteúdo do testamento de Pedro Madeira, de 1644: “por não saber da morte nem da vida desta viagem que vou fazer aos Guaianases” (*IT*, XIV, 378). Em testamento, de 1646, Maria Vitória diz que seu filho Gervásio da Vitória foi ao sertão “buscar remédio como o pai o fazia: (...) fez dita viagem e trouxe dela algum gentio Guaianá” (*IT*, XXXIV, 166). Usualmente as deixas testamentárias incluíam tais índios: “Faustina Guaianá” é arrolada como “gente forra” legada no inventário de Gabriel Antunes, de 1649 (*IT*, XXXIX, 198). No mesmo ano, “*botou-se* (...) três almas dos gentios Guaianases” no inventário de Pedro Fernandes (*IT*, XL, 11).

Tal como aconteciam a índias tupis ou guaranis, as guaianases davam lugar à descendência de seus senhores, como aquela objeto da preocupação de Ana da Costa em seu testamento de 1649 ao se referir à “filha de meu filho Anastácio da Costa, uma moça guaianá” (*IT*, XL, 36)⁸¹⁹. Essa reunião de índios jês e de língua tupi num mesmo espaço não significava a princípio fazer avançar a comunicação para além de uma língua de emergência, pelo que se vê do inventário de Antônio Pedroso de Barros, cuja tentativa de lançamento numérico das peças se deu em Apotribu, “sítio e fazenda do capitão Pedro Vaz de Barros”, nas imediações de Itu. O Juiz dos Órfãos, Simão de Toledo Piza, em 1653, reuniu partidores e avaliadores para aferir “as peças do gentio da terra que ficaram do defunto” (*IT*, XX, 70), que, segundo o testamento, “seriam quinhentas peças pouco mais ou menos” (p. 56), incluindo Guaianases e Carijós. Depois de determinar que “se juntassem os Carijós a uma parte e os Goanazes a outra”, culpa estes porque “não se pôde fazer partilha (...) por ser gente indômita” e sobretudo por “não ter nomes do nosso vulgar português, por não estarem batizados e somente se nomeiam por seus nomes os Carijós” (*IT*, XX, 70)⁸²⁰, o que revela o lusocentrismo

escravos, sendo eles livres” (1988:386). Tb. o jesuíta Francisco Soares em *De algumas coias mais notáveis...* (*RIHGB*, XCIV, 384). Enganados, enucleados de sua liberdade, muitos índios se deprimiam e morriam, denuncia Pero Rodrigues em 1597, em carta publicada por Amador Rebelo: “fazendo-lhes tantos agravos que de pura paixão e desgosto morrem, ou vivem pouco” (1598:216).

⁸¹⁸ Cortesão (1958:191), que ainda o localiza no atual Rio Grande do Sul (p. 91).

⁸¹⁹ Por isso José Ortiz de Camargo em 1658 noticia diversidade de elementos no seu plantel: “Declaro que tenho de meu serviço gentio de todas as nações”, *apud* Monteiro (2005[1994]:82).

⁸²⁰ Essa barreira linguística dos Guaianases na verdade é que dava inicialmente lugar a essas dificuldades, em contaste com o trato dos Tupis, pois, em Piratininga, Anchieta deparou com índios, oriundos de São Vicente, Santos, Bertioga e Itanhaém, a que foram dados nomes cristãos pelos seus senhores, sem que nunca tivessem sido batizados e confessados (*MB*, III, 555). V. Carvalho (1995:28-29) sobre a função da aposição de nomes e também Schwartz, que analisando plantéis de índios escravizados na Bahia, chegou à conclusão de “o primeiro

lusofônico como medida da aculturação, que era iniciada e selecionada pela antroponímia lusitana.

9.5 A LÍNGUA GERAL

Muito antes de findar o século XVII, as matrizes do apresamento foram “se localizando em áreas cada vez mais distantes e dessa forma tornavam antieconômico⁸²¹ o apresamento⁸²²” (BRUNO, 1966:69).

Um grande afluxo de europeus dá-se a partir do início do século XVII⁸²³, sendo forte, especificamente, “de hispano-paraguaios entre 1620 e 1640”, escreve Monteiro, reportando-se à *Nobiliarquia paulistana*, de Paes Leme (2005[1994]:107)⁸²⁴. Convergem assim diminuição de plantéis de índios tupi-guaranis, reversão de apresamentos para Jês e

sinal superficial de aculturação era a adoção de um nome português” (2005[1988]:64). Mas não necessariamente aculturação linguística, pelo exemplo daquele índio inquirido na Primeira Visitação.

⁸²¹ Tb.: Zenha (1970:148) e Monteiro (2005[1994]: 91).

⁸²² Na sua grande bandeira de 1648-1651, Raposo Tavares ainda se mostra influenciado pelo maior valor econômico de índios de língua tupi-guarani, o que o leva a dispensar aqueles monolíngues de outras famílias ou troncos, pelo que se lê da carta de Vieira, publicada por João Lúcio de Azevedo, dirigida ao Provincial no início de 1654, em que relata a partida de “moradores de São Paulo ao sertão, em demanda de uma nação de índios chamados *os serranos*” (2008[1925]:305). *Serranos* é como era conhecido um subgrupo guarani, chamado em tupi *Ybytyraguára*, o que é bem esclarecido pela *Ánua do Padre Ferrer*, de 1633, publicada por Cortesão em *Jesuítas e bandeirantes no Itatim*: “Guaranis que se llaman Ybytyryguaras que quiere dezir gente de la sierra” (1952:46). Linhas à frente também relata que “los dichos Ybytyryguaras tratan con los chiriguanas y con estos Itatines” (*ib.*). Cf. Cortesão (1958:360 e 364). Depois de saírem do Itatim, atravessarem o Rio Paraguai e acamparem em Corumbá, foram em direção a regiões andinas e daí seguiram nor-nordeste, pelo Rio Madeira, ou melhor, um trajeto fluvial pelo Mamoré, Madeira e Amazonas até Gurupá, segundo roteiro refeito por Cortesão (p.359-368, 377 e 400), tendo sido no Amazonas onde encontraram índios estranhos à língua tupi, o que se tornou salutar para estes: “As línguas são totalmente diversas, e elas foram só as que os defenderam dos homens de São Paulo, não bastando para isso nem a resistência, nem as armas, nem a multidão. Tomavam [alguns], e, como lhes não entendiam a língua, os tornavam a lançar dali” (p. 309). O trecho é ainda informativo de que ao menos tal bandeira paulista com seus remanescentes não era integrada senão por falantes de tupi. Os índios dessa língua é que realmente interessavam, tanto que Vieira diz mais à frente do projeto daqueles bandeirantes de, depois de voltarem para São Paulo, “para de lá tornarem ao sertão do Pará, e tirem dele os índios Tupinambás e outros de língua geral, de que aqui tiveram notícias” (p. 310). Estavam se referindo àqueles mesmos índios tupinambás de que dá notícia o padre espanhol Cristóbal de Acuña, que acompanhou Pedro Teixeira na viagem de volta ao Pará, tendo escrito o relato dela, que foi publicado em 1641 em Madri, ao longo dos oitos meses de sua duração. No descer o rio Madeira e encontrar tribos tupinambás, que, segundo ele, teriam saído fugidas de Pernambuco após terem sido derrotadas pelos portugueses, enfatiza o domínio dos portugueses na língua: “De estos tupinambás, como de gente más razón y que no necesitan de intérpretes, por correr, como ya dije, entre ellos lengua general, que muchos de los mismos portugueses hablan con eminencia” (1946[1641]:92).

⁸²³ Como aquele João Batista, que, em 1649, deixando apenas um filho menor, declara em testamento: “Declaro que vim de Portugal moço de pouca idade e sou natural do Porto, de um lugar chamado São Vicente, [a] uma légua do Porto” (*IT*, XL, 86).

⁸²⁴ V. sobre imigrantes espanhóis, Frei Gaspar da Madre de Deus (1975[1797]:134) .

entrada de europeus, a partir sobretudo da segunda até a quarta década do século XVII, como principais constituintes sócio-históricos da *língua geral* de base tupi.

Nesse espaço social de Piratininga, os índios utilizados pelos colonos iam sendo encaminhados a uma vida *urbana* onde se aprendiam ofícios, os mesmos que eram ensinados aos catecúmenos nativos dos jesuítas, como relata Nóbrega (2000:283) à medida que iam se tornando adultos. O ofício em si outorgava melhor articulação social, do que decorria maior contato com a língua portuguesa, como no caso daquele índio que os jesuítas puseram no “ofício de tecelão” e “ya hombre y oficial” vinha “a pedir muchas vezes confissão y sábese muy bien confessar, la mitad en portugués y la otra mitad por la lengua”, diz Blázquez em 1558 (*MB*, II, 432).

Muitas outras ocorrências de aprendizado de ofícios são registradas em documentos coloniais. Em 1590 lamenta Antônio Arenso que lhe tivessem matado um “índio tecelão” (*ACSP*, I, 389). Era o mesmo encaminhamento dado a mestiços como aquele de Baltasar Rodrigues, “um moço seu por nome Joane, mameluco” (*ACSP*, I, 85), mandado a consertar uma ponte. Após a Restauração, uma autoridade colonial, em parecer a favor da independência da Capitania do Rio de Janeiro, refere-se à “Vila de São Paulo, onde há mais de 40.000 índios, e os mais carpinteiros” (*ABN*, XXXIX, 53)⁸²⁵. A alguns deles permitia-se essa atividade de forma regulamentada, como se vê do requerimento de Francisco de Góis, de 1658, “morador nesta Vila de São Paulo, que tem moço gentio da terra por nome Sebastião, oficial de sapateiro, e o quer para trabalhar pelo dito ofício nesta vila, com tenda aberta” (*RGC*, II, 503). O “juiz do ofício, que é Manoel Alves Cerdeira” o declarou “bastantemente oficial” (*ib.*). Em seu testamento, de 1665, Méssia Rodrigues diz também ter “um moço do gentio da terra, oficial de sapateiro” (*IT*, XVII, 121). Martim Rodrigues, em 1603, depois de dar encaminhamento aos dois filhos mamelucos bastardos para aprenderem “a ler e escrever” (*IT*, II, 25), determinou que fosse um deles “entregue a Cornélio de Arzão, para ensinar o ofício de carpinteiro, de que tinha princípio” (p. 37).

O concurso de todos esses elementos desarticulou uma língua tupi cujo conhecimento passou a ser exclusivo de alguns poucos sertanistas e de mamelucos e índios bilíngues⁸²⁶. O início mais acentuado desse processo de constituição de uma *língua geral* de

⁸²⁵ Tb.: *PLMH*, II, 392. Na verdade, eram, com rigor túpico, *carapinas*, vocábulo por isso mesmo lexicalizado em português. Tais carapinas eram agora encaminhados a uma mais ampla modalidade do mesmo ofício. Assim é que se deve entender a presença de tantos *carpinteiros*, bem como a facilidade descrita por Gabriel Soares de Sousa ao dizer que “para carpinteiros de machado, serradores (...) têm [os índios tupinambás] grande distinto, para saberem logo estes ofícios” (2000[1587]:273).

⁸²⁶ Não chega a ser um problema conciliar esse dado com a afirmação de Aryon Rodrigues de que os bandeirantes “eram em sua maioria, senão em sua totalidade, falantes da LGP” (1996:8), pois a Língua Geral

base tupi e guarani dá-se de forma seminal a partir de metade do século XVII, como bem atinou Aryon Rodrigues: “tal língua, generalizada na população paulista de meados do século XVII a meados do século XVIII, é que se chamou, em São Paulo, de *língua geral*” (1996:8). Isso fica bem nítido entre dois eventos dados na Câmara paulista: na já citada sessão de 4 de maio de 1641, os índios presentes à Câmara precisaram de um intérprete para dialogar com os camaristas (ACSP, V, 86). Quarenta e dois anos depois, na de 13/7/1683, “apareceram os índios de Nossa Senhora dos Pinheiros fazendo seu requerimento que não queriam capitão e administrador na sua aldeia (...) e que somente queriam ser administrados pela Câmara, o que tudo visto lhe foi concedido” (ACSP, VII, 217). Não houve necessidade de intérprete, por se estar sob o império da língua geral, bem conhecida dos moradores paulistas, em cujas fazendas particulares todos esses índios na verdade se alojaram, embora nem sempre quisessem aí ficar⁸²⁷. Com esse panorama linguageiro, os camaristas deliberaram então que “nas aldeias dos índios não haja administradores e o seja sempre o Senado da Câmara” (ACSP, VII, 340). Eles próprios estavam aptos a uma comunicação com os índios.

Escrevendo sobre Belchior de Pontes (1644-1719), o Padre Manoel da Fonseca, menciona “a multidão de índios que habitavam todo o S. Paulo” ([1752]:21). Pontes resolveu então ingressar na Companhia, inclusive por ser “senhor do idioma, que aquela gentilidade professava, porque era naqueles tempos comum a toda a comarca” (*op.cit.*, p.22). Seu biógrafo ainda acrescenta que “discorria por todas as Vilas e lugares de S. Paulo, sendo grandes os concursos”, ajudando muito a seu zelo “a natural eloquência da língua brasílica (...), pois tem a língua nativa, armada de um fervoroso espírito, maior eficácia” (p.104). A “muita perícia da língua brasílica” (p. 25) ajudou o jovem paulista na sua admissão entre os inacianos, por ser “tão necessária naquelas partes, que tanto os naturais como os portugueses, com comércio do gentio, de que se serviam, a tinham conaturalizado” (p.27).

Estava-se nessa época sob a língua geral, que envolvia os índios domesticados. Para aqueles índios “da saída ordinária dos seus moradores ao sertão, e [que] dele tiravam

Paulista não era equipolente do tupi falado pelos índios em seu estado de liberdade tribal. No caso da afirmação de Monteiro de que “o domínio da língua geral ou qualquer outra língua indígena era considerado uma respeitável especialização, e a fluência numa dessas línguas limitava-se apenas aos maiores sertanistas” (2005[1994]:164), impõe-se apenas sua readequação para a *língua tupi* em lugar da *geral*. Novamente se equivocou José Honório Rodrigues quando afirmou taxativamente que “o predomínio da língua geral firmou-se com os bandeirantes, todos ou quase todos falando apenas esta língua e sem saberem o português” (1985[1980]:22).

⁸²⁷ Nesse mesmo ano de 1683, “apareceu uma índia por nome Paturnilha dizendo que era índia da aldeia de Nossa Senhora dos Pinheiros” (ACSP, VII, 284). A Câmara então empreende uma busca “nas listas das aldeias que se fizeram desde a era de mil e seiscentos e cinquenta, buscando-se nos rois se não acha a tal índia Paturnilha, nem sua mãe Tomásia, nem sua avó Inácia”. Preferiu dar juramento a Sebastião de Proença, que “declarou que a negra Paturnilha era sua serva e que não pertencia à aldeia” (*ib.*). A comunicação fez-se também sem intérprete e, portanto, em língua geral.

grandes levas” (p.113), o jesuíta “ensinava-lhes com os mistérios as orações do Catecismo, que na língua brasílica se imprimiu” (p. 114). Ou seja, utilizava-se o quinhentista Catecismo, pois certamente Pontes não tinha domínio pleno da língua tupi. A índios domesticados, já falantes de língua geral, é que se deve entender direcionada a seguinte informação de seu biógrafo: “quando celebrava (...) em alguma capela particular, era infalível a doutrina depois da missa, guardando sempre o costume de explicar os sagrados mistérios aos índios na sua língua” (p.114). Fonseca, ao escrever a biografia de Pontes, deixou-se situar estritamente dentro da perspectiva sincrônica que impede que o falante tenha percepção da mudança na língua⁸²⁸. Mesmo assim, se aquela língua não era português, só podia ser então *língua brasílica*, que deve ser entendida como apenas *língua geral*, como brasílicas passaram a ser a mestiças e não mais as índias⁸²⁹. Um trecho de um contemporâneo de Manuel da Fonseca, o também jesuíta João Daniel, que viveu na região amazônica entre 1741 e 1757, localiza com nitidez o mesmo fenômeno de diferenciação entre a língua geral e a língua tupi, além da utilização de catecismo nesta última língua:

Como os primeiros e verdadeiros tupinambás já quase de todo se acabaram, e as missões se foram restabelecendo com outras mui diversas nações e línguas, se foi corrompendo de tal sorte a língua geral tupinambá, que já hoje são raros os que a falam com a sua nativa pureza e vigor; de sorte já os mesmos índios não percebem o catecismo, nem os que estudam a Arte se entendem com os índios especialmente no Amazonas, como muitas vezes têm experimentado e confessado os mesmos missionários e índios, de tal sorte está viciada e corrupta que parece outra língua diversa (2004 [1776], II, 334).

Conaturalizada entre portugueses e outros europeus, índios domesticados e mamelucos, essa língua geral ia cada vez mais se diferenciando do tupi⁸³⁰ e, por consequência, interditando qualquer comunicação entre Jês que passaram a falá-la e os novos recém-capturados. Ilustra isso a informação do Capitão Antônio Raposo Barreto, de Taubaté, que escrevendo em 1680 a um correspondente comercial no Rio de Janeiro, expressava sua queixa quanto a 40 escravos adoentados: “os pobres padecem porque não há língua que os entenda”, *apud* Monteiro (2005[1994]: 85). Eram índios recém-retirados de sua vida

⁸²⁸ V. Coseriu, com ampla discussão de Saussure sobre o assunto (1988: 244-249).

⁸²⁹ V. *Introdução* desta pesquisa para o confronto entre trechos de *MB*, II, 97, e *MB*, IV, 62.

⁸³⁰ Castelnau-L’Estoile, mesmo tropeçando nos fatos ao dizer da “língua tupi dos padres jesuítas, a que se referem como ‘língua geral mais utilizada na costa do Brasil’” (2006[2000]:154), atinou que “uma língua viva era utilizada ao longo dos séculos 16 e 17, e que continuava a evoluir”. Mas estragou essa correta inferência ao afirmar que isso “explica a necessidade de reescrever gramáticas e catecismos na mesma medida dessa evolução” (*ib.*), pois, ao contrário, havia clara decalagem entre o estatismo dos escritos e o dinamismo modificador a que se submetia a língua tupi.

selvagem, ao contrário daqueles que eram internalizados nas casas de moradores e se misturavam a índios tupis, aproximando-se de sua língua para lhe dar um caráter *geral*.

Para os sertões, nessa época, já não bastava um índio crioulo inteiramente ambientado à vida linguística do idioma geral. Era preciso que fosse destro no tupi e, ao mesmo tempo, em português, a exemplo daquele Miguel da Silva, índio natural do aldeamento de Itapecerica, “ladino em língua espanhola e portuguesa” (*HCJB*, VI, 543), ou daqueles dois, que, em 1690, foram reivindicados por seu proprietário a Braz Moreira ao fundamento de que este se recusava a entregá-los, pois “tinha botado à bandeira por língua[s]” (*IT*, XXIV, 100)⁸³¹.

Os índios crioulos, sedentarizados, geralmente eram bilíngues em português e língua geral, serventia linguística sem grande rendimento no sertão. Útil era aquele “moço do gentio da terra, bom sertanista” que Manoel Bicudo de Brito, da Vila de Parnaíba, cede, em 1678, para uma inspeção às minas por parte de autoridade colonial (*ACSP*, VI (2), 492), ou aquele “negro do gentio da terra cursado no sertão” que outro morador da mesma Vila também dá em substituição a um domesticado para esta mesma entrada (*op.cit.*, p.496). Tais índios se distinguiam desses domesticados, como deixa claro o procurador de Fernão Pais de Barros, que pede, “por não se arriscar a perder as peças”, a substituição dos índios “Brás, Salvador e Ana” por “três moços do gentio da terra bons sertanistas” (*op.cit.*, p. 498). Eram esses os mais indicados para comunicação linguística em estado de liberdade tribal pelos matos.

Tais índios é que mediavam as comunicações com os apresados no sertão, não falantes de língua geral, apesar da confusão instaurada pelos documentos coloniais, a exemplo daquele publicado por Basílio de Magalhães, que diz que “em 1693, o governador-geral da Bahia representava ao rei contra as bandeiras paulistas, que, ‘com pretexto de andarem aos tapuias de corso, cativam os da língua geral’” (1913:420)⁸³². Na verdade, melhor explicando, os paulistas na Bahia, munidos de índios ladinos bilíngues, capturavam índios de língua tupi.

Não havia rigorosa e equipolente inteligibilidade entre língua tupi e língua geral, o que realçava a importância da figura do índio ladino nessas bandeiras, capazes de evitar

⁸³¹ Monteiro, baseando-se em obra coordenada por Carlos Correa Luna, fornece exemplos de índios “ladinos em língua portuguesa e espanhola” em 1680 (2004:54-5).

⁸³² Tb.: Orville Derby (*RIHGSP*, V, 264). Essa informação do Governador demonstra o exagero da Provisão passada na mesma Bahia, a 12 de maio de 1684, de que constou que “Matias Cardoso de Almeida tinha largo conhecimento daqueles sertões [bairanos] e era perito em todos os dialetos falados pelos indígenas seus habitantes”, como alude Carvalho Franco na entrada do seu Dicionário para Almeida (1989[1940]:29). Na *Ânu*a de 1695, o padre Ascenso Gago diz que Matias Cardoso, no Ceará, falou-lhe em português e “repetiu em a língua brasileira diante de todos os principais [Tabajaras] da Serra [de Ibiapaba]” (*HCJB*, III, 454). V. tb. Freire (1998[1906]:38-40), Calmon (1929:96-97) e Carvalho Franco (1989[1940]:288-289).

desencontros linguísticos, como aquele indiciado incidentalmente em carta do coronel Pedro Barbosa Leal ao Conde Sabugosa. Nela, relata suas ações para descobrir prata que tinha sido supostamente encontrada, no final do século XVI, por Belchior Dias Moreira, primo de Gabriel Soares de Sousa, ao qual agora Leal dava continuidade nas explorações em busca de metal. De posse de um Roteiro deixado por Moreira, o coronel, em 1697, estando em Jacobina, na Bahia, deslocou uma expedição pelos seus sertões tentando entender o antigo documento a partir da toponímia tupi, até deparar nele a “serra de *Hitacupeburâ*”. Sem atinar com o sentido, seus homens, que se faziam acompanhar de índios jês Paiaiás, “perguntavam a alguns paulistas pelo que significavam aquelas palavras com que o Roteiro explica o nome da Serra ‘hitacupeburâ’”. Não houve consenso entre os piratininganos ali presentes⁸³³, “dizendo uns que quer dizer pedra furada, e outros que diz água que sai por uma pedra furada” (*DI*, XLVIII, 80). Uns deles deram significado que lhe pareceu mais acertado, embora incompleto e com dissecção errada: “estes dizem melhor porque na língua ‘hi’ é água, ‘ta’ é pedra e tudo vem a dizer *água da pedra furada*” (*ib.*). Na verdade a esse significado o explorador chegou por encontrar uma serra cujas características pareciam corresponder com algum item lexical sugerido pelos consultados.

Essa desinteligência, sem embargo da deficiência que pudesse haver na grafia contida no dito Roteiro, não teria tido lugar se se tratasse de conhecedores da língua tupi. Ocorreu porque era a língua geral que sabiam alguns desses bandeirantes paulistas na Bahia, que não devem ter consultado seus índios ladinos. Aos índios encontrados em seu estado tribal eram na verdade dirigidos discursos mais atilados por ordem dos sertanistas apresadores, que “les mandaban hazer por sus Tupis”, como dito na mencionada Relação dos Padres Justo Mancilla e Simão Masseta, de 1629 (*Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, 1951:326), ficando seus amos, salvo exceções, encarregados de meras palavras soltas.

A formação de índios ladinos em tupi e português passava pela não-sedentarização deles, em contínua imissão pelo sertões. Na Vila, os colonos se tornavam bilíngues em língua geral e português, formação já iniciada no berço, como se verifica da vida do citado padre jesuíta paulista Belchior de Pontes, que fora servido em casa por uma índia ([1752]:14),

⁸³³ Entre os paulistas que por então andavam por Jacobina estava Manoel Dias, diz Pedro Barbosa Leal (*op.cit.*, 86). Segundo Carvalho Franco, Dias sertanejou por essa região baiana e daí se foi para as Minas Gerais, onde em 1703 veio a descobrir as Catas-Altas (1989[1940]:142). Entre esses paulistas estavam naturalmente muitos índios vindos de São Paulo, como era de costume, a exemplo daqueles vindos na expedição de Estevão Baião Parente, que aceitou, em 26 de maio de 1670, o chamado para “extinguir e afugentar os índios muito bárbaros que infestam a cidade, recôncavo e moradores da Bahia” (*ACSP*, V (2), 206; v. p. 238 e 246). Sua bandeira, segundo informação do secretário do Conselho Ultramarino, tinha “mais de 400 pessoas brancas, fora mamelucos e índios” (*ABN*, XXXIX, 133). Muitos de tais índios saíram da fazenda de Fernão Dias Pais Leme, os quais, segundo, Calmon, “morreram todos na Bahia” (1929:96).

situação generalizada em São Paulo, pelo que ainda informa seu biógrafo ao exprobrar como “abominável costume” que, aqueles que tencionam “aproveitar os filhos com as letras, cuidando muito em lhe buscar casa em que morem na cidade, os entregam ao cuidado de uma índia, deixando-os totalmente à discrição do tempo e dos anos, (...) aumentados em vícios e pouco aproveitados nas letras” (p. 41). Não muito depois dessa época, em dezembro de 1678, aparece na Câmara uma justificativa de que “só ficara em casa do dito Lourenço Correia Ribeiro uma índia por nome Madalena por lhe servir de ama a um filho seu” (ACSP, VI (2), 497). Era essa comunhão que ditava a língua geral como primeira língua de filhos de portugueses.

9.6 PRIMÍCIAS LUSOFÔNICAS GENERALIZADAS

Em carta ao Prepósito Geral da Companhia de Jesus a 2 de novembro de 1684, contida no Registro Geral da Câmara, v.III, os camaristas salientam que “esta Vila é um povo mui dilatado com outras muitas vilas circunvizinhas; há muita falta de pregadores e mestres que ensinem o caminho do céu e só de índios passam de mais de sessenta mil almas” (HCJB, VI, 528). Na mesma oportunidade, destacam: “pedimos nos tempos passados ao muito Reverendo Padre Provincial Gaspar Álvares quisesse mandar alguns missionários, que soubessem a língua do Brasil (...) mas nunca até agora teve efeito esta nossa petição, escusando-se (...) com a falta de obreiros” (*ib.*). Em 1690, segundo o reitor, Padre Frazão, em São Paulo “há homem que se diz dono de oitocentos e mil índios” (HCJB, VI, 531).

Essa preocupação dos moradores de São Paulo, que insistiam em padres aptos na língua geral para tratar com índios domesticados e sedentarizados, encontrava problema na falta deles com essa qualificação, mesmo entre jesuítas. Belchior de Pontes era um dos dois únicos inacianos que em 1690 a dominavam, na informação do reitor do Colégio de São Paulo (HCJB, VI, 531). Não admira que o teor de insistentes pedidos oficiais dessa época fosse de envio de religiosos com essa aptidão. Durante sua gestão como Governador, Artur Sá de Menezes, em 1698, preocupado com a organização dos aldeamentos nas capitâneas do Sul, “pediu ao soberano que o provimento das paróquias da Repartição meridional recaísse em tonsurados que soubessem a língua geral”, escreve Basílio de Magalhães (1913:453), que remete a documento da Biblioteca Nacional. Desse mesmo documento, por ele publicado, Menezes relata que os “párcos que vêm providos nas Igrejas a Repartição do Sul não sabem

a língua geral dos índios” (p.332), o que não deixava de estimular avanço lusofônico, pelo que Menezes na continuação informa: “a maior parte daquela gente se não explica em outro idioma e principalmente o sexo feminino e todos os seus servos (...), como se vê em São Paulo, com o novo Vigário que veio provido naquela igreja, o qual há mister quem o interprete” (*ib.*).

Com reduzido número de trabalhadores que dominavam a língua geral, os jesuítas ainda se defrontavam com o velho problema da escravização dos índios, o que os fez pensar em sair da Vila. Tornou-se nessa época célebre o voto de Vieira, que, na condenação de índios administrados por particulares, lançou a conhecida informação de que as famílias dos portugueses e índios “em São Paulo estão tão ligadas hoje umas com as outras, que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua, que nas ditas famílias se fala, é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola” (*HCJB*, VI, 535).

No acesso à língua portuguesa, seguramente exagerou o grande orador jesuíta⁸³⁴, que jamais esteve em São Paulo⁸³⁵ e que tentava com seu arrazoado evitar que fossem desarticulados índios e mamelucos, que, segundo ele, viviam em íntima comunhão doméstica. A informação presencial pouco anterior de Antônio Pais de Sande, governador das capitâneas reunidas de Rio de Janeiro e São Paulo entre 25 de março de 1693 e 7 de outubro de 1694, ao descrever São Paulo e seus costumes, é mais ajustada à realidade porque diz que “os filhos primeiro sabem a língua do gentio, do que aprendem a materna” (*ABN*, XXXIX, 199), mostrando com isso que língua era tida à conta de “materna” e também confirmando que primeiro contato era de fato com a língua geral, sendo a portuguesa a segunda língua.

O português, mesmo segunda língua, detinha o prestígio, difundindo-se em círculos concêntricos, mais fortes nos núcleos domésticos, à sombra dos quais se formavam os crioulos ladinos, e fracos nos alojamentos de escravos e aldeamentos. Mas os destes eram forçadamente unidos aos administrados, por força de assaltos de moradores aos aldeamentos, “levando-os das aldeias os de um e outro sexo, violentamente, e casando-os com os seus escravos e com a gente das suas administrações”, noticia o governador Artur Sá e Meneses em 1698 (*RIHGSP*, XVIII, 301), que informa em outro documento do mesmo ano que dessa

⁸³⁴ Contra: Aryon Rodrigues, mesmo reconhecendo que “a informação de Vieira é de segunda mão” (1996:14). Sérgio Buarque de Holanda, de quem Rodrigues foi buscar o dado, tinha escrito não ser improvável que “Vieira, conhecendo apenas de informações o que se passava em São Paulo, tenha sido levado facilmente a repetir certas fábulas que, entre seus próprios companheiros de roupeta, correriam a respeito dos moradores da capitania sulina” (2002[1936]:123). Logo em seguida recomenda que é conveniente “coligir outros depoimentos contemporâneos sobre o assunto e verificar até onde possam eles ter sido expressão de verdade”.

⁸³⁵ A ata da sessão de 27 de janeiro de 1694 registrou-lhe o papel nas negociações ao trasladar cópia de carta do monarca ao governador-geral: “... padre Antônio Vieira, se Deus lhe tiver conservado a vida...” (*ACSP*, VII, 448-449).

comunhão “já passavam bisnetos” (*op.cit.*, 315), tornando claro que progressivamente deixaram de existir sulcos divisórios rígidos nesses contatos entre aqueles ladinizados (ou quase) e os aldeados.

Quanto à informação de Vieira, se é, portanto, inteiramente adequado que os meninos primeiro aprendessem a língua geral e, em seguida, a portuguesa, é inaceitável que esta se desse dentro do ensino escolarizado, pois não há nenhum documento de que algum menino paulista tenha sido encaminhado à escola senão para aprender a ler e escrever⁸³⁶. Tome-se o exemplo do mestiço⁸³⁷ Cipriano, morador de São Vicente, que será recebido na Companhia em 1553. Ao exame do Padre Nadal, disse que, antes dos 12 anos, “não se ocupava em nada, tão somente estar em casa de meu pai, e não estudei fora senão a ler e escrever” (*MB*, III, 392). Expressivo também a esse respeito é que os netos de João de Ramalho, os mamelucos Belchior Carneiro e Gregório Ramalho, hábeis sertanistas, sabiam escrever, indiciando terem recebido rudimentos escolarizados (*ACSP*, I, 477)⁸³⁸, sem que se possa dizer que tenha sido no ambiente pedagógico que adquiriram habilidade lusófona, pois quando os jesuítas subiram o planalto já depararam o bilinguismo dos filhos de Ramalho. Portanto, mamelucos iam à escola para adquirir o conhecimento da escrita e da leitura, a exemplo daqueles meninos mestiços enviados à Europa, a respeito dos quais Nóbrega diz que “sabem bem ler e escrever e cantar, são cá pregadores, e não há cá mais o que aprender” (2000:124).

O ler e escrever constituía o cerne da “instrução e doutrina dos novamente convertidos” de que trata o Alvará Régio de 11 de fevereiro de 1568 que manda “fundar na Capitania de S. Vicente um Colégio da Sociedade de Jesus” (*DI*, XLVIII, 39). Na reformulação a que procede nesse mesmo ano, o padre visitador Cristóvão Gouveia delibera que “procure-se, enquanto puder, aproveitar bem os moços assim no ler e escrever” (*MB*, IV, 485). Os filhos eram assim encaminhados à escola para aprender a ler e escrever, o que era tido à conta de encargo fiscalizado pelos juízes de órfãos nos inventários abertos, como se fez

⁸³⁶ Bem atinou Magda Soares, comentando o trecho de Vieira, ao dizer que “na verdade, o que iam os meninos (os poucos privilegiados que se escolarizavam) aprender à escola era o ler e escrever em português” (2002:158). “Ler e escrever” se ensinava em Portugal pelas *cartinhas* ou *cartilhas*, como se viu. Isso não se confundia com ensino gramatical, como adverte João de Barros na sua *Gramática*: “Nem todos os que ensinam ler e escrever não são para o ofício que têm, quanto mais entendê-la [a gramática]” (1971[1540]:406).

⁸³⁷ “Pai português, mãe índia. Se fossem portugueses mãe e pai, o filho considerar-se-ia simplesmente português, como então se usava”, esclarece Serafim Leite (1965:164).

⁸³⁸ Ressuma a importância disso quando se sabe que muitos membros e servidores do Conselho eram analfabetos. Entre eles, segundo Américo de Moura (1952), sem pretensão exaustiva, estavam Gaspar Afonso (p. 297), Bartolomeu Bueno, sevilhano (p. 314), Álvares Anes (p. 351), André Escudeiro (p. 353), Antônio Rodrigues, vereador em 1574 (p. 357), Manuel Fernandes, o Velho (p. 360), João Galego, que foi porteiro (p.368), Antônio Gonçalves (p. 381), que foi alcaide e procurador do conselho, e Garcia Rodrigues (p. 446), que foi juiz ordinário, almotacel e vereador em Santo André e São Paulo.

em 1652 quanto à viúva Sebastiana do Amaral na incumbência em relação a seu filho Francisco, “apartando-o do mal e chegando-o para o bem, mandando a ler e escrever” (*IT*, XL, 106). Oito anos depois, eram pedidas contas ao novo tutor, que disse que Francisco “estava ensinado a ler e escrever” (*op.cit.*, p. 108). Situação em tudo similar à de outro futuro jesuíta, o paulista Belchior de Pontes (1644-1719). Como visto, teve uma índia como ama. Isso não significava descurar domesticamente o contato lusofônico. Seu biógrafo setecentista escreveu que deliberaram “seus pais ocupar a Belchior nos exercícios próprios de sua idade: e cuidando em lhe dar mestres, que com as letras ensinassem a virtude (...); julgaram que só na direção dos Padres da Companhia de Jesu, que na Vila de S. Paulo tinham escolas (...)” (1721:6). E logo adita que “não se esqueceu o nosso menino, fora da casa e sujeição de seus pais, da boa educação que nela tivera” (*ib.*)⁸³⁹. É também significativo a esse respeito que o neto do famigerado Domingo Luís, o Grou, Asenso Luís Grou, que, como seu avô, era também sertanista⁸⁴⁰, não teve sua educação escolar descuidada, pois, quando não estava embrenhado pelos sertões, exercia o ofício de tabelião, como em 1648 no inventário de Isabel de Proença (*IT*, XXXVII, 95-96).

Nunca existiram escolas para ensinar a “falar português” a filhos mamelucos de colonos portugueses e brasileiros⁸⁴¹. Gabriel Soares de Sousa, notório inimigo da Companhia, em seus *Capítulos...*, dizia ser bastante que o Colégio “ensine um pouco de latim e ler e escrever” (1940[1587]:366-7). Essa orientação legente e escrevente dirigia-se aos filhos mestiços, ou não, de portugueses, em todas as partes da atuação jesuítica.

Aos índios é que, na medida do possível, se ensinava falar português, inclusive em São Vicente por ocasião da fundação da Casa pelos jesuítas, onde o gentio, que “foi sempre muito amigo dos portugueses, deram muitos deles de boa vontade seus filhos aos Padres para que fossem ensinados, dos quais ajuntou muitos e os batizou, ensinando-os a falar português”, escreveu Anchieta (1988:324). Cardim, em 1583, falando sobre a Bahia, em *Enformación de la província del Brasil*, diz de “escuela de leer y escribir y contar que tiene hasta setenta muchachos hijos de los Portugueses” (1963:142). Aos filhos dos índios das “tres aldeas de indios christianos libres a su cargo, que tendran dos mil y quinientas personas (...) el Espiritu Santo (...), S. Juan y S. Antonio”, nessa mesma época, é que se dava ensino da língua

⁸³⁹ Mais à frente, ainda informa: “Como seus pais cuidavam muito no aumento do filho, tanto que houve oportunidade, seguindo o louvável costume daqueles tempos lhe deram mestre” (p.7).

⁸⁴⁰ Carvalho Franco (1989[1940]:191) e Américo de Moura (1952:384).

⁸⁴¹ Serafim Leite é bastante claro a esse respeito: “A *língua pátria* não tinha, como hoje, além da Escola Primária, onde se ensinava a Gramática Portuguesa, classes especiais. Era estudo indireto, não porém menos eficaz. Indireto, porque estava em função dos clássicos. Mas o estudo da Arte de Gramática, de Manuel Álvares, importava o estudo da Gramática Portuguesa, correlativa” (*HCJB*, VII, 62).

portuguesa: “enseñan los hijos de los Indios a leer, escribir, contar y hablar portugues” (*op.cit.*, p. 143).

Na *Narrativa Epistolar*, escrita entre 1583 a 1590, Cardim volta ao assunto ao dizer que “em todas estas três aldeias há escola de ler e escrever” e “estes meninos falam português” (1980[1625]:155)⁸⁴². Na *Ânuia* de 1607, escrita por comissão sua, informa-se, ainda quanto aos aldeamentos da Bahia, que “os moços filhos dos índios cristãos são mais dóceis e de boas habilidades, porque além de saberem a doutrina cristã e diálogo das perguntas, aprendem também a ler e escrever”, *apud* Magalhães e Paraíso (2009:233). Muitos desses meninos, já em processo de aculturação, falavam português, ocupando-se a escolarização de fazê-los aprender “a ler, a escrever e a contar”, diz Ambrósio Brandão (1997[1618]:239)⁸⁴³.

E os próprios jesuítas tinham que ministrar tanto a educação quanto a assistência religiosa em português. Antônio Vieira mesmo dá, em seu voto, o tom da questão da língua geral entre os jesuítas ao invectivar os padres que advogavam a composição com os paulistas: “não se sabe lá que nenhum de todos eles tratou, em toda sua vida, com índios, nem lhes sabe a língua, exceto um, que fala alguma palavra” (*HCJB*, VI, 538). O quadro era de inófia. O Padre Francisco Frazão, em 1690, diz que “só dois Padres, que sabem a língua brasílica, tenho neste Colégio, que, para mil e trezentas almas que temos em duas Aldeias de nossa administração, são poucos” (*HCJB*, VI, 531). Mesmo assim, os moradores de S. Paulo evitavam a saída dos inacianos, pois eram responsáveis pelo melhor ensino lusófono que havia quase 150 anos inauguraram em Piratininga: “alarmaram-se os paulistas, pois tinham nos padres do Colégio os melhores educadores de seus filhos”, escreve Edmundo Zenha sobre a questão (1970:163)⁸⁴⁴. Vingou, portanto, a tese, contrária à de Vieira, do Padre Alexandre de Gusmão, “favorável à prevalência do branco, filho da terra, em prejuízo do índio, de que não curou muito, nem da aprendizagem da língua”, observou Serafim Leite (*HCJB*, VI, 541)⁸⁴⁵.

⁸⁴² Para os meninos o foco era em ler e escrever, pois o português ia-se aprendendo pela aculturação. Mem de Sá, em 1570, relembando seus feitos, diz que na formação de aldeamentos na Bahia “mandei fazer Igrejas onde os padres da Companhia dizem missa e os mais ofícios divinos e lhes ensinam a doutrina e a ler e escrever” (*DRMS*, 132), tendo dito o mesmo suas testemunhas (v.g., p. 138). Em 31 de março de 1560 já escrevera ao monarca e relatara que “há escolas de trezentos e sessenta moços que já sabem ler e escrever” (*PLMH*, I, 285). V. Nóbrega (2000:335).

⁸⁴³ Serafim Leite escreve: “em 1676 o P. Geral deu faculdade de se erigirem por toda a parte estas escolas de ler, escrever e contar (...). E assim já havia ‘escolas de ler, escrever e algarismos para os moços da terra’, em todas as classes e aldeias” (*HCJB*, VII, 53).

⁸⁴⁴ Embora naturalmente não fossem os únicos, pois, em 1649, dentro do período da expulsão, Méssia Cardoso, viúva de Gabriel Antunes, declarou que “os dois [filhos] maiores andam na escola nesta Vila aprendendo a ler e escrever e outro, por não ter idade, o não tem ainda posto ao mesmo ensino” (*IT*, XXXIX, 205).

⁸⁴⁵ V. sobre o requerimento dos camaristas a Gusmão: *ACSP*, VII, 275-6.

O andamento lusofônico escolarizado entre os mamelucos falantes de língua geral não era naturalmente uniforme, diferenciando-se em duas grandes divisões fundadas no *status libertatis*, o que dava lugar às bizarras situações de escravidão endofamiliares lembradas pelo mesmo Zenha (1970:255 e 262-3)⁸⁴⁶. Excepcionalmente, mamelucos bastardos mereciam a atenção destinada aos filhos de famílias regulares, como fez constar Martim Rodrigues em seu testamento de 1603 ao encaminhar os seus para aprender a ler e escrever, pois o casal não tivera filhos machos (*IT*, II, 6, 25 e 35). Podia também ocorrer aquela situação sempre forte do prestígio da branquidade fenotípica⁸⁴⁷, como fez constar Domingos Fernandes, fundador de Itu, que era na verdade um mameluco, a respeito de outro mestiço: “Declaro que em minha casa deixo um moço branco por nome Inácio, filho de uma moça de meu serviço por nome Suzana (...), o qual moço deixo livre e forro por ser branco (...) pode fazer de si o que o que muito gosto for seu” (*IT*, XXVII, 80)⁸⁴⁸.

Era preciso uma ressalva especial para que mamelucos, desde que assim qualificados, pudessem levar uma vida de liberdade, pois no geral imperava a regra deixada clara perante a Câmara de São Paulo pelo Desembargador sindicante, João da Rocha Pitta, em 1679, quando ordenou que “os mamelucos filhos de branco ou de outra qualquer mistura se não chamasse à liberdade pelo forro de seus pais, porquanto, conforme a regra comum de direito, segue a liberdade ou cativo a via materna” (*ACSP*, VI (2), 28), ou seja, vigorava o *partus sequitur ventrem*, lembrado pelo Ouvidor-Geral nos capítulos de correição baixados em São Paulo (*ACSP*, VII, 345)⁸⁴⁹.

Mesmo tais índios e mamelucos estavam também cada vez mais misturados à vida paulista, sobretudo na plena efusividade da extração mineral, começada em 1690 e em cujo curso, um jesuíta italiano, Antonil, pseudônimo de João Antônio Andreoni, um dos que Vieira criticara, dará à estampa seu famoso livro informando que “cada ano, vem nas frotas quantidade de portugueses e de estrangeiros, para passarem às minas” (1997[1711]:167),

⁸⁴⁶ V. caso interessante citado em Boxer (1977a[1963]:36). V. tb.: Monteiro (2005[1994]:211)

⁸⁴⁷ O prestígio branquizoide, numa sociedade densamente entrecortada de mestiçagem baça ou pardacenta, pode ser incluído na observação de Schwartz de que “a exploração foi inserida em um contexto ideológico em que predominaram as metáforas da família, obrigação, lealdade e clientelismo” (2005[1988]:218).

⁸⁴⁸ Por essa deixa testamentária se percebe que um mameluco se qualificava como branco e selecionava nessa condição outro mestiço, fazendo concluir-se que a branquitude na Vila de São Paulo não era então linhagística, mas, repita-se, fenotípica em alguns casos, decorrente de alvura cromática de alguns dos índios apesados e do produto da união com portugueses e com outros mestiços. Mas era meramente palavrosa em muitos outros.

⁸⁴⁹ Quase sempre esses mestiços aldeados eram fruto da cópula, geralmente forçada, produzida por senhores em relação a índias retiradas dos aldeamentos, por onde retornavam quando providências eram tomadas, como em 1641 protestaram, perante Câmara, os próprios índios do aldeamento de Barueri contra “as moléstias que João Missel Gigante lhes fazia (...) levando-lhes suas mulheres e filhas” (*ACSP*, V, 84).

embora os moradores de São Paulo, na defesa de sua primazia da descoberta, nunca tivessem gostado deles, informa um documento do mesmo ano (*DI*, LIII, 73).

Os paulistas estavam cientes do valor de sua língua geral, útil inclusive para subtrair o que conversavam entre si de outros colonos e autoridades de outras regiões, como tentaram fazer alguns cabos do exército enviado de São Paulo por Amador Bueno no auge da Guerra dos Emboabas, entre 1708 e 1709, quando foi a seu encontro o governador do Rio de Janeiro, Antônio de Albuquerque, para fazê-los recuar, “o que eles não quiseram de nenhuma sorte admitir nem retroceder, mas antes pela língua da terra disseram os cabos: Mandemos matar este p... emboaba”, narra um relato de 1750 publicado por Taunay (1981b[1953]:72). Mas, “como o Sr. Antônio de Albuquerque tinha governado o Maranhão, sabia a língua e um frade que o acompanhava, e disse logo o frade ao Sr. Antônio de Albuquerque: ‘vamos seguindo viagem’” (*ib.*)⁸⁵⁰. A língua geral, em situações dessa natureza, funcionava como língua de exclusividade dos próprios paulistas, mas ao português não era estranha sua população mameluca, nem mesmo alguns índios, pois no mesmo ano de 1709, quando no arraial do Rio das Mortes se determinou a abertura do inventário do paulista Bento Pires, que sucumbira na guerra dos Emboabas, foi nomeado “rapaz ladino [que] em falta de porteiro trouxe em pregação as coisas” (*DI*, LII, 131).

Eram muitos os atraídos às minas: “seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não têm no Brasil convento nem casa”, escreveu ainda Antonil (*op.cit.*, p. 167), o que chegou ao conhecimento do Conselho Ultramarino, que deliberou sobre o assunto em 28 de maio de 1711, a partir da informação de que se tratava de “frades e clérigos de ruim procedimento (...), frades apóstatas, de vícios e escandalosos procedimentos” (*DI*, LIII, 83). Em 1722, o Governador Rodrigo César de Menezes ao tomar pé da situação, tanto destes estrangeiros que “andavam (...) no distrito desta Capitania” quanto dos “religiosos que aqui não têm conventualidade”, adota medidas para daí retirá-los (*DI*, XXXII, 48-49).

⁸⁵⁰ Mais à frente repete esse relato, dizendo que o encontro foi em Guaratinguetá “com o seu general Amador Bueno da Veiga e não o pôde reduzir, mas antes entre si começaram a falar pela língua da terra que era melhor matá-lo, mas como o dito tinha estado em o Maranhão e sabia muito bem a língua, lhes disse fácil era matar um homem mas que esperassem a revolta” (p. 84). Parece ser esse o enquadramento a ser dado ao famoso episódio do encontro, em 1697, de Domingos Jorge Velho com o bispo de Pernambuco, em Palmares, quando este relatou que o bandeirante “quando se avistou comigo trouxe consigo língua, porque nem falar sabe”, *apud* Ennes (1938:353). Sérgio Buarque de Holanda pôs reserva à aceitação desse depoimento diante da existência de escritos firmados de próprio punho por Velho “onde se denuncia certo atilamento intelectual” (2002[1936]:126). Monteiro preferiu cunhar a tese de que o bispo “facilmente confundia-se com o português colonial, corrompido pela presença de barbarismos africanos e indígenas, classificando-o como uma língua à parte” (2005[1994]:164). Era na verdade língua à parte, utilizada por esses bilíngues como boa estratégia comunicativa em presença de colonos monolíngues em português. Daí que os bandeirantes em geral, que também eram lusófonos, não tenham escrito senão em português, que era a que se aprendia na escola, o que torna sem razão a resistência de Joaquim Ribeiro a Teodoro Sampaio e Amadeu Amaral à inexistência de escrito em língua geral (1946:165).

Era uma grande mole de gente atraída pelo ouro, primeiramente no que será depois o Estado de Minas Gerais, a que se seguirão Mato Grosso e Goiás. Nas minas de Cuiabá, anunciava o Governador, em 1722, “abundância de ouro (...) maior que a que prometiam os descobridores dela” (*DI*, XXXII, 13). Os índios e mestiços da Vila eram encaminhados aos núcleos mineradores, “composto[s] de homens dos principais desta Capitania, e entre eles alguns criminosos” (*op.cit.*, 56). Com eles tais índios conviviam em labuta lusofônica, inclusive por parte dos párocos, que não sabiam a língua geral, o que faz Menezes dirigir-se novamente ao rei para denunciar que “as igrejas das minas, principalmente em as que de novo se descobriram” estavam providas de “pessoas de fora”, inconvenientes “pela ignorância que têm da língua da terra” (*DI*, XXXII, 75), que era necessária para confissão e doutrina “dos índios e da maior parte dos naturais, que só dela usam” (*ib.*). Contudo, naquela lufa-lufa de sede de ouro por tantos europeus e colonos monolíngues de outras regiões, eram tais índios estimulados “àquela parte” dos naturais que se comunicavam em português, que eram muito úteis e valorizados, pois às Gerais “das cidades, vilas, recôncavos e sertões do Brasil, vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios, de que os paulistas se servem”, relata Antonil (1997[1711]:167).

O fulgor da mineração produzia afluxo demográfico que assustava Portugal. É bastante conhecido o alerta que Antônio Rodrigues da Costa, em Consulta do Conselho Ultramarino, proclama em 1732 por observar que em razão da “fama destas mesmas riquezas (...) passam para aquele Estado [do Brasil] muitas pessoas, assim do reino como das ilhas (...) e por este modo se despovoará o reino, e em poucos anos virá a ter o Brasil tantos vassallos brancos como tem o mesmo reino” (*RIHGB*, VII, 506). Não muito tempo depois, o relato de Bento Fernandes, publicado por Taunay, diz que concorria “inumerável povo de várias partes do Brasil, e em maior quantidade filhos de Portugal” (1981b[1953]: 48).

Um fator de muita influência lusófona se dava nas minas: o alto valor em que eram tidos os “negros ladinos”, como demonstrou Antonil (1997[1711]:171). Guilherme Pompeu de Almeida, nesse estupor da mineração, importava da Bahia “negros e moleques ladinos”, escreve Bruno (1966:75)⁸⁵¹. Boa parte do ouro extraído, diz ainda Antonil, “mais barato se vende nas minas do que na Vila de São Paulo” (p.172), pois, quanto a essas minas, “muitas as abandonaram seus donos, retirando-se para S. Paulo”, diz um documento da época (*RIHGSP*, X, 523). Na Vila ressonavam os efeitos comerciais da extração aurífera e de onde saíam levas

⁸⁵¹ Em 1706 queixava-se o governador da Bahia, D. Luís César de Menezes, da falta de negros “em razão do maior interesse das ditas minas”, *apud* Goulart (1975[1949]:137). Schwartz escreve que os senhores de engenho baianos então “acreditavam ainda que os melhores cativos eram enviados a Minas Gerais, enquanto para eles próprios só eram remetidos escravos de segunda ou terceira” (2005[1988]:166).

de mercadorias, como “sobras de gado, de carne de porco, de feijão, de trigo, de caixetas de marmelada”, lembra Bruno (1966:74), primeiramente rumo às Gerais.

Essa plethora de europeus, colonos de outras regiões, negros e índios ladinos vai gerar uma aceleração lusófona até em localidades de alta concentração de sangue indígena, como Sorocaba, onde índios e mestiços já eram um pouco “versados na língua portuguesa”, conforme a *Ânu*a de 1728 (*HCJB*, VI, 550)⁸⁵². Era assim, então, para aproveitar a avaliação de Mattos e Silva, que “a [língua] paulista se diluía no português colonial” (2004:100).

A formação de vilas contribuía para inibir a dissociação entre os habitantes, muitos dos quais andavam espalhados pelos matos, gerando a preocupação governamental de que corriam o risco “de perder a doutrina que aprenderam e se não de ir assemelhando outra vez ao gentilismo que deixaram” (*DI*, XXIII, 4). Essa agregação em núcleos *urbanos* dava lugar a maior entrosamento linguístico, por interesse dos próprios moradores, como requereram à Coroa em 1703 os da Freguesia de Pindamonhangaba, alegando que “vivem dispersos pelos matos e roças circunvizinhas em distância de 2 e 3 léguas” (*ABN*, XXXIX, 293) e “porque as distâncias impossibilitam os moradores para tratarem dos seus negócios e requerimentos” (p. 294). Na verdade, à falta de outros, são esses os chamados a compor a vida de centros que iam sendo constituídos, a exemplo de Campinas. Para sua formação, o Governador ordena, em 1774, que se convoquem “todos os forros, carijós e administrados, de que tiver notícia andam vadios e não têm casa, nem domicílio certo” (*DI*, XXXIII, 160).

Esse era o elemento de que se dispunha, que tinha acessado o português por suas próprias maneiras, e agora eram vadios, por não acharem ocupação, alguns inclusive se embrenhando por serranias, como aqueles “restos de gentio vagabundo”, que, em 5 de fevereiro de 1798, o Capitão-General Antônio de Melo Castro e Mendonça informa ter encontrado “em um pequeno sertão entalado entre a Serra da Mantiqueira e o rio Paraíba” (*DI*, XXIX, 49-50). Em 27 de junho de 1800, terminou por “criar uma nova aldeia (...)

⁸⁵² Que ficaram satisfeitos com o aparecimento raro de um jesuíta, que falava a língua geral (*ib.*). A marca indígena em Sorocaba e São Paulo fica nítida da informação de Saint-Hilaire quando de seu retorno à região em 1822, estando entre Guaratinguetá e Nossa Senhora Aparecida: “Os traços de sangue indígena distinguem-se menos facilmente nos camponeses desta região do que nos arredores de S. Paulo e Sorocaba” (1974:74). Muitos mamelucos e índios forros se passaram a Sorocaba, saídos de São Paulo, diz a Câmara em 1679 ao declarar que esta Vila “tinha mais moradores dos quais muita parte se passou para as vilas circunvizinhas (...) e que se cobrasse delas, onde quer que estiverem e que a Vila de Sorocaba entrasse nesse número desta Vila” (*ACSP*, VI (2), 27). V. John Monteiro, que faz cotejo dos dados das paróquias de Santo Amaro e Sorocaba, durante os últimos anos do século XVII, para concluir que esta Vila “apresentava uma concentração muito maior de índios na população local, sendo que 62% dos batismos aí registrados eram de crianças indígenas” (2005[1994]:161).

denominada Aldeia de S. João de Queluz” (*DI*, XXIX, 218), convocando então o Padre Francisco das Chagas Lima, que anos depois irá para Guarapuava, para catequizá-los (*ib.*)⁸⁵³

Quando de sua visita ao sítio de Pinheiros, em 1819, Saint-Hilaire não encontrou mais a “raça americana pura” em razão do “contato permanente com os brancos e, principalmente, com os mulatos e negros” (1976: 158-9)⁸⁵⁴. O naturalista francês também

⁸⁵³ Para confirmar de que não se tratava de índios falantes senão do português, basta lembrar que Chagas Lima não sabia a língua de base tupi-guarani, como terminou por relatar em 1817: “eu e meus companheiros tivemos poucos conhecimentos da língua Guarani” (1842: 60) e só a partir dessa data foi ingressando no conhecimento da língua dos Kaingangs. Schaden preferiu ver que os índios reunidos no aldeamento de S. João de Queluz e missionados por Chagas Lima eram os Puris (1958:755). É de notar que Knivet, por volta de 1593, escreveu que os Puris “são bastante parecidos” com os Maromomins, por ele chamados Guaianases, inclusive por serem “homens de baixa estatura” (1947[1625]:137). Estêvão Pinto diz que os Kaingangs são “descendentes dos ‘Goianases’ da região entre Angra dos Reis e Cananeia” (1935:135). Tb. Serrano, *apud* Neme (1969b:141), Aryon Rodrigues ensina que o “Kaingáng (...) é realmente o grupo mais diferenciado dentro da família Jê” (1986:48).

⁸⁵⁴ Os negros, chamados na língua de base tupi de *tapanhunós*, começam timidamente a surgir nos patrimônios paulistas no século XVII, pois em 1607 “aparece pela primeira vez um negro de Guiné”, anotou Alcântara Machado (1980[1929]:183). Frei Gaspar da Madre de Deus escreve que “os paulistas antigos (...) tinham grande número de índios, além de escravos pretos da costa d’África, com os quais todos faziam lavrar muitas terras” (1975[1792]:83). Monteiro informa que esse período a que se reporta Madre de Deus já é o da tricultura, cuja idade de ouro em São Paulo deu-se entre 1630 e 1680, fazendo iniciar “a transição para a escravidão negra” (2005[1994]:119). Lembra Sérgio Buarque de Holanda, repetindo Otoniel Mota, que “o paulista precisaria vender quarenta vacas para comprar um negro!” (1978b:117). O aumento de plantéis irá encontrar estorvo na política da Coroa, como se lê de parecer do Conselho Ultramarino, de novembro de 1700, que representa a D. Pedro II “que não se deve deferir o pedido que fazem os moradores da capitania de São Paulo (para poderem mandar um navio a Angola buscar escravos), porque além do dano que daí ocorrerá de se tirar escravaria para o serviço de engenhos e lavoura do tabaco das mais praças do Brasil, será infalível que o já elevado preço que os têm os escravos, no Reino de Angola, aumente com a sua ida para São Paulo” – AHU_ACL_CU_023-01, Cx.1, D.60, *apud* Arruda (2002:32), dados que já tinham sido adiantados por Maurício Goulart (1975[1949]:125-126). Apesar dessa proibição, os paulistas iam comprá-los ao Rio de Janeiro, como informa o Governador Álvaro da Silveira de Albuquerque a 11 de maio de 1703 (*ABN*, XXXIX, 285; *cf.* p. 301-302), do que emanou ordem régia, atendendo às necessidades das minas, limitando em 200, número inclusivo de negros de Angola e da Mina, o que também não era observado (*DI*, LII, 34-35), terminando por ser revogada a bem da quintagem (*op.cit.*, p. 147-149; *tb.*, GOULART (1975[1949]:127)). No 1º século, existia dificuldade de encontrar quem soubesse idiomas africanos, até mesmo entre jesuítas, como no relato sobre a execução de sete negros da Guiné que se sublevaram em 1573: “Por falta de intérprete fueron muy dificultosas sus confesiones” (*Hist. de la Fundacion del Collegio de la Capitania de Pernanbuco*, 1927[1576]:23). Alguns anos depois, o quadro começava a mudar, pois Cardim dá notícia de sua chegada a Pernambuco, quanto aconteceu celebração “com uma oração em verso no refeitório, outra em língua d’Angola, que fez um irmão de 14 anos com tanta graça que a todos nos alegrou, e tornando-a em português com tanta devoção que não havia quem se tivesse com lágrimas” (1980[1625]:161). Devia ser o Irmão Jerônimo Corte-Real, natural de Angola, “excelente na língua latina e na de Angola”, como noticiou o Padre Vieira em sua *Ânua* de 1624-1625 (*ABN*, 1897:212) ao comunicar seu falecimento com mais ou menos 19 anos. O grande número de negros também no Rio de Janeiro exigia esses intérpretes, pelo que se lê da carta que Luís César de Menezes escreve ao rei de Portugal em maio de 1691, dando conta do “estado das várias missões religiosas da Capitania”. Nela, depois de falar de sua atividade com os índios nas Aldeias, refere-se as inicianos “religiosos pregadores que na língua de Angola assistem com muita caridade a imensidade de negros que vêm daquele Reino” (*Documentos relativos ao ‘bandeirismo’...*, *RIHGSP*, XVIII, 270). Na Bahia, no início do século XVIII, os Padres José Bernardino e Francisco de Lima doutrinavam nos engenhos “em ambas as línguas, portuguesa e de Angola”, na informação do Provincial (*HCJB*, V, Apêndice A, 385). O jesuíta Jorge Benci, em 1700, interrogava dos senhores por que não levar os cativos negros “aos Colégios e Casas da Companhia, e aos mais Conventos das outras famílias religiosas, onde há operários, que têm à sua conta ensinar os escravos no seu mesmo idioma, porque desta sorte se suprirá a vossa falta?” (1977[1700]:89). É, portanto, exagerada a afirmação de Hoornaert de que “a catequese deles foi desde o início realizada em português” (1994:32). Em São Paulo os negros compunham até bandeiras, como a de Anhanguera a Goiás em 1722 (BRUNO, 1966: 76), sendo apreciados os filhos de negros e índias, como aquela mulata que Céspedes de Xeria sacou de uma redução

confirmou que os mestiços que encontrou “são confundidos com os homens de raça pura” (1976:74). Eram os mestiços de cruzamentos indistinguíveis de brancos, índios, mamelucos e negros. Segundo ele, já lusófono, o produto dessa mestiçagem falava mal o português (p. 138), tendo feito pequena observação sobre a similaridade de sua pronúncia com a dos próprios índios que conheceu: “seu tom de voz era baixo e as palavras tinham um som gutural. A maneira como pronunciavam o *ch* português era puramente indígena. Não era nem *tch*, nem *ts*, e sim um som misto” (p.176).

jesuítica paraguaia, vendendo-a como escrava (*Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, 1951:414). Cf. *HCJB*, II, 335, e Lowrie (1938:5-56). V. Monteiro (2005[1994]:170) para casamentos entre negros e índias em S. Paulo. Esse contato de que fala Saint-Hilaire deve ter submetido os negros à língua geral nos plantéis onde eram alocados, sobretudo os que se uniam a índias, tornando algumas vezes difícil identificar se seus descendentes seriam classificáveis como negros ou índios, como aconteceu em dezembro de 1678 quando a Câmara, para servir à diligência do Tenente-Geral Jorge Soares de Macedo às minas, retiraram dos fazendas jesuíticas de Bohi (=Embu) e Carapicuíba vários índios e índias “que pertencem às aldeias do Príncipe nosso senhor” (*ACSP*, VI (2), 491), mas “ficaram ainda duas famílias de índios em poder dos Reverendos Padres da Companhia na Aldeia de Bohi, a saber, o casal do tapanhuno Miguel, casado com uma negra que se há de averiguar ser índia ou não, que depende de muitos mulatos e mulatas” (p. 492). Nessa mesma ocasião, Manuel Bicudo de Brito, morador da Vila de Parnaíba, esclarece que uma índia do aldeamento de Barueri era casada com um “mulato de seu serviço que lhe deram de dote” (p. 492). Requerimento similar foi formulado por outro morador da mesma Vila, João Leite de Miranda, em relação a uma índia “casada com um mulato de seu serviço” (*ACSP*, VI (2), 496). O produto dessa união era chamado então de “mulatos índios” (*ACSP*, VII, 123) e podia, acompanhando a mãe, ser aldeado, como aquele “mulato João Pinto”, do aldeamento de São João (p. 124), ou os “mulatos índios da aldeia de São Miguel” referidos em 10/109/1681 (*ACSP*, VII, 141).

10 A COMUNICAÇÃO NOS ALDEAMENTOS

Para Manuel da Nóbrega, cuja batuta irá comandar a ação jesuítica no Brasil, o jugo da sujeição teria na criação da Vila de São Paulo o sucesso a que a política de aldeamentos estaria destinada. Em carta de 1 de junho de 1560, embora se reportando a fatos anteriores à transferência de Santo André da Borda do Campo, José de Anchieta mostra que a catequese continua difícil em Piratininga (*MB*, III, 248-9) e augura que se implemente um aldeamento similar aos implantados na Bahia (*idem*, 255). A persuasão pelas armas se reafirma. Nóbrega se justifica dizendo que “humanamente assim falando, este parece o melhor e mais certo caminho” (2000:230); seu bom discípulo Anchieta (*MB*, II, 208) avança para defender, além da pregação “com espada e vara de ferro” (1988:196)⁸⁵⁵, que se “sujeitem os índios ao jugo da servidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo” (*MB*, II, 207), tal qual faziam bem os castelhanos (p. 208).

A política de aldeamento já integrava, na acertada interpretação de Serafim Leite (*HCJB*, VI, 499), os planos da colonização, visualizável por trecho do Regimento de Tomé de Sousa em que o monarca português diz ser “grande inconveniente os gentios que se tornaram cristãos morarem na povoação dos outros” (*HCPB*, III, 350). O pano de fundo era a constituição de força reserva de mão de obra, necessária à economia colonial.

Officina gentium para colonos; “viveiro de catecúmenos”⁸⁵⁶ para jesuítas. Essa liga, todavia, não terá a durabilidade desejada, pois cada um dos lados vai se entrincheirar em seus próprios modelos de retroalimentação discursiva, fisionomia a que servem as belas palavras do primeiro gramático da língua portuguesa, Fernão de Oliveira: “Cada um fala como quem é (...); os religiosos pregam desprezo do mundo e os cavaleiros blasonam suas façanhas” (1975[1536]:38)⁸⁵⁷. A coroa, muito pragmaticamente, adota então um comportamento senoidal quanto à legislação protetora dos índios⁸⁵⁸.

⁸⁵⁵ V. Serafim Leite (1955:174 e 183), Jaime Cortesão (1955:209), que atribui o ímpeto de Anchieta à “verdura agreste da mocidade”, Boxer (1977a[1963]:27 e 91-93) e Shapiro (1997:279).

⁸⁵⁶ V. uso dessa expressão em Kok (2009: 3).

⁸⁵⁷ V. Firth (1964:66) e Barcellos da Silva (1995:399) a esse respeito.

⁸⁵⁸ V. J. Lúcio de Azevedo (1930:189), Darcy Ribeiro (2001[1995]:101) e Beatriz Perrone-Moisés (2002:129).

Até toparem com o definitivo fracasso de sua autonomia na gestão dos aldeamentos, os inacianos se sentirão livres finalmente das dificuldades inerentes à mobilidade dos índios, sem suspeitarem todavia de que a gestão em si mesma era complexa e custosa, como observou o Visitador Inácio de Azevedo em carta de 19 de novembro de 1566 ao Padre Geral: “los Indios están como violentados y querían no estar juntos” (*MB*, IV, 36)⁸⁵⁹. Do ponto de vista linguístico, a franquia das línguas tupi e guarani entre os vários povos, que faziam de Piratininga “escala para muitas nações” (*MB*, II, 105), somente em tese tornaria mais fácil a catequese, pois essa franquia do tupi e do guarani tornou mais complexa para os jesuítas a administração temporal dos aldeamentos, já que os índios, sobretudo os últimos, eram e continuaram a ser os mais cobiçados nos apresamentos e na constituição das relações escravistas.

A perspectiva linguística não torna menor a dificuldade no estudo dos aldeamentos, a começar da identificação de quais teriam sido em Piratininga, além da intrincada localização topológica e temporal. Do lado jesuítico, Serafim Leite diz que “é período escasso em documentação, que as piratarías do mar nesse tempo interceptavam” (*HCJB*, VI, 500). No âmbito das autoridades coloniais, Petrone avalia que “a documentação é confusa” (1995[1965]:118). O cruzamento de ambas traz alguma informação útil à pesquisa sócio-histórico-linguística, guiada pela percepção, que ressuma a todo instante, de que tais aldeamentos eram um foco de intensas articulações com os moradores, que aí iam buscar a força braçal para suas atividades econômicas.

Entre os aldeamentos do séc. XVI que se tornaram famosos e emblemáticos, constituindo projeção das aldeias anteriores à chegada dos jesuítas ao planalto⁸⁶⁰, estão o de Pinheiros e São Miguel⁸⁶¹ – tendo este nome algumas vezes complementado para finalmente substituir-se totalmente ao de Uraraí⁸⁶² – e, na sequência, o de Barueri e o de Guarulhos⁸⁶³.

⁸⁵⁹ Além disso havia um agravante: “no se hallan tantos que sepan la lengua” (*op.cit.*, p. 370). Esta última observação é particularmente aplicável à Bahia, confirmando a dificuldade de formação de línguas aí, apesar de mais de dez anos de elaboração da *Arte*.

⁸⁶⁰ V. Petrone (1995[1965]:109 e 113-115)

⁸⁶¹ A importância central de São Miguel ressuma da notícia de amotinamento na sessão de 26 de setembro de 1592, em que o Procurador Alonso Peres requer aos Oficiais que “fossem à dita aldeia de São Miguel donde ao presente estavam muitos índios das outras aldeias principais” (*ACSP*, I, 449).

⁸⁶² *Yuraráy-y*: “Rio do cágado dágua” (*cf. VLB*, I, 62, “cagado dagoa”, que se distingue do *jabotí*, ou cágado de terra). A aloglossia foi responsável pela aférese, como de costume. Nas atas, foi ainda maior: o vocábulo vem grafado “Rirai” (*ACSP*, I, 211), o que causou estranhamento a Taunay (2003[1921]:345). Já na sessão de 22 de fevereiro de 1597, grafa-se “Ururai” (*ACSP*, II, 24), forma que se estabilizou. É fantasioso o significado dado por João Mendes de Almeida (*RIHGSP*, VII, 452).

⁸⁶³ Na sessão de 1º de julho de 1583, a ata alude aos “agravos que se fazem aos índios na dita aldeia [dos Guaianases], assim a de Rirai (=Uraraí) e a dos Pinheiros, e assim as mais que estão feitas” (*ACSP*, I, 211). “As mais” provavelmente era uma referência ao caráter embrionário de aldeamentos como o de Guarulhos, ainda sem grande expressão.

A confiar em Frei Gaspar da Madre de Deus, os índios, “vendo que iam concorrendo portugueses e ocupando suas terras, desampararam S. Paulo e foram situar-se em duas aldeias, que novamente edificaram uma com o título de Nossa Senhora dos Pinheiros e outra com a invocação de S. Miguel” (1975[1797]:125)⁸⁶⁴. A *urbe* teria afugentado os nativos, que se aldeariam instados pela mão jesuítica, tomando tais sítios como referenciais em Piratininga, tanto que, na *Enformación de la Provincia del Brasil para nuestro Padre*, de Cardim, datada de 1583, há notícia, quanto a São Paulo, de “dos aldeas de Indios a su cargo [dos inacianos], la una intitulada de la Concepcion de N^a Sr^a. de los Pineros, que dista una legua de la villa y la otra intitulada S. Miguel que dista dos leguas” (1963:153).

Desde entretanto a criação político-burocrática da Vila de São Paulo, os jesuítas logo passaram a sofrer o assédio em sua administração dos aldeamentos, que misturava natureza espiritual com temporal. A disputa pelos índios aldeados deixará claro que os aldeamentos se situavam na perspectiva administrativa do padroado real e úteis, portanto, aos colonos, com gestão espiritual a cargo dos inacianos, partição que não agradava nem a um nem a outro lado da questão, tanto que representantes de São Vicente e Santos assentam, em requerimento de guerra campal aos Carijós formulado ao Capitão-mor Jerônimo Leitão em abril de 1585, posteriormente ratificado pela Câmara de São Paulo (ACSP, I, 281-2), que mesmo que tais índios queiram “dar de pazes”, que “lha não dê”, e sim que sejam “resgatados pelos moradores” e “não em aldeias sobre si” (ACSP, I, 277). A expressão “sobre si” significava a autonomia dos aldeamentos, que não eram geridos ao talante dos moradores. Nesse mesmo requerimento salientam que “sobre si nenhum proveito alcançam os moradores desta terra, porque para irem a aventurar suas vidas e fazendas e pô-los em liberdade será melhor não ir lá” (*ib.*).

Quando essa disputa se agravou, Anchieta, pelo que se vê do *Memorial do Visitador Cristóvão Gouveia*, de 1584, lembra Lavínia dos Santos, “amenazó con abandonar las aldeas en caso de no contar con el apoyo de las autoridades del gobierno” (1999:190). Não adiantou. A ata da sessão de 20 de setembro de 1592 abriga a recusa peremptória de dar-se cumprimento à Provisão do Capitão-mor Jorge Correia que “entrega as aldeias dos índios aos Padres da Companhia de Jesus” (ACSP, I, 446)⁸⁶⁵.

⁸⁶⁴ O que torna a repetir mais à frente (1975[1797]:238). Cf. Sérgio Buarque de Holanda (1941:105).

⁸⁶⁵ Essa tentativa de Correia para São Paulo precede a Lei de 1595, comemorada pelo Provincial Pero Rodrigues em carta de 1597, publicada por Amador Rebelo: “Agora com a nova lei e regimento que Sua Majestade manda, nasce uma nova luz e claridade, e remédio grande para a liberdade temporal dos índios e muito maior para a espiritual dos portugueses” (1598: 217-218). Neste mesmo ano da carta, o Geral da Companhia veda a administração temporal pelos jesuítas, dando nascimento a uma dissidência entre Rodrigues e Roma, bem analisada por Castelnau-L’Estoile, inclusive por seus efeitos sobre os encargos dos padres línguas nos

A perda de espaço na administração dos aldeamentos irá ter reflexos diretos na aculturação linguística, pois os jesuítas doutrinavam e catequizavam em tupi, ao contrário do clero secular, historicamente negligente de seu aprendizado, mas a quem os paulistas farão entrar em cena. Apesar de Cardim, em 1583, dizer que S. Paulo “non tiene cura ni ay otros sacerdotes sino los nuestros ni los Portugueses los quieren aceptar” (1963:153), tornando a repeti-lo na *Narrativa Epistolar* quase da mesma época (1980[1625]:173), em fevereiro de 1588 “todos foram de parecer que se faça igreja matriz” e “haja vigário e coadjutor (ACSP, I, 345), sob o pretexto de que “os padres da Companhia não podem acodir a tanta necessidade” (p. 411). Em agosto de 1591, exultam que são “contentes de aceitar o padre Lourenço Dias Machado por vigário” (p.426). Não era sem razão. Dias se revelará afinado com o discurso de escravismo dos paulistas, como teve oportunidade de deixar claro na tormentosa questão de entrega dos aldeamentos aos jesuítas ordenada pelo Capitão-mor Jorge Correia, quando emitiu seu parecer: “quanto à real posse, ele sentia, por estar a terra de guerra, não ser tempo para se lhes [aos jesuítas] dar porquanto os índios sentiam mal⁸⁶⁶” (ACSP, I, 447)⁸⁶⁷.

O principal objetivo dos paulistas com o bálsamo da religião era a natureza dissuasória de rebeliões. Por essa razão, falam “de suas contínuas idolatrias e borracharias de que não pode resultar nenhum serviço de Deus, senão que com o vício e borracharias se levantem contra os brancos e moradores como nesta Capitania têm feito” (ACSP, II, 315). Por outro lado, a autonomia dos jesuítas chocava-se com a finalidade de estoque de mão de obra facilmente explorável com que os moradores viam os aldeamentos. Em 15 de agosto de 1611, o problema se levanta agudamente: os moradores se opõem à liberdade de ação dos padres nesses aldeamentos, que, ao ameaçarem cessar a evangelização, fazem os camaristas deliberar que, quando os jesuítas “os não quiserem doutrinar desta maneira, que eles Oficiais fizessem

aldeamentos (2006[2000]:282-298). V. Georg Thomas (1982[1968]:159-160), que se equivoca em dizer que a recusa da Câmara era porque “a expansão paulista no sertão estava no seu ponto culminante, após a descoberta do ouro” (p. 136). Havia na verdade um contexto generalizado de indisposição dos colonos para com a administração dos jesuítas. V. o que escreve o Governador para as Capitanis do Norte, Diogo de Meneses, antes e depois da lei de 10 de setembro de 2011 (ABN, LVII, 74 e 80).

⁸⁶⁶ O “sentir mal” tinha o mesmo valor semântico de “falar mal” adiante focalizado, ou seja, em estado de indisposição. É esse o sentido empregado na carta de Duarte da Costa a D. João III a 20 de maio de 1555: “É certo, Senhor, que como um homem não faz o que o Bispo [Sardinha] quer, logo é ameaçado dizendo que sente mal da fé” (HCPB, III, 376). O mesmo emprego se lê da inquirição de Beatriz de Sampaio, na *Primeira Visitação* do Santo Ofício, por ofensa do *agnus dei* cujo relicário foi por ela desprezado em ato de raiva: “Foi mais perguntada se quando fez a dita injúria aos ditos *agnus dei* se duvidou ou sentiu mal deles (...). Respondeu que nunca tal duvidou, mas que com cólera sem consideração fez o dito desacatamento” (1935:112).

⁸⁶⁷ Os paulistas simplesmente desprezaram a ordem de Correia, ajudando a formar com isso a fama de hereges alojados numa nova La Rochelle, o que não lhes agradava (ACSP, I, 383), embora fosse comparação recorrente e duradoura, usada ainda pelo Padre Vieira (HCJB, VI, 536). A expressão é indicativa do limitado afluxo de renovação imigratória europeia da Vila.

requerimento ao Vigário desta Vila para pôr cobro nisso, o que se pode fazer facilmente” (ACSP, II, 294).

A reação aos inacianos está na raiz da Lei de *Liberdade dos Índios*, de 10 de setembro de 1611⁸⁶⁸, reproduzida em Carneiro de Mendonça, que, dispondo sobre os descimentos, estabelece que se façam com “um religioso dos da Companhia de Jesus e não o havendo, ou não querendo ir, levarão outro de qualquer religião, ou clérigo que saiba a língua, para assim os poderem melhor persuadir” (1972, I, 326). Todavia, documento firmado pelo Bispo do Brasil no mesmo ano noticia, quanto aos clérigos, “haver poucos que saibam a língua” (HCJB, II, 247). Será a lei preferencialmente citada no âmbito da Câmara, mas com dificuldade de operacionalidade prática no terreno linguístico: na reunião camarária de 6 de julho de 1630, destaca-se a existência de “uma lei de el-Rei em que mandava que nas aldeias dos gentios assistisse um clérigo que soubesse a língua para os doutrinar” (ACSP, IV, 61)⁸⁶⁹

A estraneidade ao tupi ajudava diretamente no ensaio de lusofonização dos índios em São Paulo por parte do clero secular, que aí chegava a se ligar ao sistemático escravismo, dando-lhe as bênçãos e compartilhando lucros, como no caso Padre João Álvares, que, ao mesmo tempo em construía capelas, como a dedicada a Nossa Senhora da Ajuda, em 1624 (HCJB, VI, 545), montava esquema de índios ladinos para compor expedições apresadoras, a exemplo da de Raposo Tavares, em favor de sua própria fazenda de administrados em São Paulo, como denunciaram expressamente os padres Mancilla e Masseta, em 1629, ao se referirem a “un tupi desvergonçado llamado Francisco, a quien el Clerigo Juan Albares de S. Pablo, su amo, avia enviado en esta Compañia de Antonio Raposo Tavares” (*Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, 1951: 324)⁸⁷⁰.

O processo de alijamento dos jesuítas na administração dos aldeamentos vai culminar em sua expulsão de São Paulo em 1640, ausência que perdura até 1653. Aprofunda-se mais ainda o contato e a aculturação linguísticas nas casas e fazendas, para onde iam parar

⁸⁶⁸ V. análise de Georg Thomas (1982[1968]:155-158) sobre a nova configuração na administração dos aldeamentos e de Castelnau-L’Estoile quanto à pressão dos jesuítas no Brasil sobre o Geral da Companhia em decorrência dessa lei (2006[2000]:345-349).

⁸⁶⁹ A lei de 10 de setembro de 1611, reproduzida por Carneiro de Mendonça, assim dispunha: “em cada uma das ditas aldeias haverá uma igreja, e nela um cura ou vigário que seja clérigo português, que saiba a língua” (1972, I, 326).

⁸⁷⁰ Uma cédula real de 16 de setembro de 1639, reproduzida por Thomas (1982[1968]: 236-242), e que foi conseguida por gestão de Montoya em Madri, manda proceder contra “Francisco George y Salvador de Lima, clerigos naturales de la villa de San Pablo, que son los que han hallado con entradas y las fomentan” (p. 241). V. sobre essa lei, Cortesão (1958:250) e Thomas (*op.cit.*, p. 204-211), que lembra ter entrado em vigor em março de 1640 em Portugal e domínios ultramarinos, tendo a demora se dado também pela necessidade de observância de tradução para o português, pela Chancelaria de Lisboa, de qualquer lei espanhola sob a união das Coroas, por força dos acordos das Cortes de Tomar (p.208).

os índios aldeados, inclusive os de língua jê, cujo contingente aumenta com a improdutividade nas ações de apresamento dos Carijós.

10.1 GUAIANASES, MAROMOMINS E IBIRAJARAS

Grande estorvo que sempre aflorou em relação aos Jês era a falta de comunicação, pois se considerava dificultosa sua língua, mesmo pelos persistentes jesuítas. Mas tal dificuldade era especialmente tonificada em relação aos Maromomins, por serem ferozes. Pelo que virá a esclarecer o Padre Manuel Viegas, do ponto de vista linguístico compunham a mesma família dos Guaianases, denominação esta cujo referente, para usar de um chavão estilístico, já exigiu ser gastos rios de tinta, a começar de sua grafia⁸⁷¹, não faltando quem, como Egon Schaden, dê ao designativo um espectro genérico que se aplicava “a tribos inteiramente diversas umas das outras” (1958:754)⁸⁷².

⁸⁷¹ V. Teodoro Sampaio, em parecer ratificado por Orville Derby, que entende etimologicamente significar “manso deveras, bonachão, pacífico, moleirão” (*RIHGSP*, 1898, p. 31). Três anos depois, decidiu-se por fazer significar também “indivíduo parente, gente aparentada” (1987[1901]:240), deixando-se aqui na verdade influenciar pela ideia de parentesco genético entre Guaianases e Tupis, além de querer fazer crer que indique ainda “semelhante a caranguejo” (p. 184). A primeira análise, como ele próprio disse, se compatibiliza com o que deles disseram cronistas como Gabriel Soares de Sousa, que os descreveu como “simples e bem acondicionados” (2000[1587]:78), e Simão de Vasconcelos, que a seu respeito escreveu que “se contam entre os mansos” (1977[1663], I: 110). Nisso é que se distinguiriam de outro subgrupo, os Maromomins, povo tido como “mui fero e bravio” (*HCJB*, II, 396).

⁸⁷² Opinião que se conforma à do historiador argentino, referido por Paulo Reis (1979), Díaz de Guzmán, para quem “este nombre dan a todos los que no son guaranies, puesto que tengan otro propio” (p. 28). John Manuel Monteiro, a seu turno, identificando os índios Maromomins com os Guarulhos (2005[1994]:43, 2000:38 e 2004:27), distingue-os dos Guaianases. Em outra obra, depois de salientar que Maromomins e Guaianases “pertenciam a um tronco linguístico não-Tupi”, diz que, “classificados como Tapuia, os Maromimi talvez fossem relacionados com os Guaianá, e pelo menos um documento da época afirma que pertenciam à grande nação ‘Guaianá’” (1984:24). Antes deles, Capistrano de Abreu escrevera: “Marumomins e Guarulhos, isto é, os Guaianases de Gabriel Soares de Sousa e Knivet” (1963[1907]:246). No prefácio ao *Diário de Navegação*, de Pero Lopes de Sousa, esse historiador foi mais abrangente: “... o debate está encerrado. Guyanazes, Miramomins, Guarulhos, Gualaxos são um só grupo, falando língua diferente da geral” (1927:s.n.). John Hemming equipara Guaianases e Bilreiros (2004:122). Aryon Rodrigues afirma serem os mesmos os índios Maromomins, Guaianases e Guarulhos (1998:66). Todavia, em outra obra (1997:371), apenas identificara Maromomins e Guarulhos, sem qualquer menção a Guaianases. Serafim Leite, reportando-se a uma narrativa jesuítica de 1648, formou cadeia sinonímica entre “Gessaruçus, Guarumirins e Guarulhos” (*HCJB*, VI, 456). Viotti, na introdução às Cartas de Anchieta, dá como os mesmos os índios “maromimis, guarumimins, Guarulhos, gesseraçus, goianases etc” (1984:39 e 106). Benedito Prezida, apesar de se embarçar no parentesco linguístico (2000:181), apoiando-se em Alfred Métraux, conduz-se de forma mais abrangente, afirmando que “todos esses grupos – Maromomi, Karajá do Sudeste, Papaná, Guaianã, Sacaru, Gessaruçú, Coroado – seriam povos aparentados” (p. 179). No mesmo incidente em que Anchieta escreve a Loyola e narra a tentativa de sacrifício antropofágico encabeçada por Tibiriçá contra um Papanás (*MB*, II, 190 e 206-7), Simão de Vasconcelos viu um “Goaianá” (1977[1663], I:274), no que foi seguido por John Manuel Monteiro (2005[1994]:34). Anchieta a seu respeito disse que “habitam sempre nos matos” (*MB*, II, 206-7), o que faz crer

De um modo geral, designações etnonímicas perderam precisão distintiva na pena de cronistas da época. Não raro, nos documentos coloniais, como observa Schaden, “deparam-se referências, às vezes obscuras, outras contraditórias” (*op.cit.*, p. 748), dando lugar à situação em que “um só etnônimo pode encobrir vários grupos étnicos e, reversamente, vários etnônimos podem estar sendo utilizados nas fontes para designar um mesmo grupo étnico”, escreve Farage (1991:19). Do ponto de vista de etnografia linguístico-histórica, o problema se avoluma por se tratar de “documentos do passado, em geral muito precários”, salienta Aryon Rodrigues (1986: 49).

Ao lado disso, o filtro típico sempre se antepôs na denominação de índios ditos *tapuias*, criando um obscurecimento criptonímico, sem falar que pequena mudança de perspectiva ou de observador de um mesmo grupo linguístico, em outra região, podia alterar a designação do observado. Caso exemplar se tem com os Bilreiros, diferenciáveis sem controvérsia dos “Maromomins” ou “Guarulhos”: “os Ibirabaquiyara (também conhecidos por Ibirajara e Bilreiros) ficaram conhecidos por outra denominação tupi: Caiapó”, escreve Monteiro (2004:27)⁸⁷³, mostrando sintonia com o que já escrevera Capistrano de Abreu, que, em *Prolegômenos...*, se referira a “Caiapós – Ibirajaras, Bilreiros ou Caceteiros dos antigos cronistas” (1982[1918]:53)⁸⁷⁴.

A motivação semântica do etnônimo nasceu do uso destre que faziam de um pedaço de pau como arma. Daí designativos com pequenas variações: os camaristas os chamavam “hybirababacas” (*ACSP*, I, 333), com emprego pluralizado certamente para se referir à sua distribuição geográfica por várias aldeias espalhadas entre o noroeste, sul e sudoeste de São Paulo⁸⁷⁵. O registro textual, por felicidade, é foneticamente confiável,

fossem mesmo aproximados àqueles “Guaianãs do mato”, também referidos por ele (1988:456). Schaden chegou a aventar que “o exame e o confronto da documentação levam a admitir com bastante segurança que o nome de Goianá ou ‘Guaianazes’ se aplicava aos próprios Tupinikin” (1958:754), o que é desautorizado pela confiável informação de Manuel Viegas, que distingue entre “nossos índios, que se chamam *tupim*” e Maromomins, Guaianases, Carajás e Ibirajaras: “E toda esta gente tem uma língua de que eu já sei muito” (*HCJB*, IX, 542).

⁸⁷³ Em obra anterior, preferiu não ser assertivo a esse respeito: “... ibirabaquiyara (provavelmente Kayapó meridional)” (2005[1994]:43), embora tenha afirmado que “Kayapó meridionais” eram “bilreiros” (p.63), “também chamados Ibirajara” (p. 236). Schaden escreveu que há “distinções entre os Kaiapó meridionais e os Kaiapó centrais” (1958:756), o que é acolhido também por Neme (1969: 112 e 142), que, entretanto, se mostrou inseguro em aceitar a identificação de Rodolfo Garcia de que “Ubiraraja, Bilreiros, Caceteiros eram os mesmos Caiapós nossos conhecidos” (*op.cit.*, p. 144), embora pareça contemporizar com essa afirmação mais adiante (p.145). Igualmente sem a mesma segurança quanto ao alcance daquela primeira denominação, Prezia apenas disse “*Ibira ba qui yara* (provavelmente os Ybirajara de outros documentos)” (2000:63). Em outro trecho, baseando-se em Mário Neme, dá “bilreiros” como “Kayapó meridionais” (p.172). Florence, entre 1825 e 1829, encontrou e debuxou alguns deles (1977:53-54, 76 e 86). Referência a Caiapós em Hemming (2004:120-1).

⁸⁷⁴ Tb. Estêvão Pinto (1935:133). V. *Relatos monçoeiros* de Taunay (1981a[1953]:119 e 186) sobre destreza dos Caiapós, além de Sousa e Silva (1849:494).

⁸⁷⁵ V. Neme (1969b: 104-5, 111-112 e 120- 121), que prefere acreditar que a penetração para sudoeste se seguiu no tempo àquelas do noroeste partindo-se de S. Paulo ou Parnaíba no início do século XVII. Aurélio Porto,

permitindo sua identificação na língua tupi, pois *Igbigrababaca* nela nada mais era que “pedaço de pau para atirar a alguma coisa” (*VLB*, 69)⁸⁷⁶. Essa habilidade com paus tornava-os temidos adversários, tendo sido assim referidos anos depois pelo Padre Manuel Ortega, o “apóstolo dos Ibirajara” (*HCJB*, I, 123)⁸⁷⁷, que, em carta contida na obra *Historia de la Compañia de Jesus en la provincia del Paraguay*, de Pedro Lozano, disse que seu nome derivava da habilidade com um “garrote” (*HCJB*, II, 123)⁸⁷⁸. A designação “Ibigrayara” ou “Ibirajara”, a seu turno, significa *senhor (jára) do pau (ybyrá)*”.

Frequentemente, um pequeno aspecto notado pelo observador tupi fazia-o alterar ou aperfeiçoar a denominação. Exemplo do primeiro caso tem-se, ainda para os Ibirajaras, na descrição do Padre Cardim: “*Igbigra-apujara*, senhores de paus agudos, porque pelejam com paus tostados agudos, são valentes” (1980[1625]:104). Na verdade, a denominação é decomponível como “senhor (*jára*) do pau (*ybyrá*) redondo (*apuá*)”, o que faz entender a descrição dada por Jácome Monteiro em sua *Relação da província do Brasil*, de 1610: “por trazerem nas mãos uns paus roliços a modo de bilros, com os quais guerreiam” (*HCJB*, VIII, 36)⁸⁷⁹.

Essa denominação, *Ibirajaras*, vai dar lugar a outra, *Caiapós*, que se consolida no final do século XVIII, como destaca Neme, que, entretanto, se equivoca ao arriscar a dizer que a mudança se deu “certamente por economia de linguagem ou por questão de eufonia” (1969b:105). Na verdade, a motivação dessas criações morfológicas pode ser explicada pela expressão latina *a potiori fit denominatio*, ou seja, a saliência faz a denominação. Um aspecto saliente sobrepõe-se a outro pela maior proximidade do contato, aliado à fadiga expressional de um nome. No século XVIII, os paulistas irão ter maior contato com os Ibirajaras pelas

citado por Jaime Cortesão, escreveu que “a primeira notícia que se tem sobre esta grande nação (Ibirajara) é a de que ocupavam a vasta região compreendida ao sul do rio Iguazu, no atual Estado do Paraná. São encontrados, também, transposto o Alto-Uruguai, dentro do Rio Grande do Sul, na região compreendida entre o Rio Uruguai-Pitã, ou Rio da Várzea, até às suas cabeceiras e daí, entroncando nas cabeceiras do Jacuí, por este até se lançar no Oceano. Pelo litoral até ao Mampituba e ao norte o Rio Pelotas e o Uruguai até ao ponto de partida. Dentro desta região rio-grandense exclui-se a Serra Geral na altura do atual município de São Francisco de Paula, cujas serranias constituíam como que uma ‘província distinta’, ocupada pelos Caaguás. Ao norte e oeste, onde começam os grandes pinheirais que vão entestar no Rio Iguazu, ou para o litoral até ao Rio Mapituba, lindavam os Ibirajaras com os Carijós” (1958:197-8). Saint-Hilaire deles teve notícia no sertão de Farinha Podre, hoje triângulo mineiro (1976:96).

⁸⁷⁶ Também designava “rebolo de pau, ou rejeito para atirar” (*idem*, p. 98).

⁸⁷⁷ Pastells, depois de dizer que os três padres oriundos do Brasil, Saloni, Ortega e Filds “sabem muy bien el Guaraní, muy poco diferente del Tupi”, escreveu que “el P. Manuel Ortega ha tomado muy á pechos en Guaira, el estudio de la lengua Ibirayara, nación muy numerosa y valiente.—Vide Bih. de la Real Academia de la Historia de Madrid.—Papeles de Jesuítas, tomo 81” (1912:97). V. tb. Guevara (1882:347), Charlevoix (1910:313) e Jaime Cortesão na introdução a *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (195: 77) e em *Raposo Tavares...* (1958:291).

⁸⁷⁸ Tb.: *MB*, II, 117, nota 64.

⁸⁷⁹ Guevara (1882:378-379). A denominação “ibirá ba qui yara”, referida pelo Padre Manuel Viegas, decorre de “ybyrá/babaca/ jára”, significando “aquele que atira o pau”.

monções, podendo observar uma peculiaridade nos insidiosos ataques desses índios, como mostra uma notícia setecentista publicado por Taunay em *Relatos Monçoeiros*: “é este gentio uma nação, que nunca foi conquistada pelos sertanistas (...) e guerreiam com traição” (1981a[1953]:157). Essa traição ocorria escondendo-se eles “de modo que não é fácil vê-los, por se pintarem de modo que ficam da cor do mato”, diz outro relato (*op.cit.*, p. 209)⁸⁸⁰. A saliência percebida pelos observadores monçoeiros passa a ser a mimetização desses índios na *moita* de um *mato*, nome último que integrava outras designações etnonímicas⁸⁸¹. *Caiapó* deriva então de *Ca'ápa'ũ*, “moita de mato” (*Caapaũ*⁸⁸², no *VLB*, II, 43), que se distingue, por exemplo, de *Ca'ápa'ũanama*, “moita ou ponta de mato muito basta” (*Caapoãnama* no *VLB* (*ib.*))⁸⁸³. É o que Jean de Léry denomina “Kaa paon”, ou seja, “c'est un bois au milieu d'une campagne” (1994[1580]:492). A relação dos índios com o mato integrava sua religiosidade, já que nela habitaria um espírito maligno (o que ajudaria também a explicar a afetação do vocábulo como referente desses índios), ainda na explicação de Léry: “Kaa-gerre⁸⁸⁴. C'est un esprit malin, qui ne leur fait que nuire en leurs affaires” (*ib.*). O *i* que se interpôs entre as duas primeiras vogais consecutivas de *Ca'ápa'ũ* é epentético, provido pelo aloglota diante da dificuldade da consoante oclusiva glotal surda da língua tupi – e que não existe em português.

Todos esses nomes constituem exonomações dadas na língua tupi e guarani⁸⁸⁵, ao lado daquelas portuguesas, incapazes de indicar como se autodenominavam tais índios. Exemplo da utilização do mesmo filtro tupi tem-se com os Maromomins. Com essa denominação ao que parece eram particularmente conhecidos sobretudo em São Paulo, a qual podia até englobar Guaianases. É o que se conclui da seguinte informação do jesuíta Pero Rodrigues em carta de 1597, contida na compilação do também inaciano Amador Rebelo: “Maromomins (...) são estes índios no modo de viver e polícia inferiores aos outros, estão divididos em vinte e três castas⁸⁸⁶ *diferentes nos nomes, não na língua*” (1598: 236, sem grifo no original).

⁸⁸⁰ Outro relato: “porque posto escondido no caminho faz tiro ao último da retaguarda, e partindo logo correndo com mais ligeireza que um cavalo volta a esconder-se a e a dizimar a tropa” (p.186).

⁸⁸¹ Na já citada narração do jesuíta Antônio de Araújo, escrita ao redor de 1623, publicada por Serafim Leite, é noticiada a chegada da bandeira André Fernandes, saída de São Paulo em 1615, e que no rio Iabeberi depararam índios Caatingas, cuja língua “era a geral desta costa” (1937a:105). Ou seja, *Ca'á-tíng-a, mata branca*.

⁸⁸² O que faz crer que a primeira pronúncia entre os portugueses, já com epêntese, era *Caiapõ*.

⁸⁸³ Grafia que dá boa ideia das variações existentes dentro de uma mesma recolha.

⁸⁸⁴ Quis dizer *ca'ájára*, na correta notação feita por Aryon Rodrigues na melhor restauração feita até hoje dos termos e expressões tuis do *Colloque* (2009:257).

⁸⁸⁵ Baltasar Teles: “Teve notícia neste tempo o padre Manoel da Nóbrega de uma nação de gentios que está além dos Carijós, que em sua linguagem a chamam Ibirajaras” (1647, II, 502).

⁸⁸⁶ Sobre o uso de “casta” na literatura colonial a partir de Gabriel Soares de Sousa, v. Monteiro (2000b:706-707). Tb.: Magalhães e Paraíso (2009:221).

Todavia, é inútil procurar por tal designação na longa e conhecida relação que o padre Fernão Cardim noticia na mesma ocasião, em que faz referência apenas a Guaianases (*Guayaná*) (1980[1625]:104). Mas nesse jesuíta o designativo abrigava, ou melhor, tinha como referente exclusivo os Maromomins, já que, mais à frente, se reporta aos *Guaranaguaçu*, nome que deve ser lido pelo original de Purchas, ou seja, *Guainaguaçu*⁸⁸⁷, melhor dizendo, *Guaianaguaçu*.

Essa conclusão se fortalece pela informação escrita na mesma época pelo aventureiro Anthony Knivet, que acompanhou o corsário Cavendish na sua segunda viagem à América, em 1591. Como se sabe, tanto o relato do jesuíta quanto o do inglês foram publicados por Samuel Purchas em 1625. Knivet, integrante de bandeira ao Vale do Paraíba em 1596, descreve encontro com “índios chamados Guaianaguaçus” (1947[1625]:67)⁸⁸⁸. Coincide com a de Gabriel Soares de Sousa⁸⁸⁹ para os Guaianases a descrição que faz desses índios: “são gente indolente, que não se importa com nada, deitando o dia todo, preguiçosamente, nas suas moradias” (p. 142). O que o inglês refere como Guaianases afeta-se imagetivamente aos Maromomins: “são de pequena estatura, muito barrigudos, pés chatos” (p. 134). Essa descrição corresponde etimologicamente em parte ao nome Maromomim, referido por diversas variantes gráficas⁸⁹⁰, inclusive “guarumirim” (*HCJB*, VI, 456). O *VLB* traduz “Guaramiri” como “*carapau, certos peixinhos*” (p. 67). Pequenas diferenças sobretudo de altura não lhes retiraram a afetação imagética de miudinhos. Observa Serafim Leite, “tudo são índios *Guarus*, a que se juntava, ora o sufixo *mirim*, ora o sufixo *açu*: *Guarumimins* (*Guarus* pequenos); e *Guaruaçus* (*Guarus* grandes), que com o tempo deram *Guarulhos* nos dois extremos do rio tanto no atual Estado do Rio como no de S. Paulo” (*HCJB*, VI, 456). Sérgio Buarque de Holanda diz que “dos guarulhos consta que tinham ventre desproporcionalmente grande, e seu nome se aparenta ao do peixe guaru, ou guaruguaru, também chamado ‘barrigudinho’” (1994[1956]:33).

⁸⁸⁷ Como Rodolfo Garcia traz em nota. A deturpação foi certamente gerada na transmissão textual. Na edição que fez do *Tratado...*, de Cardim, Ana Maria de Azevedo, fiada apenas na literalidade da grafia *Guaranaguaçu*, terminou por interpretar mal a referência, concluindo tratar-se “de grupo tribal de difícil identificação” (2009:209).

⁸⁸⁸ No original do aventureiro inglês, conforme nota de Carvalho Franco, dá-se a forma “Waanawasous” (*ib.*) e, para os Guaianases por ele referidos, “Wyanasses” (p.46) e “Waanasses” (p. 88).

⁸⁸⁹ “É gente de pouco trabalho (...), folgazã de natureza e não sabe trabalhar” (2000[1587]:78).

⁸⁹⁰ Alcântara Machado recolheu, além de *maromomins*, “maromemins, marmemins, mormemins, guaramenis, guarmenys, goamenins, gromemins, guarememins, gromemins, guanmemis” e até “guatumimis” (1980[1929]:180). Nos registros camarários do primeiro século se encontram “guanomis” (*ACSP*, I, 333), “guarimimi” (*ACSP*, I, 415), “merimimis” (*ACSP*, I, 474), “guaramimis” (*ACSP*, I, 469; *ACSP*, II, 105). Jácome Monteiro, em 1609, os chamou de “moromomins” (*HCJB*, VIII, 360). A Câmara, no mesmo ano, registrou “marmemins” (*ACSP*, II, 235). No testamento de Afonso Sardinha e esposa fez-se constar “goaramins” (*DI*, XLIV, 362). Serafim Leite recolheu “guarumimins, marumimins, marumemins ou miramomins” (*HCJB*, IX, 460). Documento do século XVII, referido por Prezias (2000:180), traz “jeromimis”.

Assim, os Maromomins seriam baixos, barrigudos e, além de tudo, ferozes. Como dito, o índio tupi podia alterar uma denominação de um povo jê guiado por outro aspecto que lhe parecesse saliente, sobretudo no contato mais próximo. Isso parece explicar que os Maromomins tenham sido ainda transmutados designativamente em “biobebas”, ou “pés largos”, apesar da dificuldade que rondou pesquisadores⁸⁹¹. O vocábulo *biobeba* é corruptela de *py-péba*⁸⁹², ou *bý-péba*, ou seja, “pé chato, pé largo” em tupi⁸⁹³, o que, por outro lado, o liga aos Maromomins, pela descrição citada de Knivet em 1593⁸⁹⁴. Como se viu, os índios tidos como baixos e barrigudos eram os Maromomins. Assim, *Guaianaguaçus*, em Cardim e Knivet, são os Guaianases, ficando neles este último nome como referente do que outros chamaram de Maromomins. A diferença estava na conformação física, daí o sufixo aumentativo *guaçu*. Knivet expressamente diz em relação aos Guaianaguaçus que “são de bela compleição, corpulentos e altos” (1947[1625]:142). Em São Paulo, as expressões de Cardim e Knivet correspondiam à dicotomia feita pela Câmara entre “Guaramimis e Goianases” (ACSP, I, 469).

À parte essa distinção entre esses autores que foram contemporâneos em circunstâncias completamente adversas, o fato é que quando Afonso Sardinha, o moço, atacava as tabas de Jeticá para aprisionar *pés largos*, na informação de Alcântara Machado (1980[1929]:180)⁸⁹⁵, apenas dava sequência a um tipo de plantel cultivado por seu pai, que na doação de sua fazenda em 1615 à Companhia de Jesus, fala de “toda a sua gente, forros goaramins, como de outras nações” (DI, XLIV, 362). Essas denominações se alternavam a depender de localidades, mas sobretudo a depender da companhia dominante que figurasse ao lado dos Maromomins nas fazendas particulares e aldeamentos.

⁸⁹¹ J. Alcântara Machado sobre eles escreveu: “Biobebas e pés-largos são povos ainda não identificados pelos sabedores” (1980[1929]:180). Falando dos pés-largos, Sérgio Buarque de Holanda comentou: “A identidade desses índios é presentemente um mistério para o estudioso de nossa etnografia histórica” (2001[1956]:32). Poucas linhas à frente, interroga: “Seriam os guaianás?” (*ib.*). “Possivelmente eram os [Guaianases] denominados ‘pés largos’ pelos bandeirantes paulistas”, arrisca Carvalho Franco em nota a Knivet (1947[1625]:134). No mesmo sentido, John Monteiro (2005[1994]:51).

⁸⁹² *Pigpeba* e *bygbeba*, na notação antiga.

⁸⁹³ “Pé da pessoa e qualquer animal – *Big*” (VLB, II, 68). Da recolha intitulada *Nomes das partes do corpo humano pella língua do Brasil*, do jesuíta Pero de Castilho, lê-se também: “Pé. Big.” (1937[1613]: 52). Na *Arte*, Anchieta registra *pé* em “*pitâi*”, “calcanhar” (1946[1595]:41), e, em Figueira, “*pygtâi*” (1880[1620]:121). O *peba* entra positivamente como *largo*: “*Chão, coisa como laje ou tábuca. — Peba* (VLB, I, 71). Assim: “*Largura como de fita. — Popeba*” (VLB, II, 19), às vezes, tal como em *big* e *pyg*, com realização em *beba*, dada a mesma natureza de oclusiva bilabial de *p* e *b*, embora uma seja surda e a outra sonora: “*Largura como da folha, cabeça ou faca. — Çobeba*” (VLB, II, 19). O caráter de *largura* é dado claramente por Anchieta na descrição de *boipeba*: “*colubri plani appellantur, eo quod percussi contrahant se et latiores fiant*” (MB, III, 217), ou seja, “cobras chatas porque, quando tocadas, se fazem mais largas”.

⁸⁹⁴ “*of low stature, great bellies, and broad feet*”, na reprodução do original inglês que fez Sérgio Buarque de Holanda (2001[1956]:33 e 263), que também prefere vê-los como Maromomins, apesar de Knivet ter dito Guaianases.

⁸⁹⁵ Tb.: Carvalho Franco (1989[1940]:365).

A exonomação *biobeba*, na sequência traduzida pelos colonos para o português, derivou de algum dos povos tupis, provavelmente de Tupinaés, já que tais índios eram encontrados encostados àqueles em plantéis particulares, a exemplo do de Francisco Dias Pinto, em cujo inventário, em 1611, estavam entre as “peças de serviço” vários “pés largos”, como aquele “Lourenço da mesma nação pés largos, casado com uma negra por nome Jerônima, tupinaé” (*IT*, III, 22). Mas não é de descartar que tal nome tenha sido dado como apodo pelos adversos Carijós, pois, em 1612, sessão da Câmara determina a realocação deles com os Guaianases, dando conta de que “na aldeia de Barueri havia quinhentos ou seiscentos negros carijós e pés largos, inimigos uns dos outros” (*ACSP*, II, 312)⁸⁹⁶.

10.2 CONVIVÊNCIA E LÍNGUA DOS JÊS ESCRAVIZADOS EM SÃO PAULO: A VIA TUPI

Sem embargo da ideia de que denominações como *carajás*, *bilreiros*, *guaianases*, *maromomins* possam padecer de deficiência na identificação etnográfica, a reunião em uma só família linguística, ou ainda no conceito mais dilatado de tronco⁸⁹⁷, tem bom assento em carta do citado Padre Manuel Viegas, cognominado “Apóstolo dos Maromomis”, escrita de São Vicente a 21 de março de 1585, revelada por Serafim Leite. Nela, Viegas escreve: “Com estes Maromemins se ajunta outra gente, que se chama Goianá; e com estes Goianases se ajunta outra gente, que se chama Carajá; e com estes Carajás se ajunta outra gente que se chama Ibirabaquiyara. *E toda esta gente tem uma língua de que eu já sei muito*” (*HCJB*, volume IX, 542, Apêndice B, sem grifo no original)⁸⁹⁸.

A notícia de maior precisão dada por Viegas, um conhecedor da língua dos Maromomins, a ponto de ter elaborado um vocabulário e ajudado a compor uma gramática,

⁸⁹⁶ O trecho inclusive torna claro que *pés largos* não podiam ser Guaianases *stricto sensu*.

⁸⁹⁷ Para a diferença, v. Aryon Rodrigues (1986:47).

⁸⁹⁸ Parcialmente encontrável também, mas truncada na reprodução, em *MB*, I, 13. O vocábulo “Carajá” foi lido por Serafim Leite como “Carajo”, gerando falsa impressão de se tratar de “Carijó”, da família linguística tupi-guarani. A Viotti (1980[1965]:82 e 1984:381), apoiado na descoberta de Leite, não pareceu difícil concluir que se tratava de “Carajá”, no que foi repetido por Prezina (2000:178). John Manuel Monteiro pondera que “a referência do Padre Viegas aos Carajá é um pouco obscura” (2004:27). A “obscuridade” por ele entrevista certamente decorreu do fato de, em outra obra (2005[1994]:43), ter lido “carijó”, induzido pelo texto tal como publicado por Serafim Leite, em vez de “carajá”. Ana Maria de Azevedo, na edição que organizou do *Tratado...*, mesmo depois de Cardim já ter se referido aos Carijós e ainda diante do registro expresso e claro alocando os Carajás com os “tapuias” (“há outros que chamam *Carajã*”), e dos avanços de etnografia histórica sobre o assunto, preferiu entender que “possivelmente trata-se dos *Carijós* descritos por Cardim”, apoiando-se na errada e antiga opinião de Baptista Caetano (2009:213).

revela sem sombra de dúvida identidade de família linguística, apesar de se tratar de povos que se distinguiam como subgrupos, como em igual medida acontecia aos de fala tupi. Ao registrarem as atas a citada deliberação para que “se não fosse à terra dos Guaramimis e Goianases” (ACSP, I, 469), reafirmavam o que já tinha sido feito, por outra forma, em requerimento de 1587, quando se pedira a repartição dos Tupinaés “por a Vila ter mais necessidade por estar na fronteira do gentio guanonimis e outros de muitas nações ybirababacas” (ACSP, I, 333). O isolamento dos Maromomins em relação aos Guaianases era assim cultural e não linguístico, pois a Ânua de 1657-1658 refere-se à necessidade da doutrinação “dos Guarulhos e Guaianases, apesar de ser gente rude e de língua estranha” (HCJB, VI, 503).

Pela carta de Viegas, sobretudo, tem-se que Maromomins, Guaianases, Bilreiros e Carajás eram unidos pelo fio da mesmeidade de família linguística, que terminou algumas vezes por dar-lhes a todos preponderantemente a denominação geral de *Guaianases*, cuja língua considerada dificultosa ajudou a outorgar a muitos deles, afastados, ainda mais certo distanciamento e temibilidade, sem embargo de alguns com os quais se estabeleciam relações amistosas, como que se lê da ata da sessão de 30 de novembro de 1613, quando os camaristas notificam a Garcia Rodrigues para “dar conta que fez ou que se fez dos bilreiros, por serem informados que os traziam repartidos, estando eles de paz na sua aldeia, fazendo muito gasalhado aos brancos que lá iam” (ACSP, II, 343)⁸⁹⁹.

A presença deles ao longo da Vila pressupunha contato linguístico mais intenso com índios de fala túpica. Introduzidos nos plantéis, não raro ganhavam nomes tupis, como aquele bilreiro, ou seja, “peça (...) por nome Guaguaroba”, que Belchior Dias Carneiro declara ter comprado para João Moreira em troca de uma espingarda de pederneira velha e mais um facão (IT, II, 197)⁹⁰⁰. A proximidade com Tupis e Carijós certamente promoveu um contato linguístico que lhes permitia levar para a Vila algum conhecimento desta língua. Assim é que pode ser compreendido o relato de Anthony Knivet, que os chama de “lopos, que os portugueses alcunham bilreiros. (...) Estes índios chegavam-se a nós e contavam-nos muitas coisas” (1947[1625]:141).

⁸⁹⁹ Reportando-se à primeira notícia que Nóbrega tivera deles por meio de Pedro Correia, o padre e cronista inaciano Baltasar Teles escreveu sobre os “Ibirajaras, aos quais os portugueses comumente chamam bilreiros, dos quais dizem-se algum tanto mais domésticos e disciplináveis que os índios do Estado do Brasil” (1647, II, 502). A violência escravista iniciada sobretudo no século XVII os tornará ferozes e imbatíveis inimigos.

⁹⁰⁰ Parece tratar-se de *caguíróba*, ou seja, *bugio amargo*, ou *silvestre*, ou ainda *guaríróba*, espécie de palmeira que produz um palmito amargo. Em qualquer dos casos, o qualificador *roba* dá ideia de como eram vistos os bilreiros.

Os Guaianases, antes mesmo da fundação do aldeamento de Guarulhos, já estavam distribuídos em aldeias próximas a São Paulo, conforme se vê da já mencionada sessão da Câmara: “que nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja que não vão às aldeias dos Guaianases” (*ACSP*, I, 210-11). O gentio maromomim era receado pelos paulistas, por ser “atrevido e alevantado” (*ACSP*, I, 333), sendo aconselhável interpor entre eles e os moradores uma barreira de índios de língua tupi, como os Tupinaés⁹⁰¹, a propósito dos quais os camaristas formularam requerimento a Jerônimo Leitão, em 18 de novembro de 1587, para que fossem repartidos com os moradores todos aqueles trazidos por Domingo Luís, o Grou, ressaltando que “não sendo lícito o dito gentio ser repartido, Sua Mercê o pusesse no termo desta Vila, junto, numa aldeia perto, por a Vila ter mais necessidade por estar na fronteira do gentio Guanonimis” (*ACSP*, I, 333). Era o mesmo pensamento dos jesuítas, ao se referirem a um “gentio, mui fero e bravio, a que chamam Maromomins” (*HCJB*, II, 396).

Recorrentemente nas Atas essa perigosa proximidade dos Guaianases e Maromomins com os moradores é lembrada, sendo por isso desaconselhado qualquer tipo de interação, porquanto poderia gerar tumulto. Em 1583 a Câmara delibera: “Que nenhuma pessoa de qualquer qualidade que seja que não vão às aldeias dos Guaianases por razão de alguns desaguisados que lá fazem” (*ACSP*, I, 210-11). Embora os “muitos inconvenientes e agravos” fossem feitos tanto na “dita aldeia, assim a de Riraí (=Uraraí) e a dos Pinheiros, e assim as mais que estão feitas”, a proibição focaliza apenas os Guaianases. A proximidade topológica é também lembrada: “esta Vila está em terra de inimigo e a doze léguas do mar e há aqui muito gentio guaianá” (*ACSP*, I, 329). Isso dava como consequência o temor de insubmissão entre eles, que poderiam confederar-se com os do sertão, daí assentar-se, em 1593, que “se não fosse à terra dos Guaramimis e Goianases por haver para isso muitas razões e para não se alevantarem com os do sertão [que] estavam alevantados” (*ACSP*, I, 469)⁹⁰². Em 9 de fevereiro de 1602, a ata registra que “havia notícia que os Guaramimis estavam determinados de se alevantarem contra nós” (*ACSP*, II, 105).

Parece decorrer daquela sessão de agosto de 1593 – a que se soma a data de contato linguístico de Viegas, anterior a 1585 – que já estava adiantada a constituição do aldeamento de Guarulhos, conquanto a missa de 1595 celebrada pelo Provincial Pero Rodrigues seja dada como “inauguração oficial da Aldeia de N. S. da Conceição dos

⁹⁰¹ V. Petrone contra ideia de função sistematicamente defensiva dos aldeamentos (1995[1965]:140).

⁹⁰² Ao dizerem na sequência que “se não fosse nem resgatasse entre eles em suas terras visto eles terem pouco que dar” (*ACSP*, I, 469), os camaristas confirmam a mundividência europeia a respeito sobretudo dos Guaianases em particular, externada por Gabriel Soares de Sousa: “é gente folgazã (...) que não sabe trabalhar” (2000[1587]:78).

Maromimins” (*HCJB*, VI, 503). Essa tarefa deve ter sido exultada pelos moradores, inclusive camaristas, pois serviria ao desejado apaziguamento dos ferozes Maromomins, sobretudo se se lhes penetrasse o código linguístico. A 14 de novembro daquele mesmo ano de 1593 – depois de se mostrarem desconfiados dos Tupinaés alocados, a ponto de se pedir a expulsão da Vila de todos acima de 14 anos – os camaristas declaram que “se chamariam os Merimimis para irem à guerra conosco” (*ACSP*, I, 474), o que já demonstra pequeno, embora temporário, progresso nas relações com eles.

Em carta datada de 19 de dezembro de 1599 e parcialmente publicada por Serafim Leite, Pero Rodrigues informa que, sob o Provincialato de Marçal Beliarde (1587-1594), “começou o P. Manuel Viegas de tomar notícia da língua de um gentio (...) a que chamam Maromomins” (*HCJB*, II, 396). Disse ainda que Viegas “fez catecismo naquela língua dos Maromomins” (*ib.*). De outro volume da mesma obra, se lê ter escrito que a elaboração ocorreu “por volta de 1590” (*HCJB*, VI, 503). Todavia, o próprio Viegas, em 1585, já se refere à língua e dela diz já saber muito (*HCJB*, IX, 542). Certamente estimulou a aproximação inaciana saber que “esta gente maromemim não come gente, não tem cada um mais que uma mulher”, como constou esse jesuíta na mesma carta, mas certamente a rejeição e o temor dos moradores devem ter contribuído fortemente para esse contato. Após o catecismo, chegaram a ser elaborados um vocabulário e uma gramática, esta de autoria de Anchieta, para qual contribuía o conhecimento de Viegas⁹⁰³.

⁹⁰³ Muito antes de se instalar no Brasil a polêmica capitaneada por Hélio Viotti contra a atribuição, por Serafim Leite, da gramática da língua maromomim a Viegas, Dahlmann já escrevia que “ya bastante á los principios cultivó el P. Veja un dialecto de los brasileños del Sud, la lengua de los Maramonisos, y compuso una gramática, um diccionario y un catecismo” (1893:135). Todavia, Viegas não tinha aptidão para gramatificar. Pode-se afirmar, do ponto de vista de recuperação linguística sócio-histórica, que efetivamente acessou o conhecimento da língua dos Maromomins, derivando seguramente daí sua contribuição a Anchieta na obra gramatical perdida sobre a língua desses índios. Anchieta pode ser chamado de linguista, como já dito, condição necessária para pôr em gramática uma língua nativa. A controvérsia historiográfica que medrou sobre o assunto pode ser iluminada pela angulação da história social linguística. Capistrano de Abreu diz que “com o auxílio de um escravo que sabia bem a língua, em quinze dias que com ele tratou fez um pedaço de vocabulário e parte da gramática o venerável José de Anchieta”. Mas, “obrigado por outros deveres, passou o encargo ao seu confrade Manoel Viegas que fortemente se empenhou na missão” (1963:245). Esses dados são os insertos por Pero Rodrigues na sua “Vida do Padre José de Anchieta” (1955[1609]:36). Serafim Leite escreve que “demorando-se [Anchieta] apenas quinze dias entre os Maromomis, pouco mais poderia ter feito que recolher alguns nomes” (1937b:256). Em seguida descreve a metodologia de Viegas. Sem Anchieta, todavia, não haveria gramática alguma, pois a ordenação estrutural se fazia com base também em pressuposto algo latinizante, tal como fora feito para a *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. Sem o domínio da língua, a exemplo do que acontecia com Viegas, que jamais poderia ser reputado à conta de “linguista”, como quer Preziosa (2000:63), aquela estruturação gramatical seria impossível, pois a ordenação de regras gramaticais expositivas, ajudado por alguém que saiba o idioma, não significa domínio neste. Da ação de Viegas, sem Anchieta, poderia ter havido uma recolha à maneira de vocabulário. Mas a influência de Anchieta pelo seu saber gramatical deu lugar a uma *arte*, de elaboração bem mais difícil que uma simples recolha de itens lexicais. João de Barros é claro ao dizer, em sua *Gramática*, que se se ocupasse meramente das palavras, “mais era fazer vocabulário que arte” (1971[1540]:369). Assim, o menoscabo de Viotti, quando, na introdução às Cartas de Anchieta (1984:38), ao aludir à falta de conhecimento de latim em Viegas, escreve exclamativamente “e não sabemos como foi possível querer fazê-lo

A fim de desenvolver uma linha mais eficaz de catequese sobretudo em relação àqueles que eram recém-aldeados e alheios à língua tupi, os jesuítas desenvolveram esse esforço de gramatificação e vocabularização da língua dos Maromomins. Era também uma forma de mantê-los isolados do contato com brancos e outros índios subjugados. É a Manuel Viegas que alude a *Ânuia* de 1607, escrita por Manuel Cardoso, por comissão de Fernão Cardim, que relata, reportando-se a fatos do ano anterior: “não é menor o cuidado que se tem da gente guaramirim (...). E para isso aprendem a língua que é diferente da comum de que se usa no Brasil. E um padre que sabe mais dela se ocupa mui em particular com eles”, *apud* Magalhães e Paraíso (2009:238). Mas, apesar dessa linha de orientação, após o falecimento de Viegas em 1608 (*HCJB*, I, 396, e VI, 503), ficou sua obra sem maiores continuadores. Se bem que Caxa dissesse que a gramática fora elaborada “para com ela os Nossos com mais facilidade poderem aprender sua língua” (1934[1598]:15), tem-se conhecimento do Irmão Pero Gouveia na aldeia de São Barnabé, no Rio de Janeiro, que aparece no Catálogo de 1600 como “língua dos Maromomis” (*HCJB*, I, 213). Era “de nação alemã, e de muita facilidade para aprender estas línguas”, diz Pero Rodrigues em 1605 (1988:66).

Em sua *Relação...*, escrita em 1609, 1 ano portanto após a morte de Viegas, e dois depois da desvinculação de Gouveia, a quem a última referência feita é de 1607, não aparecendo no Catálogo de 1610, informa Serafim Leite (*HCJB*, II, 396, nota 10)⁹⁰⁴, Jácome Monteiro deplora que “a linguagem de que usam é mui dificultosa; não há entendê-los” (*HCJB*, VIII, 360), o que demonstra que a gramática composta por Anchieta, ajudado por

autor de uma gramática (*HCJB*, IX, p.192)!” constitui o oposto extremo do lusitanismo anticastelhanizante de Serafim Leite, que dá ao apóstolo dos Maromomins exclusividade autoral, em franco contraste com sua própria informação de que Viegas não sabia latim. Sem necessidade de recursos exclamativos, pode-se assim fixar a questão: Viegas detinha um conhecimento da língua, apto a transpor para ela a doutrina existente e a contribuir, com isso, para a elaboração gramatical. Anchieta provavelmente não tinha os mesmos conhecimentos comunicativos que entram na composição de uma gramática, embora melhor que ninguém no Brasil pudesse obtê-los se a complexificação de suas atividades missionárias e de administrador não o impedisse. É nesse sentido, pois, que se deve entender aquela informação de Caxa: “Determinou-se [Anchieta] de reduzir a certas regras sua língua, e fazer dela arte” (1934[1598]:15). Essa informação da mediação da língua tupi no entendimento e gramatificação da língua dos Maromomins encontra apoio no relato biográfico de Anchieta por Pero Rodrigues (1955[1609]), que, depois de escrever, sem explicitar, que “a língua é fácil de aprender a quem sabe a geral da costa” (p. 35), esclarece que Viegas “andava em busca deles para os ajuntar e ensinar, por serras, campos e vales e praias; levava à casa os filhos deles pequenos para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes” (p.36-7). É ainda Pero Rodrigues que encerra o assunto de forma incontrovertível: “O padre Manuel Viegas trasladou nesta nova língua a doutrina que estava feita para os índios da costa, e fez vocabulário muito copioso e ajudou ao padre José a compor a arte de gramática” (p. 37).

⁹⁰⁴ Viotti, no prefácio às duas primeiras biografias de Anchieta, esclarece que Gouveia abandonou a Companhia no intervalo entre 1605 e 1609 (1988:42), por isso que não aparece no códice alcobacense 306, da Biblioteca de Lisboa, de 1609, que foi publicado pela Editora Progresso em 1955, e sim no códice romano, de 1605. Diz o historiador jesuíta, em outra obra, que era natural de Edister, na Alemanha, e que veio criança para Portugal. A recusa do Geral em promovê-lo ao sacerdócio motivou sua saída da Companhia, mas apareceu em 1627 para depor no processo apostólico de Anchieta no Rio de Janeiro (1980[1965]:175). V. Castelnau-L'Estoile, que parece não conhecer a primazia dessas informações (2006[2000]:225).

Viegas, e o vocabulário compilado por este não tiveram grande rendimento entre os jesuítas, explicando sua não-preservação, pois não deve ter havido muitas cópias de ambos. O mesmo jesuíta aí também informa que “valem-se os nossos de intérpretes” (*HCJB*, VIII, 360). A aposta de prescindir de tais intérpretes constituídos pelos próprios índios recaía num Padre “por nome de Sebastião Gomes, que os vai entendendo com imenso trabalho” (*ib.*).

Não parece também ter vingado esse programa, pois em 1628, quando o Padre Francisco Carneiro visitou o aldeamento, um índio “servia de intérprete e pregador dos mais” (*HCJB*, VI, 501 e 503), não figurando improvável que fosse aquele mesmo rapazinho maromomim iniciado por Viegas em 1585: “já aqui temos um filho deles, que já é cristão. Ainda é rapaz, já sabe bem a doutrina e todas as coisas da fé” (*HCJB*, IX, 542). Em 1648, para trazer índios Gessaruçus ao aldeamento de Cabo Frio, os jesuítas contaram com “um índio de nação *Guarumimim*, que nestas obras do Colégio andava, sem saber de onde viera, e inquirindo-se de sua vida soube ser de uma Aldeia das de S. Paulo; é este o único intérprete de que usavam os Padres para sua conversão”, diz o Padre Salvador do Vale em sua narração (*HCJB*, VI, 456)⁹⁰⁵.

O andamento típico dos Maromomins por essa época permanecia lento. No relato de Salvador Correia de Sá há a informação de que, em 1640, havia “na aldeia de Marueri 1.000 casais, na de S. Miguel 700, na de Pinheiros 300, de língua geral, e na de Guarulhos mais de 800” (*HCJB*, VI, 503)⁹⁰⁶. O depoimento é sobretudo importante quanto à distinção nítida de que o aldeamento de Guarulhos, nessa época, ainda se distinguia por língua não-tupi em seu interior, o que Sá estava em condições de informar, porque em carta escrita ao monarca português, em 1642, declara: “me acho de idade de quarenta e um anos, com conhecimento do Brasil, de vinte e seis, com saber a língua do gentio, com conhecimento da gente da terra” (*PLMH*, II, 131)⁹⁰⁷.

A barreira linguística desencorajava assim até mesmo os jesuítas: a *Ânu*a de 1657-1658 insiste nas missões perante os Carijós, “outrora da nossa administração, sem deixar as

⁹⁰⁵ De São Paulo também pode ter sido ao menos uma parte daqueles mencionados numa petição ao Conselho Ultramarino formulada pelos Capuchinhos do Rio de Janeiro, dando conta de que “no ano de 1672 fundaram uma aldeia do gentio bravo *Gamulhos* (=Guarulhos) nos Campos de Goitacases, junto do Rio da Paraíba, os quais foram buscar ao sertão, e assistiam nela de contínuo 2 religiosos sacerdotes missionários que sabiam já a língua deste Gentio, que em tudo era diferente da língua geral dos índios das aldeias já convertidas” (*ABN*, XXXIX, 155).

⁹⁰⁶ Em 1660, ao se reportar ao período de afastamento dos jesuítas, disse que “tornando a S. Paulo, achei a de Marueri com 120 casais, a de S. Miguel com 80 e a dos Guarulhos com 70” (*ib.*). O documento reproduzido por Serafim Leite, que o foi buscar em Alberto Lamego, não traz a data. Petrone, baseando-se na obra de Charles Boxer, *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola*, obteve a informação de que Sá “esteve em São Paulo no ano de 1642, tendo aí retornado em 1660” (1995[1965]:246).

⁹⁰⁷ A “língua do gentio” era o tupi, cujo caráter de geral estava em seu início.

dos Guarulhos e Guaianases, apesar de ser gente rude e de língua estranha” (*HCJB*, VI, 503)⁹⁰⁸.

A dificuldade de acesso à chave da língua foi diminuída para os Maromomins da mesma maneira – embora de forma mais vagarosa em razão de sua natureza arisca – que se dava com os Guaianases: pela mistura com índios da família linguística tupi-guarani igualmente escravizados. Reunidas, as informações de diferentes fontes documentais são conclusivas a esse respeito, pois esse era o único meio diante do que consideravam grande dificuldade de penetração linguística, tanto que Cardim, em 1583, via obstáculo à própria “salvação” dos Jês em geral por considerar que “no se les puede entender su lengua”, escreveu em *Enformación...* (1963:162). A abordagem por ele preconizada passava então pela via tupi ao dizer, no *Tratado...*, dos muitos que foram trazidos pelos Padres do sertão, “e aprendendo a língua dos do mar que os Padres sabem (...) lhe servem de intérpretes (...) e somente com estes Tapuias se pode fazer algum fruto; com os mais Tapuias não se pode fazer conversão por (...) terem muitas e diferentes línguas dificultosas” (1980[1625]:106). Quirício Caxa, ao se referir à elaboração da gramática dessa língua por Anchieta, escreve que “ajudou-se para isso dalguns assim Nossos como Índios que sabiam sua língua e da costa” (1934[1598]:15). É nesse sentido que deve necessariamente ser entendida a informação de Pero Rodrigues, na segunda biografia de Anchieta, terminada antes de findar a primeira década do século XVII, quando escreve que “a língua é fácil de aprender a quem sabe a geral da costa” (1955[1609]: 35). A facilidade decorria de levar “à casa os filhos deles pequenos, para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes” (*op.cit.*, p.37, sem grifo no original)⁹⁰⁹.

Viegas então se vale dessa estratégia de aproveitar o contato linguístico entre Maromomins, sobretudo crianças, e índios de fala tupi para fazer sua aproximação metódica dessa língua, escreve em 1585: “algumas suas filhas e filhos estão com os brancos e algumas

⁹⁰⁸ Castelnau-L’Estoile leu errado o manuscrito no *ARSI*: “os Maromomin, conhecidos pelo nome de Goitacaze” (2006[2000]:224).

⁹⁰⁹ Note-se inclusive que o primeiro contato dos padres Anchieta e Viegas com os Maromomins, de que resultou “um pedaço de vocabulário”, foi “por meio de uma escrava intérprete”, conta Pero Rodrigues (1955[1609]:36). O contato de um índio não-tupi com uma língua conhecida constituía valioso recurso para acesso da língua daquele. Vieira, em carta de 1654, em que relata o aventuroso trajeto da grande bandeira de Raposo Tavares, de 1648-1651, diz que este e seus homens, ao navegarem do Madeira ao Amazonas, encontraram índios de diferentes línguas, ou, nas suas palavras, de “línguas totalmente diversas”, mas “como lhes não entendiam as línguas, os tornavam a lançar dali pela maior parte em diferentes terras” (2008:309), o que o fez exultar porque “nos hão-de servir muito algum dia para a conversão, porque terão aprendido as línguas e podem ser intérpretes de umas nações a outras” (*ib.*). Era forte o caráter de pedra de toque do tupi, sobretudo. Em sua *Visita às Missões do Maranhão*, cujo relatório é reproduzido por Beozzo (1983:190-208), Vieira recomenda que, para a elaboração de catecismo não-tupi, “em caso que totalmente não haja intérprete, (...) será meio muito acomodado o misturar os tais Índios com os da Língua Geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação” (p. 199-200).

e alguns que estão com os brancos já são cristãos, e se confessam já pela língua destes nossos índios, que se chamam *tupim*”⁹¹⁰ (*HCJB*, IX, 542)⁹¹¹. Abrigados nos plantéis particulares e nos aldeamentos, a tupinização vinha inclusive das uniões entre índios e índias de diferentes filiações linguísticas, como naquele plantel de Francisco Dias Pinto, em que o índio pé largo Lourenço era casado com a tupinaé Jerônima, tendo daí surgido um filho “por nome Manoel, de idade de doze anos” (*IT*, III, 22).

Era esse tipo de menino, crescendo em ambiente linguístico fortemente tupi-guarani, que servia primordialmente ao método jesuítico de acesso à língua dos Maromomins. Mas isso implicaria a ele futuramente sofrer o mesmo destino do pai, que ia se tupinizando, ou seja, tornavam-se todos mais cobiçáveis e úteis aos escravistas, como Pinto, que lhes falava em tupi, de que era reconhecidamente bom conhecedor a ponto de ser desejado como capitão pelos índios aldeados ao fundamento de que “lhes sabia a língua” (*ACSP*, II, 153).

Aproximados ao tupi, especialmente pela internalização em fazendas particulares, tais índios despertavam assim generalizado interesse. Quando a 15 de fevereiro de 1609, Diogo de Quadros, Provedor das Minas da Capitania, que estava havia quatro anos em São Paulo, pede índios para seu “engenho de ferro”, são-lhe dados oito “da aldeia dos índios Marmemis” (*ACSP*, II, 235). Embora nominalmente vinculados aos aldeamentos, quase sempre eram encontráveis nas fazendas, se bem que a contragosto. Na Provisão de 14 de novembro de 1618, o Capitão-mor Gonçalo Correia de Sá declara que lhe foram fazer queixa “os índios Guaramimis, da aldeia desta Vila de São Paulo, que eles eram vexados e molestados por muitos homens brancos desta Vila, querendo-os levar à força para suas casas para se servirem deles e de seus filhos contra sua vontade” (*RG*, I, 277).

Se a juventude de índios Maromomins lhes proporcionava acesso mais rápido ao tupi, também devia ensiná-lo quanto à língua portuguesa, embora este convívio não fosse tão intenso quanto o que se dava com os companheiros cativos de fala túpica. Como se disse, dono de expressivo plantel de Maromomins misturados a índios “de outras nações” (*DI*, XLIV, 362) era Afonso Sardinha, que destacou, em 1593, o mais hábil deles, ou seja, um intérprete “Guaramimi cristão” (*ACSP*, I, 469), para sondar os ânimos no aldeamento de Guarulhos. O emissário trouxe informação assim avaliada pelos camaristas: “parece que dava

⁹¹⁰ Esse registro autógrafo de Viegas mostra variante de “tupi” com nasalização regressiva por força da redução braquifônica de *tupiniquim*. Documento de 1725 fala em “índios da nação topim” e “gentio topim” (*DI*, XLVIII, 61 e 92).

⁹¹¹ Quando escreve o *Tratado*, Cardim volta à carga no assunto em relação aos demais Jês: “Somente fica um remédio, se Deus Nosso Senhor não descobrir outro, e é havendo às mãos alguns filhos seus aprenderem a língua dos do mar, e servindo de intérpretes fará algum fruto, ainda que com dificuldade” (1980[1625]:106).

a entender estarem mal-acondicionados” (*ib.*), incerteza demonstrativa de que não era grande o nível de domínio de português do enviado jê⁹¹².

A crise de apresamento, sobretudo depois de 1640, aprofundou interesse pelos Jês, induzindo “os moradores a procurarem seus antigos inimigos da própria Capitania, os Guaianá e Maromimi”, diz Monteiro (1984:34), inclusive para serviços domésticos dos moradores. Em 1653, depois de nomear novo capitão de índios de Guarulhos⁹¹³, a Câmara determinou que repusesse “os índios em sua aldeia, e tirando-os das casas dos moradores” (ACSP, VI (2), 55). Cinco anos depois, fixava-se quartel novamente se exigindo seu retorno, pois “muitos deles andavam trabalhando por seu jornal em casa de alguns moradores”, constou o Registro Geral da Câmara de São Paulo em 1660, *apud* Petrone (1995[1965]:216), uma vez que, indo à *aldeia* de Guarulhos, os Oficiais não encontraram “gentio nenhum nela”, como fizeram também exarar, *apud* Petrone (*op.cit.*p.185). Essa domesticação com índios da família linguística tupi-guarani forçava uma ponte de comunicação, o que aumentava a utilidade desses Jês. Para compor suporte de sua expedição, Matias de Mendonça, capitão do aldeamento de São Miguel e conhecido escravista, que já tinha sido advertido pela Câmara para que “não inquietasse os índios” (ACSP, VI (1), 304), conseguiu dela em 1663, sob pretexto de descobrir esmeraldas⁹¹⁴, lhe fossem cedidos trinta: “dez da aldeia de São Miguel; e dez da aldeia de Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos; e outros dez da aldeia de Marueri” (ACSP, VI (1), 335).

Difíceis no trato e ainda acoçados pela cobiça dos moradores vizinhos com as terras do aldeamento, os Maromomins dele frequentemente se desligavam. Ciente dessa organização expropriatória, o reverendo Mateus Nunes de Siqueira, que havia “por seus meios, descido do sertão quantidade de gentio Guarulho”, acomodou-os em Atibaia⁹¹⁵, requerendo aos Oficiais, a 13 de julho de 1665, “para que formassem aldeia e estivessem debaixo da jurisdição” (ACSP, VI (1), 428). Uma pequena discórdia medrou na sessão, porque foi dada a informação de que dois índios tinham sido mortos nessa mesma localidade, mas logo se chegou a consenso que o mais importante “era tomar posse do dito gentio e tratar de o fazer doméstico logo, antes que se alvorotasse” (p. 429).

⁹¹² Não pode ter sido em tupi porque, nesta data, os camaristas precisavam de intérprete para esse tipo de comunicação.

⁹¹³ É possível que sob essa denominação, que passou a ser utilizada, se abrigassem tanto Maromomins como outros índios, especialmente Jês.

⁹¹⁴ Segundo Carvalho Franco, nessa expedição “apenas cativou nativos, como sempre fizera” (1989[1940]:251).

⁹¹⁵ Carvalho Franco diz que se formou “então daí um núcleo que originou o povoado da Atibaia, tornado paróquia em 1685” (1989[1953]:100). Em janeiro de 1730 já é referida como Freguesia de São João de Atibaia (ACSP, X, 22).

O receio de “alvorço” respondia pelo desassujeitamento desses índios à vida de aldeamentos, o que, em contrapartida, dava lugar à cobiça de suas terras. Os Maromomins descidos por Siqueira devem ter sido direcionados para o aldeamento de Nossa Senhora de Guarulhos, cujas terras passaram a ser desejadas pelos moradores vizinhos, como denunciou, em 1666, Antônio Lopes de Medeiros dizendo que tais vizinhos “os molestavam, impedindo-lhes suas terras” (ACSP, VI (1), 508-509). A manobra expropriatória parece ter influenciado a iniciativa de um certo Frei Gabriel, capuchinho barbado⁹¹⁶, de reunir, novamente em Atibaia, “os índios Guarulhos de Sua Majestade que estavam situados na aldeia de Nossa Senhora da Conceição” (ACSP, VI (2), 165)⁹¹⁷, atraindo ainda “muitos negros dos moradores” fugidos dos seus senhores (*ib.*). Desconhecendo certamente a língua tupi, tal frade e seus irmãos de burel imiscuíam-se entre os Maromomins com catequese em português⁹¹⁸, movidos por idealismo missionário. Não vingou a iniciativa, continuando o desapossamento crônico, passados quase trinta anos: o Procurador do Conselho, na sessão de 2 de outubro de 1695, requer providências “por andarem [os índios] fora das suas aldeias, muitos com alguma violência que lhes fazem os moradores, principalmente aos Guarulhos de Nossa Senhora da Conceição” (ACSP, VII, 475).

Infensos a maior comunhão linguística tupi-guarani, os Maromomins eram vistos como emocionalmente instáveis⁹¹⁹, capazes de logo se alvoreçarem, para o que contribuía o estorvo de seu idioma quando recém-chegados em estado de alheamento ao tupi, ou mesmo quando decorrido já algum tempo de permanência, como se é levado a supor por uma lista de índios que fugiram da expedição de D. Rodrigo Castelo Branco a Jaraguá em 20 de abril de 1681, oriundos dos aldeamentos de S. Miguel, Barueri, São João e Guarulhos. Os deste foram todos identificados apenas com prenomes simples, ao contrário daqueles dos demais

⁹¹⁶ “Aos capuchinhos de origem italiana chamou-se durante séculos Capuchos barbados, ou Barbónios, ou Barbadinhos, porque todos usavam barba”, explica Leite de Faria (1977:128).

⁹¹⁷ *Tb.* p. 161.

⁹¹⁸ O Procurador do Conselho em 25 de maio de 1669 pediu seu despejo. Não estava só tal frade, mas em companhia de outros, que foram deslocados para longe da Vila, pois, em 7 de dezembro de 1674, o Conselho Ultramarino recebeu dos Oficiais da Câmara de São Paulo e de São Vicente a comunicação de “há poucos anos que foram para o Rio de Janeiro uns Padres Barbados estrangeiros das partes do Norte, e já estavam naquela Capitania de São Vicente no centro do sertão, donde não havia gentio, bem longe da Vila de São Paulo; e agora se dizia queriam ir para Curitiba a fazer convento, que era em uma das minas de prata, que se iam descobrindo” (DI, LIII, 9). Nada deviam dominar a língua de base tupi, muito menos a dos Maromomins, pois, ao dizer o documento que eram do Norte, faz crer que pertenciam à mesma orientação missionária que já estivera no Maranhão sem dominá-la, como referido na notícia que o padre jesuíta Manuel Gomes, em carta ao Provincial, por volta de 1615, dá sobre a chegada ao Forte de S. Luís tomado aos franceses, em que relata que os principais tornam a visitar a fortaleza “pedindo-nos que quiséssemos ir às suas povoações levantar novas cruzeiras e igrejas, e declarar-lhes pela língua os mistérios de nossa fé, com mais clareza que os Reverendos Padres Barbadinhos, por não a saberem”, como se lê dos *Diversos documentos* (ABN, XXVI, 331).

⁹¹⁹ É significativo que duas rebeliões de que resultaram mortes de brancos tenha sido protagonizadas pelos linguisticamente incompreendidos Maromomins: uma na fazenda de João Sutil de Oliveira, em 1652, e outra em 1660, em que os donos foram também assassinados, como remete Monteiro (1984:36-37).

aldeamentos⁹²⁰ que eram listados ou com prenomes compostos ou com nome e sobrenome (ACSP, VII, 123-124)⁹²¹. Essa unicidade de prenome dos Guarulhos parece indicar justamente menor grau de contato e aculturação linguísticos, inclusive no caso de mera chamada nominal.

Se mesmo em relação aos Tupis a perspectivação feita por cronistas era parcialmente desmentida por imprevisíveis atitudes de afastamento, menor ainda o conteúdo de informação aceitável a respeito dos Jês, pois o acesso pela via da língua de emergência usada entre tais índios e Tupis era absolutamente insuficiente. Para agravar, os que se tupinizavam deixavam para trás a ipseidade de seu *ethos*, abarcados por redutores taxonômicos, do que não tinham escapado os próprios Tupi-Guaranis⁹²².

Por outro lado, não deixava de ser uma proteção, porquanto, sem acesso dos moradores à sua língua, Guaianases, mas sobretudo Maromomins, acabavam por ter uma barreira em seu favor, desassujeitados dos “enganos” tão usuais pelas bocas dos hábeis e ardilosos línguas, o que fica bem visível no confronto especialmente com os Tupis. Mas isso não os isentava da violência costumeira, talvez até contribuísse para aumentá-la, o que os levava a andar esparramados pelo planalto. Em 1695, o Procurador do Conselho alerta que para a necessidade de “conservação dos índios, por andarem fora das suas aldeias, muitos com alguma violência que lhes fazem os moradores, principalmente aos Guarulhos de Nossa Senhora da Conceição” (ACSP, VII, 475).

Ferozes e de língua incompreensível, aqueles Maromomins que não se tupinizaram foram-se dispersando pelas serranias, desamparados da assistência jesuítica, que padecia com falta de operários aptos, mesmo para os de língua tupi. Essas dificuldades linguísticas se mostravam impossíveis de elidir e foram responsáveis pela deformada mundividência colonial a respeito dos índios da família linguística jê, composta de ideias que, por outras palavras, podem ser traduzidas como impermeabilidade ao discurso cristão, preguiça congenial,

⁹²⁰ À exceção de um único prenome simples.

⁹²¹ Fugiram “na paragem chamada Sapucaí” (p. 125). Tratava-se de índios que foram inseridos nas fazendas particulares, como se declarou por ocasião do seu recrutamento para integrar expedição de Castelo Branco: “visto não haverem mais índios nas aldeias pois os que haviam trazidos delas, por estarem os ditos índios em casa dos moradores, trabalhando em suas fazendas” (ACSP, VII, 67). Um dos fugidos de Guarulhos, de prenome Paulo, reparceu “na mesma casa de Maciel Rodrigues, de onde foi tirado para acompanhar a Dom Rodrigo [de Castelo Branco]” (ACSP, VII, 132). V. Schwartz para aposição de sobrenome como indicador apenas relativo de liberdade entre negros na Bahia (2005[1988]:327).

⁹²² O exemplo mais eloquente disso é a própria denominação *brasil*, que, como já visto, designava a língua, a terra, a madeira e o próprio índio. Fenômeno similar aconteceu com *negro*, que se fixou a partir de uma motivação semântica superficial, qual seja, o fato de os índios se tingirem com jenipapo, como observaram Staden (1988[1557]:194), Léry (1994[1580]: 218), Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]:267), Anthony Knivet (1947[1625]:135), além de jesuítas (CA, 86 e 372). Outro exemplo tem-se no emprego de *carijó*, uma vez que, “no início do século XVIII, o termo já deixara de ter uma conotação guarani, passando a exprimir o conceito de índio subordinado”, escreve Monteiro (2005[1994]:167).

violência, incivilizabilidade, antropofagia⁹²³. Nem mesmo os jesuítas puderam avançar na intimidade cultural desses índios, por lhes desconhecer o trânsito linguístico, de tão seduzidos que muitos deles, se deixaram ficar pela pleitora numérica de tupi-guaranis a esperar pela redenção catequética, sem falar dos renitentes operários lusófonos.

Foi essa dificuldade linguística, aliada sempre à ferocidade agravada pela certa desconfiança quanto às intenções dos paulistas, que fez também distantes os Ibirajaras e outros Jês: em 1720, o Conselho Ultramarino recebe Representação de Bartolomeu Bueno da Silva, o segundo Anhanguera, e de seus genros João Leite da Silva Ortiz e Domingos Rodrigues do Prado, dizendo que para “poderem descobrir minas de ouro e prata (...) pelas distâncias que ficam da Cidade de São Paulo e juntamento pelo agro do sertão” primeiro era preciso conquistar “várias nações do gentio bárbaro, em aldeias e reinos deles, sendo os primeiros os Caiapós, os Carajapitangas, Araches, Guericós, Goiás, Baieris, Cajaúnas e outras mais nações” (*DI*, LIII, 199)⁹²⁴.

O Padre Silva Souza, em seu relato sobre a Capitania de Goiás terminado em setembro de 1812, escreveu que o Caiapó era “indomável desde as primeiras entradas dos paulistas” (1849:459). Em Goiás, relações definitivamente pacíficas foram estabelecidas em 1780, sob o governo de Luís da Cunha Menezes, que determinou expedição a cargo do sargento José Luís em 1780, que se valeu, como língua, “de um índio que tinha criado, de nação Caiapó, Feliciano José Luiz”, escreveu o mesmo padre (1849:459-460)⁹²⁵.

⁹²³ Singulares a esse respeito são as informações sobre os Ibirajaras. Os camaristas deles disseram comer carne humana (*ACSP*, I, 333), o que encontraria apoio na informação de Jácome Monteiro no mesmo sentido (*HCJB*, VIII, 360). Monteiro, sumariamente, disse que essa afirmação do jesuíta é falsa (2005 [1994]:64). Em seu favor, embora não mencione, existe Anchieta, que escreveu que tais índios “têm grande horror à carne humana” (1988:58 e 84; *MB*, II, 117). Não é improvável que essas informações aparentemente excludentes se refiram a subgrupos distintos, com diferenças de práticas e costumes, a exemplo dos Carijós e Guaianases em geral.

⁹²⁴ Narração do jesuíta Antônio de Araújo, por volta de 1623, publicada por Serafim Leite, noticia encontro de uma bandeira com “muitas aldeias de índios chamados Caraiúnas, com os quais já estiveram moradores de S. Paulo, que deles receberam bom gasalho, posto que sua língua é diferente da geral” (1937a: 107). O fato de ocasional receptividade jê não deve induzir, pois, a ideia de maior inteligibilidade além de língua de emergência, como é lícito inferir daqueles Caiapós ou “bilreiros, estando eles de paz na sua aldeia, fazendo muito gasalhado aos brancos que lá iam”, noticia ata de 30 de novembro de 1613 (*ACSP*, II, 343). O jasje típico de comunicação podia ser empeco nas expedições, como em 1722 poderá constatar uma delas integrada pelo mesmo Bartolomeu Bueno, atacada por um povo jê. Um dos integrantes ficou à beira da morte, tencionando os índios saboreá-lo, e a distância “nos pediram por acenos lhe déssemos ao menos a metade para a comerem, por ser diversa a língua da geral”, narra em seu relato José Peixoto da Silva Braga, publicado por Taunay (1981b[1953]:129). Nessa mesma época, de assalto a índios “tapuias” ou “bárbaros” foi aprisionado um deles sem que se pudesse entender o que falava. O Governador da Bahia envia então “carta para o sargento-mor do rio das Caravelas sobre o assalto do gentio bárbaro, e intérprete, que procura para o aprisionado de 22 de julho de 1717”, conforme contido em *Documentos históricos*, citado por José Honório Rodrigues (1985[1980]:22).

⁹²⁵ V. ainda, do mesmo autor, p. 493 e 494. Alencastre, no entanto, diz que José Luís era cabo e levou “em sua companhia alguns intérpretes da mesma nação caiapó para se fazer entender” (1864:315). V. em Goiás sobre o papel de uma neta de um cacique caiapó, Damiana da Cruz, no início do século XIX, na *RIHGB* (XCV, 157-161).

A *via tupi* entre os Guaianases foi mais eficaz pela frequência dos contatos, tanto que Gabriel Soares de Sousa escreveu que “a linguagem deste gentio é diferente da de seus vizinhos, mas entendem-se com os Carijós” (2000[1587]:78). Esse contato não se dava apenas na comunhão de cativo, pois Anchieta, em *Informação dos casamentos dos índios*, relata que “em Piratininga, da Capitania de São Vicente, Caiubi (...) deixou uma [mulher] de sua nação (...) e sem embargo disso casou com outra, que era *guaianã* das do mato” (1988:456)⁹²⁶.

Se muitos Guaianases entendiam Tupis, não deve ser tomado como qualquer pista desse nível de comunicação linguística o registro, na ata da sessão de 20 de setembro de 1587, do requerimento de providência dos camaristas “porquanto esta vila está em terra de inimigos e doze léguas do mar” e nela “haver muito gentio Guaianá e assim a maior parte do gentio do sertão falar mal e estar alevantado” (ACSP, I, 329). Corretamente lido, o período trata de dois povos índios, Guaianases, que sempre deixavam de sobressalto os moradores, e os demais do sertão, que já estavam em estado de beligerância, indicado pelo “falar mal” e “alevantageado”.

Embora historiadores, como o respeitado John Monteiro (2005[1994]:234)⁹²⁷, tenham aí visto a informação de que a locução “falar mal” fosse significativa de inabilidade linguística no tupi, não há pertinência na conclusão, porque a expressão nada mais designa que esse estado de beligerância latente, pelo que claramente se vê de trecho de ata da Câmara de Santo André da Borda do Campo: na sessão de 30 de julho de 1557, o procurador do Conselho apresenta um mandado do Capitão e Ouvidor Jorge Ferreira para que certos homens da Vila fossem à Fortaleza de Bertioga, ao que João Ramalho resistiu porque “estávamos na fronteira e a [Vila de Santo André] guardávamos cada dia por [causa dos] contrários”. Sua apreensão se dava em relação à fragilidade dos homens que ficariam resguardando a Vila perante os índios hostis: “e assim também o gentio da terra falar males contra nós outros” (ACSA:65). É o mesmo sentido ainda empregado na carta de Jorge Moreira, Antônio Cubas e

⁹²⁶ Dos Guaianases, Gabriel Soares de Sousa disse que “não sabem pelejar no mato, se não no campo, onde vivem” (2000[1587]:78). Mas, na *Ánuia* de 1624, Vieira sobre os mesmos índios informou que “correm por detrás das serras, que cingem esta costa” (1897:206). Léry disse que “se tenans parmi les bois et montagnes” (1994[1580]:488). Isso confirma que muitas vezes Guaianases e Maromomins foram indistintamente referidos sob a primeira denominação, embora seja de advertir que índios do mesmo grupo poderiam ter diferentes distribuições topogeográficas. Pero Rodrigues, na biografia de Anchieta, escreveu que Manuel Viegas, na mobilização para entender a língua, “andava em busca deles para os ajuntar e ensinar, por serras, campos e vales e praias; levava à casa os filhos deles pequenos para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes” (1955[1609]:36-7). Isso motivou a denominação toponímica Serra dos Maromomins, como era então referida a Serra de Itapeti, entre outros, pelo holandês Wilhelm Jost ten Glimmer em relato da expedição datável de 1601, publicado e comentado por Derby (RIHGSP, IV, 334).

⁹²⁷ Tb. Benedito Prezida (2000:212).

João Eanes à rainha D. Catarina em 20 de maio de 1561: “os nossos índios muito se escandalizaram e começaram a falar mal” (*PLMH*, I, 353)⁹²⁸.

Quanto aos os Ibirajaras, em vizinhança territorial com os Carijós, pode-se pensar que pudessem compreender algo do tupi, certamente por uma língua de emergência desenvolvida em mútuas relações, sobretudo comerciais. Essa a conclusão que se retira da notícia dada por Anchieta de que Pero Correa, de mais exato conhecimento da língua tupi entre os jesuítas, foi mandado catequizar também esses índios (1988:90). Mas dá a informação depois de ter feito a ressalva de que essa evangelização será feita “se se puder” (*op.cit.*, p. 58). Correia teve contato prévio com a língua, recolhendo “vocábulos e modos de falar desta gente de um índio que tinha estado entre eles cativo”, escreveu Simão de Vasconcelos (1977[1663], I: 262)⁹²⁹. Essa recolha se perdeu, mas talvez ao tempo do jesuíta português Manuel Ortega ainda existisse, pois este padre também se revelou grande conhecedor da língua tupi, tendo em seguida se posto a catequizar Ibirajaras, além dos Guaranis⁹³⁰.

Na obra *Jesuítas e bandeirantes no Guairá*, organizada por Jaime Cortesão, se encontra a informação do Superior Padre Cataldino ao Provincial Pedro de Oñate, dada por volta de 1619, em que, depois de noticiar que esse nome significa “senhores do pau”, afirma que tais índios “tienen diferente lengua de la general” (1951:162), o que não é tão exclusivo quanto a observação de Gabriel Soares de Sousa sobre os mesmos índios, por ele

⁹²⁸ Igual emprego se lê da carta do donatário Pero de Góis a D. João III, em que relata as barafundas geradas pela ação de um tal Henrique Luís ao aprisionar sub-repticiamente um índio principal: “Os índios se alevantaram todos dizendo de nós muitos males” (*HCPB*, III, 263). Outros exemplos podem ser aportados. Num dos depoimentos contidos no procedimento de justificação instaurado por Mem de Sá, relata-se sua ida ao Rio de Janeiro e, “fazendo a volta à Capitania do Espírito Santo, achara o gentio da terra armados e que falavam mal” (*DRMS*, 185). Na mesma compilação, se informa sobre o avanço do 3º Governador-Geral contra um índio principal alcunhado de Boca Torta, “por estar mau e [de] mau propósito contra os cristãos e falar mal deles” (p. 179). Outra testemunha declara que na ação contra o índio principal Cururupeba, epônimo da Ilha com mesmo nome, “ordenou o dito Governador porquanto os índios falam mal” (p.189). No mesmo depoimento diz-se que Mem de Sá mandou buscar preso um principal chamado Tupiniquim, “o qual negro falou contra os brancos mal” (190). Por “falar mal” se entendia, portanto, um estado de exaltação de ânimos deliberada, pelo que se vê da informação do mesmo incidente, já agora dada por Nóbrega, com outro feito estilístico, ao dizer que Cururupeba “não quis vir a chamado do Governador, falando palavras de muita soberba” (*MB*, III, 91).

⁹²⁹ Provavelmente Vasconcelos reproduziu informação contida em outro cronista da Companhia, o padre Baltasar Teles, que escreveu: “Posto que diferiam alguma coisa na língua, o irmão Pero Correia, com seu grande zelo, tinha já alcançado o conhecimento de seus vocábulos e modos de falar, por via de um índio, que muito tempo cativara entre eles” (1647, II, 502). V. tb. referência em Denis (1944[1850]:41), Aryon Rodrigues (1997:371) e Preziosi (2000:47, 58 e 222).

⁹³⁰ “Indo muito novo ao Brasil, aprendeu com facilidade a língua indígena, que lhe serviu à maravilha no Brasil e Paraguai” (*HCJB*, 123; tb.: Cortesão, 1958a:291). Pastells diz que “dos años (...) duró su misión” entre os Chiriguanos (1912: 469). “Chiriguanas (...) son Guaranis”, lembra Diogo Ferrer em sua *Ánua* de 1633 (*Jesuítas e bandeirantes...*, 1952:46).

denominados “Ubirajaras”⁹³¹, que quer dizer ‘senhores dos paus’, os quais se não entendem na linguagem com outra nenhuma nação do gentio” (2000[1587]:296), pois essa se choca com a informação de Viegas e também com aquela dada por Padre Cardim, que, apesar de dizer que “há outra nação que se chamam *Igbigra-apuajara* [e que] têm outra língua” (1980:104), noticia a existência de “outra [nação] que chamam *Aruacuig*, vivem em casas, têm outra língua, mas entendem-se com estes acima ditos [*Igbigra-apuajara*]” (*ib.*). Na dicção dos jesuítas do Paraguai serão chamados “Ybíriayaras o Gualachos”, como se encontra na carta, contida na obra *Jesuítas e bandeirantes no Guairá* (1951:279), do Padre Antonio Ruiz, Superior da Missão do Guairá, dirigida em 1628 ao Padre Nicolau Durán, ao tratar da Redução de *Encarnación*⁹³².

O mesmo deve ter se passado em relação aos Carajás, que, na localização feita por Staden, se situavam ao norte dos Tamoios (1988[1557]:154), no sertão da Capitania de S. Vicente⁹³³, sendo pois confinantes, a ponto de aqueles Tupinambás saberem particularidades de sua cultura, a exemplo do uso do sal de palmeira (p. 163). Apesar de inimigos, que, quando feitos prisioneiro um do outro, se comiam (p.155), deviam certamente manter trocas sociolinguísticas e econômicas⁹³⁴.

⁹³¹ Não é demais lembrar que a diferença de grafia entre “ubirajara” e “ibirajara” deve-se ao fato da presença do *i* áspero, a respeito do qual já foi salientada a dificuldade exposta por Anchieta, que optou por uma convenção para representá-lo na *Arte*: “para conhecer ser este *i* áspero se escreve com um ponto embaixo e ficará *jota* subscripto” (*op.cit.*, 6 v). Figueira também se deteve sobre o assunto: “Costumaram os antigos línguas usar deste mesmo *i*, jota, com dois pontos, uma na cabeça e outro no pé, e lhe chamava *i* grosso: porque a pronúnciação é como entre *u* e *i*” (1880[1620]:11). E logo fez uma advertência sobre a convenção gráfica a ser por ele utilizada: “porque na impressão não se pode meter este *i* com dois pontos, em lugar deles se pôs *y*” (*ib.*). Por essa razão, páginas à frente, grafou “*ybyrá*, pau” (p.71). Essa representação no *VLB* é dada pelo encontro *ig*, como em *igbigrá* (p. 64). Ao tempo de Léry e do *VLB* já era usual essa elocução em *u*, como se vê da seguinte entrada deste: “*arco de [a] tirar*. — Igbi[g]râpara, mas já o costume tem Urapara” (*VLB*, 40). No *Colloque* de sua obra, Léry escrevera: “*Ourapat (urapá)*, un arc. Et neantmoins que ce soit un nom composé de *ybouyrah (ybyrá)* qui signifie bois, et *apat* crochu, ou partie: toutesfois ils pronocent *Orapat (urapá)* par syncope” (1994[1580]:491). Ainda sobre o “*i* áspero”, ou grosso, Antônio de Araújo (1952[1618]:2). *Tb.*, Edelweiss (1969:51).

⁹³² Como se vê, os Ibirajaras eram incluídos como “gualachos”, o que elucida a dificuldade de Neme em encontrar bilheiros entre as presas “carijós” e “gualachos” na bandeira de Antônio Pedroso de Alvarenga, de 1616 (1969:126). Para Antonio Tovar (1961:101) e John Manuel Monteiro (2005:70), a denominação “gualacho” designava apenas os Kaingangs no Guairá. Sérgio Buarque de Holanda, compulsando o texto de Ferrer, opôs-se à identificação com os Kaingangs feita por Métraux no *Handbook of South American Indians* e escreveu: “Do texto de Ferrer pode-se supor entretanto que o nome de Gualacho no Paraguai corresponde ao de Tapuia no Brasil” (1986:68-9, nota 92). Na *Ánuia* de 1633, contida na obra *Jesuítas e bandeirantes no Itatim*, Padre Diogo Ferrer informa que “debajo del nombre de Gualachos comprehendese todas la naciones que no tienen por propria la lengua Guarani” (1952:45).

⁹³³ O mesmo disse Cardim, com informação adicional sobre sua procedência: “Há outros que chamam Carajá, vivem no sertão da parte de São Vicente; foram do Norte, correndo para lá, têm outra língua” (1980[1625]:105).

⁹³⁴ Urban (1992:101-102) prefere supor que fenômenos sociolinguísticos conduzem, em vez de apenas seguirem, fenômenos comerciais.

Isso não ocorria, por exemplo, em relação aos Goitacases⁹³⁵. Gabriel Soares de Sousa foi muito claro em afirmar que esse gentio “tem diferente linguagem” (2000[1587]:59). Ao dizer do seu contato linguístico com os Papanases, noticiou que estes os entendiam, “ainda que mal” (p. 60), o que seguramente significa uma língua de emergência. E é Léry, depois de dizer que “leur langage n’estant point entendu de leurs voisins”, explica a razão: ensimesmados em sua ferocidade, os Goitacases (*Ouetaca*)⁹³⁶, quando premidos pela necessidade de troca econômica com “le *Margajat*, *Cara-ja*, ou *Tououpinamboult*, (qui sont les noms des trois nations voisines d’eux)”, preservavam a distância, o silêncio e a desconfiança: havendo interesse, “ils conviendront d’un lieu à trois ou quatre cens pas delà, où le premier ayant porté et mis sur une pierre ou busche de bois la chose qu’il voudra eschanger, il se reculera à costé ou en arriere” (1994[1580]:154)⁹³⁷.

10.3 A DIFÍCIL ACOMODAÇÃO DE DIFERENTES POVOS ÍNDIOS NOS ALDEAMENTOS

A alocação de índios de diferentes grupos e famílias constituía um problema, em razão de históricas e inconciliáveis rixas e rivalidades, que uma língua comum não tinha efeito algum de minimizar, tal como acontecia entre “nossos naturais”, ou seja, Tupiniquins, de um lado, e Carijós de outro, pois “ordinariamente entre eles há brigas e diferenças e que correm o risco de matarem-se por serem contrários uns dos outros” (ACSP, II, 294). Era uma dificuldade que se levantava com certa frequência, exigindo a mediação da Câmara, como voltou a fazer na sessão de 7 janeiro de 1612: “que se fosse dizer aos índios nossos naturais da nação Tupi que se pusesse em suas aldeias apartados e habitados dos Carijós” (ACSP, II, 306).

⁹³⁵ Apesar de Prezia afirmar erroneamente, pois sem fundamento algum, que “além dos Guaitaká e Guaianã terem idiomas diversos do tupi, aprendiam essa língua, que se tornara uma espécie de *lingua franca* para o comércio” (2000: 210). V. Chaudenson para a dificuldade conceitual de *lingua franca* (1995:19-20).

⁹³⁶ O piloto protestante Nicolas Barré, em sua carta de fevereiro de 1556, publicada por Gaffarel, diz dos Tamoios que “font guerre avec Ouitachas, Ouyamas, Margaias, Taliarbas et Portugoys” (1878:381). Os termos imitativos dos indígenas são traduzíveis como “Goitacases, Guaianases, Maracajás e Tabajaras e portugueses...”. Em Léry, Guaianã é grafado *Oueanen* (*inter alia*, p. 418) e Tabajara *Touajat* (p. 488), que assimila entretanto com os Maracajás. Norma Guimarães Azeredo, na edição brasileira das cartas de Villegnanon e Barré, a cargo da Fundação Darcy Ribeiro, preferiu reproduzir literalmente tais palavras de Barré (2009:117).

⁹³⁷ Depois de, no *Colloque*, pôr em linha Carijós, Tupinambás, Tabajaras e Timiminós e dizer que falam uma mesma língua com pouca diferença, Léry informa que Carajás e Guaianases têm língua diferente daqueles e que os Goitacases diferem tanto na língua quanto nas ações de uns e de outros (1994[1580]:488). V. Knivet (1947[1625]:131).

A diferença de línguas também não impedia essa rejeição recíproca, a exemplo do que acontecia entre Carijós e Maromomins: “Carijós e pés largos, inimigos uns dos outros”, diz a Câmara (ACSP, II, 312). O receio fundava-se nos precedentes de rebeliões, sobretudo por tal aldeamento estar “no caminho do sertão, onde com facilidade, fazendo qualquer desaguisado, se podem ir e se podem acumpliciar⁹³⁸ com seus parentes” (*ib.*).

Menos problemática pode ter sido a união entre Carijós e Guaianases, agrupados num mesmo aldeamento, chamado em 1595 de “terra dos Guaianases e Guaranis” (ACSP, I, 506). Se não tinham maiores rejeições mútuas, puderam em contrapartida estabelecer comunicação, que não era recente, pela citada informação de Gabriel Soares de Sousa (2000[1587]: 78)⁹³⁹.

De um modo geral, esses aldeamentos tinham comunicação entre si, não raro indo parar em alguns deles índios de outros, como aquele, narrado por Manuel da Fonseca, que fugiu da “Aldeia de Mboy⁹⁴⁰ e, tomando o ofício de salteador, começou a infestar a vizinhança de Itapecerica” (1752:139), que distavam entre si apenas duas léguas, como no mesmo passo informa Fonseca.

10.4 DESINTEGRAÇÃO CULTURAL, LÍNGUA GERAL E LUSOFONIZAÇÃO

A tupinização linguística de boa parte dos aldeamentos de índios jês outorgou a eles a mesma destinação dada aos Tupi-Guaranis, conquanto na aparência fosse outra a intenção dessa forma de ajuntamento. Como bem adverte John Monteiro, “instituídos com a intenção de proteger as populações indígenas, na verdade os aldeamentos aceleraram o

⁹³⁸ No texto “compricar”, em vez de “compriciar”, tendo havido certamente lapso na omissão do “i”. De qualquer forma, há filiação etimológica entre os vocábulos *complicação*, “do lat. *complicatiōne-*, «*acto de dobrar, enrolar; multiplicação*»”, e *cúmplice*, “do lat. *complīce-*, «*unido, junto; cúmplice; que tem curvas, tortuoso*»”, segundo J.P. Machado (2003[1952]:195 e 265). V. *REW*, 2101.

⁹³⁹ Significativo a esse respeito é trecho de Léry em que diz ter encontrado um selvagem “de la nation nomée *Ouenaen*”, ou seja, Guaianá, que viera visitar os da nação Tupiniquins, “qui leur est alliée”, pondo-se então a entoar-lhes um cântico, com que ficaram maravilhados. O Guaianá louvou a melodia, ressaltando não poder entender a língua francesa. Léry se pôs a explicar-lhe em tupi “le mieux que je peux” pelo espaço de meia hora, tendo todos se mostrado felizes (1994[1580]:418), o que evidencia a comunhão linguística derivada do contato entre Guaianases e Tupis. Teodoro Sampaio sobre o tema escreveu que a língua dos Guaianases não era do ramo Tupi, “mas continha elementos dele assimilados que, de algum modo, a tornavam compreensível aos que sabiam a língua geral” (1978:210). Na verdade, era o contato cultural que ditava essa intercomunicação.

⁹⁴⁰ “Boy, Bohi, Bohu, Emboi, Alboy, Embohu, Mboy” são, no dizer de Sérgio Buarde Holanda, “poucos exemplos das variedades das grafias usadas a princípio para designação dessa localidade” (1941:113). O aldeamento originou-se de doação de Fernão Dias e sua esposa Catarina Camacho, que se reservaram usufruto vitalício (*DI*, XLIV, 368).

processo de desintegração de suas comunidades” (2005[1994]:43) e, por via de consequência, de sua língua.

As restrições impostas aos moradores, de avançarem sobre os aldeamentos com pretexto de irem tratar com os índios, foram aos poucos sendo removidas pela própria Câmara. A 13 de dezembro de 1598, a ata registrou “que era grande opressão querendo os ditos moradores ir às aldeias a tratarem e negociar com os ditos índios cristãos sempre aguardarem pela licença do Senhor Capitão, ou de outras pessoas, e que isto era tirar as liberdades aos moradores” (ACSP, II, 49). Não demorou muito a que na Câmara o Procurador pedisse providência ao Governador-Geral, “pois é dano de toda esta Capitania que se não tirem as peças forras, índios e índias, que estiverem em casas de moradores” (ACSP, II, 59). Ou seja, os índios aldeados foram de forma paulatina domesticamente internalizados e sedentarizados, aprofundando a destribalização linguística, pois “os colonos passaram a apropriar-se diretamente dos índios que traziam do sertão, em vez de entregá-los aos aldeamentos”, averba Monteiro (2005[1994]:103).

A grande massa de Timiminós, Tupinaés e Guaranis impôs um padrão de sua língua, da mesma família, nos aldeamentos, apesar da diversidade étnica destes, que também congregavam Jês. Para a Coroa e colonos, a língua dos nativos deveria ser apenas uma. Na reunião camarária de 6 de julho de 1630, foi destacada a existência de “uma lei de el-Rei em que mandava que nas aldeias dos gentios assistisse um clérigo que soubesse a língua para os doutrinar” (ACSP, IV, 61). Ou seja, “a língua” sempre fora a de base tupi. Não se tomava conhecimento de outra⁹⁴¹.

⁹⁴¹ Para além da simples superfície discursiva da preferência pelo tupi deve-se buscar também o sistema fonológico da língua portuguesa, que fazia quase sempre seu nacional esconder-se na maior autenticidade latínica e usá-la como barema do lusocentrismo linguístico. Assim, por exemplo, é que devem ser entendidas as palavras de Gabriel Soares de Sousa sobre os índios Maracás: “o qual gentio fala sempre de papo tremendo com a fala, e não se entende com outro nenhum gentio que não seja Tapuia” (2000[1587]:298). E não como quer a antropóloga Cristina Pompa, para quem “a noção de ‘papo tremendo’, análoga à de ‘língua travada’ dos jesuítas, não pode deixar de lembrar a própria conotação grega da barbárie: a não-fala (ou a fala não grega), o gaguejar” (2003:223). A questão deve, repita-se, ser analisada do ponto de vista de um canhestro lusocentrismo linguístico, pois a ausência, no idioma português, de consoantes glotais de algumas línguas, como o árabe, chamado às vezes *mouro* na literatura quinhentista, servia para fazer os apologistas blasonar seus costados latinos, como que para minimizar a maior complexidade de realizações fonéticas alheias. Qualquer fato fonético que parecesse destoar da latinidade era posto em inferioridade em relação ao português, seu herdeiro presuntivo. Assim, por exemplo, a aspiração no espanhol fez Gândavo, no seu *Diálogo em defesa...*, dizer ao interlocutor castelhano: “se alguma [língua] como razão se pode chamar de bárbara é a vossa, a qual toma da língua Arábia, e a maior parte dos vocábulos falais do papo com aspiração” (1574: [24]), voltando linhas à frente a dizer que “a maior parte dos vocábulos pronunciais com aspirações, por onde fica a vossa língua muito mais remota e desviada do latim que a nossa” (p. [27]). A aspiração do *h* castelhano, por exemplo, fazia-o tornar-se aproximado, no discurso de lusocentrismo de filiação latina, ao ح (*Hā'*) do árabe. Nada disso entretanto significava uma visão de “não língua”, até porque do contrário terminaria por percutir no hebraico, que era língua tida como sapiencial, onde há fonte presença de consoantes glotais, com vibração da glote (abaixo da abertura da laringe à faringe), seu ponto de articulação. No Tupi, todas as consoantes oclusivas são surdas, ou seja, sem vibração das cordas vocais. Por isso é que Pero Lopes, a 25 de novembro de 1531, em relação aos índios encontrados acima do lugar onde

Mesmo sendo negada aos jesuítas a administração temporal, a força do seu discurso catequético protegia os índios contra o despovoamento, a ponto de os moradores reclamarem naquela sessão de 1612 que os índios “não queriam ir com eles e quando iam não cumpriam o termo da obrigação do aluguel”, tendo surgido “um rumor dizendo que não conheciam senão os padres por seus superiores e os ditos padres dizendo publicamente que as ditas aldeias eram suas e que eram senhores no temporal e espiritual” (*ACSP*, II, 314).

Essa trama retórica para reafirmar a administração temporal a cargo da Câmara teve efeito visível no contingente populacional dos aldeamentos. Somente na aparência os camaristas pareciam retirar o direito de os moradores os desfalcarem. Em 12 de março de 1633 apareceu o morador João da Cunha para alegar que, “em casamento com uma filha de Baltasar Soares, lhe deram umas poucas peças do gentio da terra”, mas “Mateus Homem da Costa lhas induzira para a aldeia por ordem dos reverendos padres da Companhia, pelo que lhes requeria os mandassem tirar das aldeias e não tivessem [os padres] de ver com índios mais que com sua igreja” (*ACSP*, IV, 160). A Câmara lhe deu razão.

A cupidez dos moradores foi tornando grave a depopulação dos aldeados, inclusive com o concurso de um processo que visivelmente se instalava com o crescimento de São Paulo: a expropriação das terras dos aldeamentos. Em 1651 Simão da Costa vai à Câmara “em nome dos índios da aldeia de São Miguel” para denunciar que cinco moradores “estavam roçando nas terras dos ditos índios, fazendo-lhes grandes danos com suas criações, assim gado vacum e cavalgadas” a fim de “os expulsarem fora de suas terras” (*ACSP*, V, 468-9).

Esse tipo de investida contra os aldeamentos naturalmente retirava o alcance de alforrias efetivas⁹⁴², como a da índia Madalena por sua senhora, Leonor Leme. Em 18 de junho de 1634 requereu ao juiz “a pusesse em liberdade” e este “mandou pôr a dita índia na rua e fosse para onde quisesse (...) e lhe disse o juiz se quisesse ir para alguma das aldeias o fizesse” (*IT*, IX, 9-10). Ir para onde? Esse era certamente o questionamento que logo acudia à mente de qualquer liberto. Nos aldeamentos poderia ser cativa por algum dos muitos escravistas que os assaltavam e que não respeitavam nem salvo-condutos do governador, como se vira quanto ao índio principal Timacaúna, atacado e morto por “pombeiros negros”

deságua o rio São Gregório, na localização dada por Eugênio de Castro, escreve: “A fala sua não entendíamos; nem era como a do Brasil; falavam do papo como mouros” (1927:281).

⁹⁴² Que contrastavam com aquilo que Zenha chama adequadamente de “substituição metonímica” (1970:175), ou seja, “o índio era arrolado em inventário e partilhado aos herdeiros. Mas pela mágica da palavra, permanecia forro e livre” (*op.cit.*, p. 186). Nóbrega foi o primeiro a denunciar esse ardil, conforme palavras reproduzidas por Anchieta em *Fragmentos* (1988:478).

quando, em 1622, vinha com sua gente do sertão à Vila julgando-se amparado por uma Provisão de Martim de Sá (*PLMH*, II, 453-463)⁹⁴³.

Quando o esvaziamento dos aldeamentos se tornava grave em favor de poucos, a Câmara intervinha, em nome de uma coletividade de escravistas. Depois de ter concedido a Matias Mendonça trinta índios retirados paritariamente dos aldeamentos de São Miguel, Barueri e Guarulhos, a Câmara percebeu que essa concessão fez falta aos estoques dos aldeamentos, o que a levou a determinar na próxima sessão, a 13 de outubro de 1663, que aqueles “que tivessem índios ou índias em suas casas os tragam a esta Câmara (...) para se porem nas aldeias de Sua Majestade” (*ACSP*, VI (1), 338). A 8 de março do ano seguinte, puderam constatar os Oficiais que as aldeias estavam “dissipadas e repartida a gente delas por casas de alguns moradores” (*ACSP*, VI (1), 356).

Camaristas e moradores estavam muito pouco interessados em conservar o caráter programático dos aldeamentos, pois quando lhes foi apresentado por Diogo Alves de Araújo alvará do Governador, que o provia “por Capitão-mor de todas as aldeias desta Capitania”, se reuniram os “homens bons” e deliberaram que “o cumprimento ao dito alvará se não deveria dar” por ser “posse imemorial desta Câmara governar ditas aldeias e nelas pôr capitães assistentes” (*ACSP*, VI (1), 420-1).

No mesmo ano de 1678, houve denúncia de Manuel Barreto ao Rei, que justificou a intervenção da Metrópole. Segundo a acusação, as aldeias de Barueri, Pinheiros, São Miguel e Guarulhos “estão sem índios, porque os capitães não cuidam delas, e os moradores os levam ao sertão ou se espalham por casa dos moradores” (*HCJB*, VI, 503). Foram-se consolidando o despovoamento das aldeias e a incorporação particular desses índios, inclusive Maromomins: a 7 de setembro de 1680 foi dito em sessão “não haverem mais índios nas aldeias, pois os que haviam trazidos delas por estarem os ditos índios em casa dos moradores trabalhando em suas fazendas” (*ACSP*, VII, 67). Segundo Rendon, “no ano de 1681 estavam tão poucos índios nas aldeias, que em Pinheiros só se achavam 16 de todas as idades e sexos” (1978[1823]:42).

O esvaziamento portanto sacrificava a vida aldeã, o que se agrava com a aproximação do final do século, com a corrida ao ouro das Gerais: em 13 de novembro de 1696 os camaristas chegam à conclusão de que “é muito importante tratar de conservar ditos índios nas suas aldeias, as quais se vão despovoando com as levas de homens que vão para as minas dos Cataguases” (*ACSP*, VII, 490). Contudo, poucos meses depois, a 13 de agosto de

⁹⁴³ Esse principal mantinha relações amistosas e de cooperação com alguns colonos, pois, Belchior Carneiro, em declaração feita por volta de 1608, diz ter lhe levado “seis varas de raxeta”, a pedido de Antônio Rodrigues (*IT*, II, 196).

1697, fez-se constar da ata da sessão: “não havia índios nas aldeias por haverem ido todos para as minas de ouro” (*op.cit.*, p. 505). Se não estavam nas minas, estavam “muitos índios por casa dos moradores”, se proclama na sessão de 27 de setembro (p. 506-7).

Reclamando intervenção governamental, Artur de Sá e Menezes edita Provisão a 2 de janeiro de 1698 em que nomeia um Procurador-Geral “por achar as aldeias dos índios (...) de São Paulo totalmente destruídas”, porque os moradores os levavam “das aldeias os de um e outro sexo violentamente, e casando-os com os escravos e com gente das suas administrações” (*RIHGSP*, XVIII, 301). Estando em São Paulo, pôde verificar que, no aldeamento de Barueri, que já abrigara 900 almas, encontrou somente dez “e as outras aldeias achei da mesma sorte” (*op.cit.*, p. 314). Em sua constatação, pôde pôr a nu a farsa dos Oficiais do Conselho no seu falso zelo: “como todos os anos há novos Oficiais da Câmara, cada um deles vai às aldeias e tira as índias e índios que lhes parece, tanto para si como para seus parentes” (*ib.*). Da diligência de Menezes resultou aumento para 300 índios em Barueri (*RIHGSP*, XVIII, 315) e 1.224 no geral, “entre ambos os sexos, de maior e menor idade” (*ABN*, XXXIX, 269), todos oriundos de casas de moradores, em contraste com os pouco mais de 90 que encontrara da primeira vez. Ainda se ocupou de discriminar o somatório: “Na aldeia de Maruiris, 493; na de S. Miguel, 331; na de Nossa Senhora dos Pinheiros, 136; na de S. João da Capitania da Conceição, 144; na de Nossa Senhora da Conceição dos Guarulhos, 71; no de Nossa Senhora da Estrela na Paraíba, 49” (*ib.*).

Havia não só interesse econômico, mas também emocional, pela ligação que muitos desses índios desenvolveram com seus senhores, o que o mesmo Governador pôs em destaque ao dizer que “o tirar os índios de casa daqueles moradores é para eles o golpe mais sensível (...) e como nas casas de muitos moradores havia já descendência de pais, filhos e netos, uns sentirão a sua ausência pelo amor da criação e outros pelo interesse de sua fazenda” (*ABN*, XXXIX, 269).

Um fato contudo era inegável e agora concorria para tolerância parcial com essa internalização dos índios na vida particular das fazendas: os aldeamentos não tinham estrutura para sustentar os índios: “e todos estariam já restituídos se nas Aldeias houvera mantimentos, que, como estavam despovoadas, não houve quem fizesse plantas; determinei por esta casa que os índios se deixassem estar nas casas dos moradores onde habitavam”, averbou Menezes (*ib.*). Agravava o quadro a estratégia dos Oficiais: esvaziados os aldeamentos, passavam eles a usufruir do “aforamento de terras dos índios” (*ACSP*, VII, 519). Em 1706, Carta Régia dá conta “do miserável estado em que se acham as aldeias dos índios” em São Paulo (*DI*, LII, 34).

Por ocasião da visita de Menezes, o aldeamento de São Miguel estava afeto aos franciscanos, o de Pinheiros aos beneditinos e o de Barueri aos carmelitas, aos quais foram entregues tais missões em 1698 (*HCJB*, VI, 500-3). Mas nesse mesmo ano, o governador queixa-se de que “alguns religiosos do Carmo e Santo Antônio e de São Bento não vivem tão ajustados como devem” (*RIHGSP*, XVIII, 327). Embora Röwer diga que os missionários de S. Francisco nas Capitanias do Sul “eram geralmente ‘línguas’, quer dizer, falavam a língua do gentio” (1942:74), Willeke diz que o arquivo da ordem silencia até 1716, sendo que a partir daí o Superior representa “contra os ataques e raptos dos índios de S. Miguel” (1978a:116). Todavia, em 1722, Rodrigo César de Menezes informa ao monarca sobre a grande diminuição em que achou as aldeias de índios forros, “assim pela faculdade que os missionários, que delas estavam encarregados, davam aos tais [índios] para poderem servir aos seus parentes e amigos, como porque, ausentando-se alguns, cuidavam pouco em procurar fazê-los recolher às suas aldeias” (*DI*, XXXII, 50), o que os punha alinhados à conduta dos próprios paulistas, pouco importando a doutrinação dos índios em sua própria língua.

Essas novas ordens sufragavam esse modelo de internalização: era “uso e costume há mais de 150 anos servir de gentio, mamalucos e bastardos” nessas casas, diz o Prior do Carmo na demanda que lhe moveu Micaela Bastarda em favor de sua liberdade em 1721, *apud* Monteiro (2005[1994]:217). A luta por liberdade via estrutura judicial nas primeiras décadas do século XVIII⁹⁴⁴ demonstra o grau de conhecimento linguístico dos índios e descendentes, que passaram a ver nos aldeamentos um refúgio de vida livre, ao contrário de sua sujeição particular. Seu retorno a eles não teve senão esse significado. Daí, onde não havia suporte para atividade econômica de subsistência, se atomizaram pela vida paulista, sendo reputados “vadios”. E “os mais vadios eram os índios” (*DI*, XLIV, 198), assaca Arouche Rendon, em 1788, antes portanto de elaborar sua conhecida avaliação sobre as aldeias de São Paulo. No mesmo passo, cita o caso de índios trabalhando nas minas de Apuí, que “já desejavam outra vida à ridícula vida que passavam nas aldeias”.

Por tal razão, os índios do aldeamento de S. Miguel, administrado pelos mesmos franciscanos, eram tão importantes “para os descobrimentos do sertão, que se não podem fazer sem eles”, diz Rodrigo César de Menezes em 1724 (*DI*, XXXII, 76). Em carta ao Governador do Rio de Janeiro, de 15 de março do mesmo ano, Menezes informa que as aldeias “estão quase desertas, por os seus antecessores, no governo, os terem levado para as

⁹⁴⁴ V. exemplos em Monteiro (2005[1994]:215-220).

minas, com suas cargas, quando passaram por esta cidade” (AHU_ACL_CU_023-01, Cx. 3, D. 374, *apud* Arruda (2002:85))⁹⁴⁵.

Os índios aldeados foram indistintamente se incorporando à vida urbana. A 5 de maio de 1768, D. Luís Antônio de Sousa escreve ao Conde de Oeiras, futuro Marquês de Pombal, a propósito da transformação das aldeias em freguesias, dando exemplo da “aldeia dos Guarulhos, que foi erigida há anos em freguesia denominada da Conceição (...), e ninguém já nela distingue os índios, e tem presentemente uma boa Companhia de Cavalaria e outra de Infantaria” (*DI*, XIX, 3). Quando Rendon fez suas observações intituladas *Memória sobre as aldeias dos índios da província de S. Paulo*, em 1798, publicadas em 1823, pôde constatar, quanto aos índios Guarulhos, que “os descendentes daqueles índios que não ficaram nas aldeias (...) querem ser brancos”, tanto que ao pretenderem engrossar fileiras militares, “quando na fatura das listas são perguntados pelo cabo e oficiais de ordenanças, declaram que são brancos” (1978[1823]:39-40)⁹⁴⁶.

A desfuncionalização da língua dos demais Jês de São Paulo e a ela trazidos, os Guaianases, tanto pela desagregação aldeã quanto pela sua incorporação à vida *urbana*, dera lugar à falta de entendimento com os mesmos índios em estado tribal que viviam nas florestas subtropicais e de araucária no planalto sul do País, antes de findar o século XVIII. Em 1789, o governador de São Paulo, Bernardo José de Lorena, em carta a Martinho de Melo e Castro, Ministro Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, dá conta de que “dos vastíssimos sertões que ficam entre a Vila de Curitiba e o Paraná têm principiado a vir aproximando-se índios gentios”, chegando a matar algumas pessoas na estrada geral que liga São Paulo a Curitiba, o que ensejou “dar-lhes nos alojamentos, único modo de os fazer mudar de lugar” (*DI*, LXV, 35). A grande dificuldade veio na tentativa de comunicação: “a língua é tão desconhecida que, mandando daqui um índio de uma aldeia, que até agora tem entendido as diferentes línguas dalguns gentios, não pôde entender-se com estes” (p.36)⁹⁴⁷.

⁹⁴⁵ V. Caio Prado Jr. (1996[1942]: 39-40).

⁹⁴⁶ Por essa altura o processo lusofônico já andava disseminado, constatando Rendon que índios vindos de Goiás se aldearam “enquanto foram bem tratados”, mas logo “duas dessas hordas fugitivas” foram habitar “a margem direita do Paraná defronte da foz do Rio Tietê (...) e porque no tempo que estiveram aldeados aprenderam nosso idioma” (1978[1823]:52). Pode ser que tenha se referido a Xavantes. Deles dá notícia Florence em 1826 na corredeira de Potunduva, ou “cachoeira de Uputunduva” como a denomina (1977:36), dizendo que “chamam-se Xavantes a todos os índios que aparecem na parte ocidental da província de São Paulo e para lá do Tietê” (p. 37).

⁹⁴⁷ Provavelmente Kaingangs. Com a extinção dos guaranis das reduções jesuíticas, “criou-se na região um vazio demográfico, que só aos poucos voltou a ser ocupado, mas então já por outros indígenas, os *kaingáng* (da família linguística Jê)”, salienta Aryon Rodrigues (1996:9). O mapa de Nimuendajú é útil a esse respeito, inclusive pela periodização secular que fornece (1980[1944]). V. crítica de Pompea a esse mapa quanto à presença indígena no Nordeste (2003:237). A muitos autores, como já dito, Kaingangs eram antepassados dos Guaianases.

Na verdade, esse índio intérprete aldeado certamente só sabia algumas lexias, incapazes de engatar uma conversa franca, pois, poucos anos depois, o padre Francisco das Chagas Lima, integrante da expedição de Diogo Pinto de Azevedo Portugal, de 1809, chegou a Guarapuava, onde encontrou índios Kaingangs⁹⁴⁸. Na descrição, elaborada em 1827, do contato com os membros da expedição, anotou: “falam, porém não se entendem, dando contudo a conhecer por acenos (...). Mostravam-se simultaneamente lhanos, porém de difícil trato, por não haver conhecimento da sua linguagem” (1842:45-6)⁹⁴⁹. A insubmissão que não muito tempo depois se levantará entre esses índios, já aldeados, desconfiados da intenção dos brancos, talvez poderia, segundo Lima, ter sido atalhada “se quando a expedição entrou em Guarapuava houvesse um intérprete” (p. 61), o que mostra não haver então essa disponibilidade mediadora em São Paulo⁹⁵⁰.

A existência de aldeamentos após as medidas pombalinas não significava isolamento linguístico, senão mera hipocrisia política de mantê-los sob falsa proteção. Bom exemplo disso tem-se nas informações relativas ao aldeamento de São José, cuja fundação “deve andar à roda do ano de 1680” (*HCJB*, VI, 546), que foi transformado em vila por ação do Governador Luís Antônio de Sousa Mourão, o Morgado de Mateus, em obediência às Instruções Régias de 23 de janeiro de 1765. Os dados são bastante esclarecedores sobre o nível de aptidão, inclusive escrevente e legente, dos índios e seus descendentes diretos. No lugar, o Governador, entre 27 e 28 de julho de 1767, fez pomposa solenidade dessa convocação e das “mais providências necessárias a fim de civilizarem o povo dos índios, habitantes da mesma aldeia” (*DI*, XXIII, 403), principalmente “sendo muito os habitantes que nelas [as terras] existem, descendentes dos mesmos índios” (p. 406). Na ocasião, não deixou passar a oportunidade de exprobrar os jesuítas por, na doutrinação dos índios, “não usarem da língua portuguesa, e se conservarem na geral de sua gentildade por eles jesuítas bem entendida” (p.409). Constituía um exagero de retórica política, pois, de muito tempo, mesmo entre os inacianos, escasseavam línguas, o que os fazia doutrinar e educar em português, embora com influência latínica⁹⁵¹. No “auto de ereção” da vila, muito

⁹⁴⁸ Denominados então Votorons e Camés, além de ter tido algum contato com Dorins e Xokleng (p. 52), ao lado de “Jaefé” (p. 48), querendo aqui certamente se referir a *Nyacfateite*.

⁹⁴⁹ Apesar de mais à frente ter dito equivocadamente que “o idioma de que usam os índios nascidos em Guarapuava (...) não é outro senão o Guarani” (1842:53), o que demonstra o grau de alheamento dos paulistas por então em relação à língua guarani.

⁹⁵⁰ Pela mesma época do vigário Lima, a quem se refere (1976:210), andou Saint-Hilaire na região, alcançando Itapeva, onde recolheu um pequeno vocabulário guaianá (p. 226).

⁹⁵¹ Serafim Leite esclarece que quando o Cabido da Bahia, dando cumprimento ao Alvará Régio, de 28 de julho de 1759, que proscovia o ensino da Companhia, escreveu a Pastoral de 5 de fevereiro de 1760, “cita nela seis autores que nominalmente se mandavam suprimir e se liam das escolas: a *Arte* do P. Manuel Álvares (...) e *Prosódia* de Bento Pereira” (*HCJB*, VII, 57). Pereira escreveu, além dessa obra, a *Ars Grammatica pro Lingua*

curiosamente se fez constar “que presentes se achavam os mesmos índios, que sabiam escrever” (p.407), em contraste com os seis oficiais da Câmara, dois juízes ordinários, três vereadores e um procurador do Conselho, votados por eleitores escolhidos pelos índios. Deles somente dois sabiam assinar o nome, tendo o restante feito um mero sinal da cruz (p.415).

Apesar de o encarregado do Governador, o Ouvidor Geral e Corregedor da Comarca de São Paulo, Salvador Pereira da Silva, ter aludido, quanto aos índios, à sua “má educação e pouca civilidade com que os criaram até agora aquelas pessoas a quem estava incumbida a sua administração” (p. 406)⁹⁵², os fatos depuseram em contrário, indiciando que para o processo lusofônico contribuíra efetivamente a tutela dos jesuítas, especialmente por ensinar os índios a ler e escrever⁹⁵³. Incomodado diante do indigente letramento dos Oficiais eleitos, o próprio Governador dirigiu, em agosto do mesmo ano, correspondência ao Ouvidor para recomendar “que se entre os índios houvesse algum mais inteligente que pudesse remediar para ser escrivão, que seria melhor nomeá-los dentre eles” (*DI*, LXVII, 196)⁹⁵⁴.

A essa altura, portanto, existia lusofonia que remontava de muito tempo, mesmo se tentando manter a custo o regime aldear, embriões das futuras Vilas. Na aldeia de Itapecerica, o Bispo Frei Manoel, em 1774, delibera enviar um padre para “ensinar a ler, escrever e contar, cantar e latim àqueles que tiverem aptidão” (*DI*, XXXIII, 158)⁹⁵⁵, demonstrando o grau de andamento lusofônico daquela antiga aldeia.

Lusitana Addiscenda, impressa em Lião, na França, em 1672, para estrangeiros aprenderem português, “mas também a usavam os nacionais, e é uma verdadeira *gramática portuguesa*”, diz também Leite (p. 58). Não havia diferença substancial entre o antigo e o programa que agora se instaurava, chamado, em Pernambuco, de “*Breve instrucçam para ensinar a Doutrina Christã, ler e escrever aos Meninos e ao mesmo tempo os princípios da Lingoa Portugueza e sua Orthografia* (s./d.) (Pernambuco, Cx. 52 de 1759)”, constante de Banha de Andrade (1981:74).

⁹⁵² Segundo Serafim Leite, vários jesuítas passaram por S. José: em 1716, o padre Estevão Tavares, companheiro nessa aldeia de Belchior Pontes (*HCJB*, VI, 547). Os últimos, que aí residiam em 1759, foram os Padres Bento Nogueira e José da Mota (*ib.*).

⁹⁵³ Em 12 de maio de 1768, o governador, em carta ao Conde de Oeiras, reproduzida por Banha de Andrade, informa que “por causa de terem incapacitado, as moléstias do ano pretérito, as pessoas que nela costumavam servir, não achei quem tivesse letra que, ao menos por remédio, pudesse suprir esta falta” (1981:566). O estatuto que manda elaborar prescreve “que todos os mestres sejam obrigados a ensinar pelo livro do Andrade” (p.567), o que o compilador explica em nota tratar-se de Manuel de Andrade de Figueiredo, autor de *Nova escola para aprender a ler, escrever e contar*, publicado em Lisboa em 1722. Além disso, delibera ainda o estatuto, “será bom que tenha outros livros, como a *Educação de um menino nobre*, a tradução das *Obrigações Civis* de Cícero, para que possam inspirar aos meninos as boas inclinações e o verdadeiro merecimento do homem” (*ib.*).

⁹⁵⁴ O Ouvidor tinha sugerido “separação dos índios mestiços e mulatos”, mas o Morgado de Mateus foi taxativo em rechaçá-la, “porquanto separados estes, fica sem povo e é contra a regra natural que se observa nas povoações já antigas e civilizadas, porquanto nesta Cidade [São Paulo] estamos nós vivendo com mulatos e pretos forros em quantidade e nem por isso os separamos” (p.196-197), ainda mais que, acrescentou, os índios de S. José “se conservam puros e com a limpeza de andarem calçados”.

⁹⁵⁵ No “exame e aprovação” de professores régios de gramática latina, de 7 de maio de 1760, aparece “Antônio José de Abreu. É natural de S. Paulo, onde ensina com boa aceitação”, conforme documento reproduzido em Banha de Andrade (1981:329).

Quando em 1825, ao passar por São Paulo, Hercules Florence diz que “ouvia-a [a língua geral] ainda da boca de alguns velhos” (1977:249) e que obtivera a informação de que aí “há sessenta anos, as senhoras conversavam nessa língua, que era da amizade e da intimidade doméstica” (*ib.*), confirma apenas a resquicialidade dessa língua no século XIX e sua maior vitalidade, até metade do século anterior, entre as mulheres no recesso do lar.

CONCLUSÃO

Nesta pesquisa procurei demonstrar que o colonizador lusitano, imbuído do espírito das descobertas no século XVI, atirou-se à conquista americana adaptando-se à língua do povo aborígine da costa brasileira, estimulado simbolicamente pela cultura de um reino acostumado à fala aloglóssica de outros europeus que aí se detinham atraídos pelos lucros da empresa de navegação.

A hegemônica língua costeira não demorou a ser dominada por esse colonizador, que se alojava basicamente no litoral, onde se desenvolviam combates contra invasores como franceses, habilmente aliados aos Tamoios, contribuindo essa distribuição geográfica e esse embate para o unitarismo político e prático de uma língua nativa na colonização do Brasil, apesar da existência de muitos outros povos de diferentes línguas pelos sertões, que vão ganhando relativa visibilidade quando passa a minuar a expressão numérica dos Tupis, que não poderiam garantir a reserva estratégica de servos de Deus nem de súditos da Coroa.

A língua tupi ia sendo dominada pelo entranhamento cultural do europeu na fase de escambo, quase que no mesmo compasso em que dava lugar a larga descendência de mamelucos, que, pela mesma motivação, desenvolveram um saber bilíngue, em velocidade muito superior à das mulheres, reclusas na clausura doméstica. Em São Paulo, sobretudo na fase da escravidão iniciada entre 1580 e 1590, tantos esses mamelucos quanto índios igualmente bilíngues desempenharam a importante função de dirigir discursos aos apresados, prometendo-lhes uma vida de liberdade, também disseminada nos sertões para atraí-los pelo “caminho da paz”, aproveitando-se do valor em que eram tidos os grandes discursadores. A manipulação discursivo-retórica não era causal ou acidental, mas inerente à própria estratégia de apresamento, que do contrário viveria sempre a braços com rebeliões *intra muros*.

Essa função esperaram os moradores fosse ser exercida pelo braço religioso da colonização, no caso a Companhia de Jesus, que tinha grande penetração entre os índios no âmbito de sua movimentação catequética. A Vila mesma de São Paulo originou-se de um arraial jesuítico, mas que passou a ser organizada com estrutura político-burocrática, inconciliável com o nicho de João Ramalho, que, resistindo a essa nova fisionomia, dela se foi embora, pela mesma razão que se desagregara o consórcio entre *truchements* e Villegagnon do lado francês da colonização do Brasil. Mas, filhos, netos e bisnetos de Ramalho aí ficaram

e, na qualidade de mamelucos bilíngues, compuseram, submetidos à autoridade da Câmara, o esquema de apresamento.

Mesmo tendo muitos dos moradores se unido a índias e, principalmente, a mestiças, que já vinham sendo produzidas desde João Ramalho e a primeira povoação fundada por Martim Afonso de Sousa, a configuração institucional quinhentista reafirmou nos colonos o prestígio político do português, embora a habilidade escrevente fosse privativa de uns poucos hábeis e valiosos escrivães e tabeliães. Quantos aos índios, uma vez inseridos ou atirados ao espaço da Vila, sentiram-se no direito de por vezes reclamar à Câmara que fosse designado alguém que lhes falasse em sua língua, embora o decorrer dos anos faça-os adaptar-se à língua geral e à ladinização em português, como forma de sobrevivência.

A fisionomia política instalada veio a se tornar o contraponto do acesso do colono à língua tupi inapelavelmente disseminada entre os primeiros aventureiros. Na Capitania de São Vicente, a institucionalização político-burocrática começa nominalmente em 1532, com a fundação da Vila por Martim Afonso de Sousa. Em São Paulo, como consequência dessa mesma institucionalização, somada à fase de escravidão a partir de 1580, irá desaparecer aos poucos o ambiente sociolinguístico dos primeiros desbravadores, o que fez que, na sequência, muitos moradores precisassem de línguas para entrar em comunicação com índios. Nos núcleos domésticos do paulista, as sementes lusofônicas germinaram nos índios crioulos, que se tornarão mais rapidamente ladinos por serem nascidos na terra, muitos sedentarizados e encarregados do governo da casa e de gestão comercial. Com domínio muito restrito do tupi, os paulistas do século XVI que precisavam de intérpretes, na sua tentativa de acesso a essa língua indígena, outorgaram-lhe modificações em vários aspectos.

A difusão do português deu-se através de círculos concêntricos, mais forte no recesso do lar, inclusive para as mulheres, alijadas do ensino escolarizado, sendo pouquíssimas aquelas que, nos inventários, precisaram da mediação de intérprete para tomar juramento perante juízes, embora via de regra não soubessem assinar o próprio nome. A fraca intensidade dessa difusão alcançava escravos de plantéis particulares e sobretudo de aldeamentos. No entanto, do conúbio sexual com brancos surgia sempre uma descendência mameluca, parte da qual era mantida como escrava e parte compunha a sociedade local. Esta última constituía o estrato político dominador, apesar de não haver diferença de origem mestiça. Assim, mamelucos mantinham escravizados outros mamelucos. Aqueles foram os culturalmente mais estimulados à lusofonização. Mas mesmo entre os mantidos sob servidão, havia muitos encaminhados a ofícios, que criavam articulações sociais e linguísticas de natureza lusofônica e lhes conferiam maior acesso à sociedade local.

Se o prestígio do português entre os colonos era uma realidade a ponto de muitos mestiços e mestiças serem autoconsiderados como brancos, o acesso a ela andava bem mais devagar na multidão de índios que entravam em São Paulo, parte da qual era vitimada tanto por achaques físicos quanto mentais.

Tornada a língua da família tupi-guarani centro de gravidade econômica da colonização linguística dos mais diversificados índios, povoadores e autoridades coloniais nunca quiseram tomar conhecimento de outra. Por ela passava antes de mais nada a avaliação de utilidade dos índios. O monoideísmo com a língua tupi migrou para sua sucessora de caráter geral, e se não eram ambas, ao menos no estágio inicial, francamente ininteligíveis entre índios crioulos e livres, e apenas compreensíveis por lexias soltas entre paulistas e estes, a língua geral não servia para a comunicação com índios Jês, que, a partir de meados do século XVII, foram sendo apresados como sucedâneo ao refluxo da escravização de Guaranis. A diferente filiação linguística dos Jês respondeu por diversos atritos no recrutamento de mão de obra, por se mostrarem infensos à tupinização e mais ainda à lusofonização. A adaptação linguística ao tupi virá das uniões interétnicas formadas no âmbito dos plantéis, pois diante da escassez progressiva de seus falantes nativos, os paulistas decidiram-se por tupinizar índios jês, cujos estoques a partir de 1640 foram aumentando com o caráter antieconômico de investidas contra Guaranis em regiões cada vez mais longínquas. Guaianases e Maroromins, do tronco Macro-Jê, se tornaram mais frequentes nos inventários, misturados a índios tupis ou guaranis crioulos, contribuindo para a constituição da língua geral, ao lado do afluxo de novos colonos, inclusive espanhóis, historicamente menos permeáveis a aprendizado de línguas nativas, além dos negros, alocados nos plantéis e que se uniam a índias e mamelucas escravas ou aldeadas.

O insucesso de outros clérigos e o esforço dos jesuítas no acesso à língua tupi demonstram que o domínio pleno dela jamais foi fácil, mesmo pela combinação de treinamento das regras com atividade nas aldeias. Também em relação a eles, os do primeiro século, passada a quadra de maior vocação missionária, geralmente fixada até a terceira leva, as demais muito pouco persistiram ou se interessaram no aprendizado do tupi, influenciados pela proeminência política dos colonos. Os jesuítas que vinham da Europa, antes de findar o século XVI, se desinteressavam de imiscuir-se nas aldeias para aprendizado da língua e a Companhia se pendularizava entre essa atuação e o temor à quebra da castidade. Nem mesmo a escritura em português da *Arte* de Anchieta mudou esse quadro. Concomitante a isso, a língua tupi ia sendo modificada pela aloglossia dos colonos e sua descendência.

Não é possível fixar um tempo pré-determinado em que podia ser adquirido o domínio pleno do tupi, mas o entranhamento cultural entre os índios respondeu nos primeiros tempos pelo maior número de línguas. A institucionalização político-burocrática afastou muitos colonos desse entranhamento, tornando mais presentes os elementos culturais europeus na vida dos índios, que ajudaram na formação da língua geral.

A catequese jesuítica não teve o mesmo alcance da ação educativa, embora fosse aquela o foco da ação desses inacianos: já a partir de 1611 eles foram mais agudamente perdendo espaço na administração dos aldeamentos, culminando com sua expulsão entre os anos de 1640 e 1653. No seu retorno a São Paulo, a Companhia esteve a braços com a falta ainda maior de missionários no trato com a língua, agora geral, o que dificultava o acesso a plantéis particulares, onde se concentravam massivamente os escravos índios e mestiços, pois os aldeamentos ficavam recorrentemente reduzidos à quase insignificância numérica. O papel educacional dos inacianos era de mais importância para a Vila. Presos a certa ortodoxia pedagógica, entretanto, integravam a escolarização com modelos latinos, inapreensíveis a aprendizes índios, que além disso se mostravam dessultórios na disciplina exigida, de molde europeu.

Sob a forte comunicabilidade da língua geral, nenhuma distinção se fez com os índios em liberdade pelos sertões: enquanto os colonos gizavam a importância do bilíngue, os inacianos atiravam sementes evangélicas aos novos índios tupi-guaranis pelo antigo Catecismo quinhentista, à espera de que incorporassem a língua geral, como efetivamente terminava por acontecer com os filhos crioulos nascidos em uma Vila com esse ambiente de dominância. Essa língua geral passou a ser a bússola no trato com crioulos sedentarizados, retirando-se a conclusão de que as crônicas e documentos coloniais frequentemente confundem essa diferença entre o índio livre falante de sua própria língua e a geral formada no cadinho aculturador e aloglótico da Vila de São Paulo.

Por volta de 1690, eram apenas dois os jesuítas que podiam missionar em língua geral. Com isso, os demais foram provendo os índios administrados e aldeados de ensino de base lusófona, inclusive quanto a aprender a ler e escrever, em contraste com a atividade inicial atomizada pela falta de autoridade central entre os índios e pela força da língua na própria religiosidade profetista entre os nativos. De forma apenas ganglionar essa ação missionária trouxe, em caráter exclusivo, rendimento lusofônico entre poucos aprendizes, o qual será avassaladoramente maior pela ação dos colonos, que, consorciados a índias e mestiças, irão dizimar os que consideravam “contrários” e subjugar os remanescentes pela

utilização escrava, além de retirar dos jesuítas a administração temporal e diminuir-lhes o influxo espiritual, mesmo depois de readmitidos em 1653.

São Paulo detinha até o final do século XVII a fama de La Rochelle, o que não significava uma cidadela de caráter indianista avesso à colonização portuguesa, mas sim um ambiente político que selecionava coletivamente a defesa de seu modelo de exploração econômica fundado na mão de obra indígena. A era da mineração trouxe volumoso afluxo de portugueses e outros europeus, que, no afã da exploração, se misturavam a índios crioulos e ladinos e a outros recém-recrutados, muitos dos quais retornaram a São Paulo e constituíram o contingente demográfico de vilas que iam se formando sob a égide da conformação política do português, em que se diluía a língua geral paulista.

A língua geral, formada pela confluência de novos imigrantes, inclusive do ciclo espanhol da dinastia filípica, índios jês e pouquidade de novos guaranis, irá se defrontar, portanto, antes de findar o século XVII, com grande massa lusofônica vinda pelo *rush* demográfico da descoberta de ouro nas Gerais, a que se seguirão as de Mato Grosso e Goiás. Essa grande mole será o grande fator sociolinguístico de lusofonização definitiva.

REFERÊNCIAS

- ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de história colonial*. 5. ed. revista, prefaciada e anotada por José Honório Rodrigues. Brasília: UnB, 1963.
- _____. *Correspondência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- _____. *A obra de Anchieta no Brasil*. Publicado em *O Jornal* em 31 de agosto de 1927. Republicado na Introdução às *Cartas de Anchieta*, Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1988.
- ABREU, Manoel Cardoso de. Divertimento admiravel. Para os historiadores observarem as machinas do mundo reconhecidas nos sertões da navegação das minas de Cuyabá e Mato-Grosso. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, v. VI, p. 253-290, 1902.
- ACTAS da Camara de S.^{to} André da Borda do Campo*. Publicação official do Archivo Municipal de S. Paulo. S. Paulo: Duprat, 1914.
- ACUÑA, Cristóbal de. *Descubrimiento del Amazonas*. Segunda edición. Buenos Aires: Emecé, 1946.
- ADRIÃO, José Maria. Retalhos de um adagiário. *Revista Lusitana*, Lisboa, v. 20, p. 298-312, 1917.
- _____. Retalhos de um adagiário. *Revista Lusitana*, Lisboa, v. 21, p. 33-57, 1918.
- _____. Retalhos de um adagiário. *Revista Lusitana*, Lisboa, v. 24, p.227-254, 1922.
- _____. Retalhos de um adagiário. *Revista Lusitana*, Lisboa, v. 29, p.107-158, 1931.
- AIRES DE CASAL, Manuel. *Corografia brasílica*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1976. [1817].
- ALBUQUERQUE, Afonso de. *Cartas para el-rei d. Manuel I*. Selecção, prefácio e notas de António Baião. Lisboa: Sá da Costa, 1942.
- ALBUQUERQUE, Luís de. Sobre o empirismo científico em Portugal no século XVI. In: *A sociedade e a cultura de Coimbra no renascimento*. Actas do Simpósio Internacional. Coimbra: Epartur, 1982. p. 9-25.
- ALBUQUERQUE, Rui de; ALBUQUERQUE, Martim de. *História do Direito Português*. Lisboa: AAFDL, volume II, 1983.
- ALCÂNTARA MACHADO, José. *Vida e morte do bandeirante*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1980. [1929].

ALENCASTRE, J.M.P. de. Anais da província de Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.27, segunda parte, p. 5-349, 1864.

ALI, Manuel Said. *O purismo e o progresso da língua portuguesa*. Disponível em: <http://www.academia.org.br/abl/media/memoria9.pdf>, p. 231-255. Acesso em 27 jul. 2007.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia*. Edição bilíngue. Tradução e notas de Italo Eugenio Mauro. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

ALMADA, André Álvares de. *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde desde o rio do Sanagá até aos baixos de Santana (1594)*. Publicado por Diogo Köpke. Porto: Portuense, 1841.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O diretório dos índios: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

ALONSO, Dámaso. *Introdução à “Tragicomedia de Don Duardos”*. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija, 1942.

ANCHIETA, José de. *Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. São Paulo: Anchieta, 1946. [1595].

_____. *Grammatik der brasilianischen Sprache, mit Zugrundelegung des Anchieta*. Edição a cargo de Julio Platzmann. Leipzig: Druck Von B.B. Teubner, 1874.

_____. *Teatro de Anchieta*. Tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Lírica portuguesa e tupi*. Introdução, notas e tradução versificada de Armando Cardoso. São Paulo: Loyola, t. 1, 1984.

_____. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1988.

_____. *Textos históricos*. Pesquisa, introdução e notas de Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Loyola, 1989.

ANDRÉ, Carlos Ascenso. Luz e penumbra na literatura humanista dos Descobrimentos. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional, Coimbra 9 a 12 de outubro de 1991*. Coimbra: Faculdade de Letras, 1993. p. 217-256.

_____. O *De Gestis* de Anchieta enquanto documento cultural. In: *Anchieta em Coimbra. Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. v. I, p. 265-282.

ANDRETTA, Stefano. La ‘realta’ iberica nelle opere di Giovanni Pietro Maffei e Giovanni Botero. In: *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade*

e cultura. *Actas do colóquio internacional*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, maio de 2004. v.I, p. 519-542.

ANSELMO, Artur. O livreiro Luís Rodrigues, impressor de textos humanísticos. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional*, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 369-372.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1997. [1711].

ARACIL, Lluís V. *Do latim às línguas nacionais: introdução à história social das línguas europeias*. Santiago de Compostela: Associação de Amizade Galiza-Portugal, 2004.

ARARIPE, Tristão de Alencar. Primeiro navio francês no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 49, volume II, p. 315-331, 1886.

ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na língua brasílica*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618). Rio de Janeiro: PUC, 1952.

ARÊAS, Vilma. “O pelote domingueiro”, um *contrafactum* de Anchieta (resumo). In: EARLE, T. F. (Org.). *Actas do quinto congresso da associação internacional de lusitanistas*. Oxford-Coimbra, 1998. p. 333-341.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sérgio Barth. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ASENSIO, Eugenio. La lengua compañera del imperio: historia de una idea de Nebrija en España y Portugal. In: *Estudios portugueses*. Paris: Calouste Gulbenkian, 1974. p. 1-16. [1958].

_____. Lourenço de Cáceres o el latín al servicio del portugués. *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, II, p. 242-252. Lisboa: Calouste Gulbenkian, republicado em *Estudios portugueses*, Paris, Calouste Gulbenkian, 1974. p. 163-176. [1961].

_____. *España en la épica portuguesa del tiempo de los Felipes*. In: *Estudios portugueses*. Paris: Calouste Gulbenkian, 1974. p. 455-493.

ASSUNÇÃO, Carlos; FONSECA, Maria do Céu. A Arte da Grammatica da lingua mais vsada na costa do Brasil, de José de Anchieta, no quadro da gramaticalização de vernáculos europeus. In: *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor Mário Vilela*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005. v. 1, p. 161-176.

ARRUDA, José Jobson de Andrade. (Org.). *Documentos manuscritos avulsos da capitania de São Paulo: catálogo 2 (1618-1823)*. São Paulo: Imprensa Oficial - FAPESP- Edusc, 2002.

ATAS da Câmara Municipal da Vila de São Paulo. São Paulo: Prefeitura Municipal, v. I-X, 1914-1915.

AUBIN, Jean. Francisco de Albuquerque: un juif castillan au service de l’Inde portugaise (1510-1515). *Separata de Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris: Gulbenkian, 1974.

AULETE, Francisco Caldas. *Dicionário contemporâneo da língua portuguesa*. 5. ed.. Rio de Janeiro: Delta, 1964.

AYROSA, Plinio. Beiju. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. VI, p. 17-18, 1934.

AZAOLA, J.J. de. Notes sur les relations luso-nantaises au XVI^e siècle. In: *La Bretagne, le Portugal, le Brésil, échanges et rapports*. Nantes: Université de Haute Bretagne, 1977. p. 23-33.

AZEVEDO, J. Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

AZEVEDO, Thales de. 1945. Um aspecto da mestiçagem na Bahia. São Paulo: *Revista do Arquivo Municipal*, vol.CI, p. 45-52, 1945.

_____. *Ensaio de antropologia social*. Salvador: Progresso, 1959.

AZEVEDO FILHO, Leodegário A. Anchieta, humanista da Contra-Reforma. Lisboa: *Boletim de filologia do Centro de Linguística da Universidade de Lisboa*, p. 69-75, 1985.

BAIÃO, António. Seleção, prefácio e notas a *Décadas* de João de Barros. Lisboa: Sá da Costa, 1945.

BALDINGER, Kurt. *La formación de los dominios lingüísticos en la península ibérica*. Versión española de Emilio Lledó y Monserrat Macau. 2. ed. corregida y muy aumentada. Madrid: Gredos, 1972.

BANHA DE ANDRADE, Antônio A. Ao fechar a última página da colonização portuguesa. In: *Balanço da colonização portuguesa: o que foi, como foi a colonização portuguesa*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1975. p. 7-58.

_____. *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva, 1978.

_____. *A reforma pombalina dos estudos secundários (1759-1771): contribuição para a história da pedagogia em Portugal, volume II (documentação)*. Coimbra: Universidade, 1981.

BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. *As letras e a cruz: a pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta, S.I. (1534-1597)*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.

BARCELLOS DA SILVA, Maria Emília. A criação figurativa na linguagem do pescador artesanal. In: PEREIRA, Cilene da Cunha; PEREIRA, Paulo Roberto Dias. (Org.). *Miscelânea de estudos lingüísticos, filológicos e literários in memoriam Celso Cunha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 399-407.

BARRADAS, Lerenó. Inhambane de outrora. Lisboa: *Stvdia*, v.35, p. 11-44, 1972.

BARREIRO, Jose Maria Viqueira. *El lusitanismo de Lope de Vega y su comedia 'El Brasil restituído'*. Estudio bio-bibliográfico, notas y comentarios. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1950.

BARRETO, Aníbal (Cel.). *Fortificações no Brasil (Resumo Histórico)*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1958.

BARROS, Doutor João de. *Espelho de casados*. 2. edição, conforme a de 1540, publicada por Tito de Noronha e Antônio de Cabral. Porto: Imprensa Portuguesa, 1874.

BARROS, João de. *Panegíricos*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Prof. M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1937.

_____. *Décadas*. Seleção, prefácio e notas de António Baião. Lisboa: Sá da Costa, v.I, 1945.

_____. *Gramática da língua portuguesa*. 3. ed. Organizada por José Pedro Machado. Lisboa: Astória, 1957.

_____. *Gramática da língua portuguesa: cartinha, gramática, diálogo em louvor da nossa linguagem e diálogo da viciosa vergonha*. Reprodução facsimilada, leitura, introdução e anotações por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1971. [1540].

_____. 1996. *Grammatica da lingua portuguesa com os mandamentos da Santa Madre Igreja*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1996. [1539].

BARRY, Boubacar. La Sénégambie sous le monopole du commerce portugais au XVe-XVIe siècles. Lisboa: *Stvdia*, v. 47, p. 229-244, 1989.

BARTIKOVÁ, Ivana. Anchieta em Coimbra, 450 anos. Colégio das Artes da universidade (1548-1998). *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica / Philologica* 74: Iberoamericana Olomucensia I, 1999.

BASSETTO, Bruno Fregni. *Filologia românica*. São Paulo: Edusp, 2001.

BATISTA, Ronaldo de Oliveira Batista. Descrição de línguas indígenas em gramáticas missionárias do Brasil colonial. *DELTA*, São Paulo: PUC-SP, v. 21, n. 1, p. 121-147, 2005.

BEAU, Albin Eduard. A valorização do idioma nacional no pensamento do humanismo português. In: *Estudos*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis. V.I, 1959. p. 349-370.

_____. Sobre el bilinguismo en Gil Vicente. *Studia philologica*, Madrid, v.1, p. 217-224, 1960.

BECHARA, Evanildo. Pronúncia de nomes próprios: o problema Gândavo ou Gândavo. In: EARLE, T.F. (Org.). Associação internacional de lusitanistas. *Actas do quinto congresso*, Oxford-Coimbra, 1998. p. 53-56.

BELL, Aubrey F.G. *Estudos vicentinos*. Tradução de Antônio Álvaro Dória. Lisboa: Imprensa Nacional, 1940.

_____. *Um humanista português: Damião de Góis*. Tradução de António Álvaro Dias seguida das cartas portuguesas de Damião de Góis. Lisboa: Império, 1942.

BELLINI, Lígia. Notas sobre Cultura, Política e Sociedade no Mundo Português do Século XVI. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 143-167, 1999.

BENCI, Jorge. *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977. [1700].

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BERARDINELLI, Cleonice. Anchieta, o Brasil e a função catequista do seu teatro. *Actas do congresso internacional "Anchieta em Coimbra. Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)"*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000. p. 351-364.

BISCETTI, Rita. La gloria dei portoghesi: ancora sull'epistola di Poliziano a D. João III. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991*. Coimbra: Universidade, 1993. p. 291-303.

BISPO, Antônio Alexandre. A música no trabalho missionário de Anchieta. In: *Anchieta em Coimbra. Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. v. I, p. 109-125.

BLUTEAU, Rafael. *Vocabulario portuguez & latino*. Lisboa: Oficina de Paschoal da Silva, 1720.

BOITEUX, Lucas Alexandre. Santa Catarina no século XVI. *Anais do primeiro congresso de história catarinense*. Florianópolis: Imprensa Oficial, 1950. v.II, p. 13-95.

BOLÉO, Manuel de Paiva. Recensão crítica a Luís F. Lindley Cintra "A linguagem dos foros de Castelo Rodrigo". *Boletim Internacional de Bibliografia Luso-Brasileira*, Lisboa, v.I, n. 2, 1960.

BOLÉO, Manuel de Paiva Boléo; SILVA, Maria Helena Santos. O 'mapa dos dialectos e falares de Portugal continental'. *Boletim de Filologia*, Lisboa, p. 85-112, 1959.

BOND, Rosana. *A saga de Aleixo Garcia: o descobridor do império inca*. Florianópolis: Insular, 1998.

BORGES, Luiz C. A instituição de línguas gerais no Brasil. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *História das ideias linguísticas: construção do saber linguístico e constituição da língua nacional*. Cáceres: Pontes – Unemat, 2001. p. 199-222.

BOURDON, Léon. Luis de Almeida, chirurgien et marchand. In: *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*. Lisboa: Instituto para a alta cultura, 1949. p. 69-85.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando de Jesús. *Cartas para duas infantas meninas: Portugal na correspondência de D. Filipe I para suas filhas (1581-1583)*. Lisboa: Dom Quixote – CNCDP, 1998.

BOXER, Charles. Padre João Rodriguez Tçuzu S. J. and his Japanese Grammars of 1604 and 1620. *Boletim de Filologia*, Lisboa t. XI, p. 338-63, 1950.

_____. *A mulher na expansão ultramarina ibérica*. Tradução de Saúl Barata. Lisboa: Horizonte, 1977a. [1963].

_____. *Relações raciais no império colonial português: 1415-1825*. Tradução de Sebastião Brás. Porto: Afrontamento, 1977b. [1975].

_____. The problem of the native clergy in the portuguese and spanish empires from the sixteenth to the eighteenth centuries. In: CUMMINGS, J.S. (Ed.). *Christianity and missions. An expanding world. The european impact on world history: 1450-1800*. Great Britain-USA: Ashgate, 1997. v. 28, p. 175-196.

BRAAMCAMP FREIRE, Anselmo. *Vida e obras de Gil Vicente 'trovador, mestre da balança'*. Lisboa: Ocidente, 1944.

_____. *Crítica e história. Estudos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1996.

BRAGA, Isabel Mendes Drumond. *Mouriscos e cristãos no Portugal quinhentista: duas culturas e duas concepções religiosas em choque*. Lisboa: Augin, 1999.

_____. *Cooperação e conflito: Portugal, Castela e Aragão*. Lisboa: Universitária, 2002.

BRAGA, Teófilo. *O povo portuguez nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Ferreira, v.II, 1883.

_____. *História da literatura portuguesa*. Porto: Chardron, v.I, 1898.

BRANCO, José Gomes. Un umanista portoghese in Italia: Achilles Estaço. In: *Relazione storiche fra l'Italia e il Portogallo. Memorie e documenti*. Roma: Reale Accademia d'Italia, 1940. p. 135-148.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. *Diálogo das grandezas do Brasil*. 3. ed. Recife: Massangana, 1997. [1618].

BRANDÃO, Mário. Uma carta do P.^e Inácio Tolosa. *Brasília*, Coimbra, v.II, p. 577-585, 1943.

_____. *O processo na inquisição de Mestre João da Costa*. Coimbra: Universidade, 1944.

_____. *A inquisição e os professores do colégio das artes*. Coimbra: Universidade, v.I, 1948.

_____. Uma carta da viagem do Cardeal Alexandrino a Portugal. In: *Estudos Vários*. Lisboa: Universidade de Coimbra, 1972. p. 23-43.

BRÁSIO, António. História do reino do Congo. *Stvdia*, Lisboa, v.27-28, p.425-509, 1969.

_____. Embaixada do Congo em 1514? *Stvdia*, Lisboa, v.32, p.51-88, 1971.

_____. Recensão à obra “Histoire du royaume du Congo”, de François Bontick. *Stvdia*, Lisboa, p. 440-444, 1972.

BRAZÃO, Eduardo. Os quarentas mártires do Brasil. *Brasilia*, Coimbra, v.II, p. 535-576, 1943.

BRUNO, Ernani da Silva. *Viagem ao país dos paulistas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1966.

BUESCU, Isabel. João de Barros: humanismo, mercancia e celebração imperial. *Oceanos*, Lisboa, 27, jul./set, p. 10-24, 1996.

_____. Um discurso sobre o príncipe: A «pedagogia especular» em Portugal no século XVI. *Penélope*, Lisboa, n. 17, p. 33-50, 1997.

BURKE, Peter. *Heu domine, adsunt turcae*: esboço para uma história social do latim pós-medieval. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy. (Org.). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: UNESP, 1993. P. 41-74.

_____. *A arte da conversação*. Tradução de Álvaro Luiz Hattner. São Paulo: UNESP, 1995.

CABRERA, Manuel Lobo. Ideologia y praxis en la proyección canaria hacia Africa occidental. *Stvdia*, Lisboa, v. 47, p. 181-202, 1989.

CALAINHO, Daniela Buono. Práticas médicas na América Portuguesa. In: Colóquio Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades, 2008, Lisboa. *Actas do Colóquio Internacional Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades*, 2005. p. 01-07.

CALENDAR OF STATE PAPERS, domestic series, of the reign of Elizabeth, 1591-1594 presented in her Majesty's Public Record Office". Liechtenstein: Kraus Reprint, 1967. [1867].

CALMON, Pedro. *A conquista: história das bandeiras baianas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.

_____. *História da fundação da Bahia*. Salvador: Museu do Estado, 1949.

_____. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, v.1, 1959.

_____. *Introdução e notas ao catálogo genealógico das principais famílias, de Frei Jaboatão*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1985. 2 v.

CÂMARA, José Gomes B. *Subsídios para a história do direito pátrio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1973.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Comentários de Epifânio da Silva Dias. 3. ed., reprodução fac-similada da 2. ed. Brasil: MEC, 1972.

CANDAU, Joël. *Antropología de la memoria*. Traducción de Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

CANTEL, Raymond. Le Portugal dans l'œuvres de Tirso de Molina. In: *Mélanges d'études portugaises offerts à M. Georges Le Gentil*. Lisboa: Instituto para a alta cultura, 1949. p. 131-153.

CANTÚ, Francesca. Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane. In: A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura. *Actas do colóquio internacional*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, maio de 2004. v. I, p. 151-170.

CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. *A Linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CARDEIRA, Esperança. *Entre o português antigo e o português clássico*. Lisboa: INCM, 2005.

CARDIM, Fernão. Enformacion de la provincia del Brasil para nuestro padre. In: MAURO, Frederic. *Le Brésil au XVII^e siècle*. Coimbra: Universidade, 1963. p. 133-166. [1583].

_____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1980. [1625].

_____. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Organização de Ana Maria de Azevedo. São Paulo: Hedra, 2009.

CARDIM, Pedro. Livros, literaturas e homens de letras no tempo de João de Barros. *Oceanos*, Lisboa, v.27, p. 27-47. jul./set, 1996.

CARDOSO, Armando. *Tradução versificada, introdução e notas ao 'Teatro de Anchieta'*. São Paulo: Loyola, 1977.

_____. *Introdução, notas e tradução versificada de "Pe. Joseph Anchieta: Lírica portuguesa e tupi"*. São Paulo: Loyola, 1984.

CARNEIRO, Pero de Alcáçova. *Relações de Pero de Alcáçova Carneiro, Conde da Idanha, do tempo que ele e seu pai, Antônio Carneiro, serviram de Secretários (1515-1568)*. Revistas e anotadas por Ernesto de Campos de Andrada. Lisboa: Imprensa Nacional, 1937.

CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos. *Raízes da formação administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro: IHGB-CFC, t. I, 1972.

CARTAS dos jesuítas do Oriente e do Brasil: 1549-1551. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

CARVALHÃO BUESCU, Maria Leonor. Leitura, introdução e anotações à gramática da língua portuguesa de João de Barros. Lisboa: Faculdade de Letras, 1971.

_____. A Gramaticalização das Línguas Exóticas no Quadro Cultural da Europa do Século XVI. *Revista de História Económica e Social*, X, p. 15-28, 1982.

_____. *O estudo das línguas exóticas no século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1983.

_____. A quem não falecer matéria não lhe falecerão vocábulos. *Oceanos*, Lisboa, 27, jul/set, p. 51-64, 1996.

_____. En busca de la anti-Babel: el instrumento de la traducción. *Quaderns, Revista de traducció*, Barcelona, 2, p.57-63, 1998.

CARVALHINHOS, Patricia de Jesus. As origens dos nomes de pessoas. *Domínios de lingu@gem*, revista eletrônica de linguística, ano 1, n. 1, 1º Semestre de 2007.

CARVALHO, Filipe Nunes de. Antroponímia, aculturação e estatuto dos escravos nos primórdios do Brasil. In: NIZZA DA SILVA, Beatriz. (Coord.). *Cultura portuguesa na terra de santa cruz*. Lisboa: Estampa, 1995. p. 25-34.

CARVALHO, Jairo Dias de. Antonio de Nebrija e Fernão de Oliveira. In: *Estudos universitários de língua e literatura: homenagem ao Prof. Dr. Leodegário A. de Azevedo Filho*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 195-199.

CARVALHO, Joaquim de. *Estudos sobre a cultura portuguesa do século XVI*. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, v. II, 1948.

CARVALHO, José Adriano Freitas de. “Um pregador em tempos de guerra: Inácio Martins, S. J. Seis sermões contra os ingleses (1588-1596) e cinco cartas de viagem por Europa (1573-1574)”. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL, Porto, 2004 - A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII : Espiritualidade e cultura. In: *Actas*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa; Universidade do Porto, Centro Inter-universitário de História da Espiritualidade. - ISBN 972-996670-0-8, 2004. p. 231-368.

CARVALHO DA SILVA, Joaquim. *Dicionário da língua medieval*. Londrina: Eduel, 2007.

CARVALHO FRANCO, Francisco de Assis. Os capitães-mores vicentinos. *Separata da revista do arquivo*, v.LXV, São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.

_____. *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1989. [1940].

CARTAS avulsas. Cartas jesuíticas. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1988.

CASANOVAS, C.F. de Freitas. *Provérbios e frases proverbiais do século XVI*. Brasília: INL, 1973.

CASSUTO, Alfonso. O livro das "Pregoems" dos judeus Portugueses de Hamburgo. *Revista Lusitana*, Lisboa, p. 80-98, 1933.

CASTANHEDA, Fernão Lopes de. *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses*. Lisboa, Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1797. [1551].

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. 1580-1620*. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru: Edusc, 2006. [2000].

CASTILHO, Ataliba. A gramaticalização. *Estudos linguísticos e literários*, Salvador, UFBA, n. 19, p. 25-63, mar. 1997.

_____. Para um programa de pesquisas sobre a história social do português de São Paulo. In: MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. (Org.). *Para a história do português brasileiro*. São Paulo: Humanitas, 2001. t. II, p. 337-369.

CASTILHO, Pero de. *Nomes das partes do corpo humano pella lingua do Brasil*. Organização de Plínio Ayrosa. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1937. [1613].

CAXA, Quirício. *Breve relação da vida e morte do P. José de Anchieta, 5º Provincial que foi do Brasil, recolhida por o P. Quiricio Caixa, por ordem do P. Provincial Pero Roiz no ano de 98*. Publicada e anotada por Serafim Leite. *Separata da Revista Brotéria*, Lisboa, v.XVIII, mar. e abr. de 1934.

CERDÀ, Jordi; LOSADA, Elena. "Porque esta lengua se parece mucho a la bizcayna": o basco como língua pentecostal. *Actas do congresso internacional "Anchieta em Coimbra – Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)"*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, p. 667-680, 2000.

CEREJEIRA, M. Gonçalves. *Clenardo e a sociedade portuguesa do seu tempo (com a tradução de suas cartas)*. 3. ed. Coimbra: Coimbra, 1949.

CERVANTES, Miguel de. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980. [1617].

CHAGAS LIMA, Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, p. 43-64, 1842.

CHAUDENSON, Robert. *Les créoles*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

CHARLEVOIX, Pedro Francisco Javier de. *Historia de Paraguay*. Tradução de Pablo Hernández. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, tomo primero, 1910.

CIDADE, Hernâni. *Lições de cultura e literatura portuguesas*. Coimbra: Coimbra, v.2, 1948.

_____. *Portugal histórico cultural*. 3. ed. Lisboa: Arcádia, 1972.

CONSULTA do Conselho Ultramarino a S.M. no ano de 1732, feita pelo conselheiro Antônio Rodrigues da Costa. *Revista trimestral de história e geografia*. Rio de Janeiro: t. VII, p. 498-506, 1866.

CONTREIRA RODRIGUES, F. *Traços da economia social e política do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Ariel, 1935.

CORDEIRO, Samara. Gramáticas e o ensino das línguas portuguesa e autóctones no Brasil colônia. *Revista Helb*, ano 3, nº 3, 1/2009.

Disponível em:

http://www.helb.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=110:gramaticas-e-o-ensino-das-linguas-portuguesa-e-autoctones-no-brasil-colonia&catid=1082:ano-3-no-03-12009&Itemid=10. Acesso em 25 mar. 2010.

CORREIA, Alberto Germano da. Os franceses na colonização portuguesa da Índia. *Stvdia*, Lisboa, 4, p. 7-105, 1959.

CORRESPONDÊNCIA do governador D. Diogo de Menezes, 1608-1612. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v.LVII, p. 33-81, 1935.

CORTESÃO, Jaime. A expedição de Cabral. In: MALHEIRO DIAS, Carlos. (Dir.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1923. v. II, p. 1-39.

_____. Relações entre a geografia e a história do Brasil. In: BAIÃO, António; CIDADE, Hernani; MÚRIAS, Manuel. (Dir.). *História da expansão portuguesa no mundo*. Lisboa: Ática, 1940. v.III, p. 7-30.

_____. *A fundação de São Paulo: capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1955.

_____. *Pauliceae Lusitana Monumenta Historica*. Lisboa: Gabinete Português de Leitura do Rio de Janeiro, 1956. 3 v.

_____. *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1958.

_____. A missão dos padres matemáticos no Brasil. *Stvdia*, Lisboa, v.1, p.123-150, 1958b.

_____. *Portugueses e índios no Brasil colonial*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1972.

COSERIU, Eugenio. *Sincronía, diacronía e historia*. Madrid: Gredos, 1988. [1973].

_____. *El hombre y su lenguaje: estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos, 1991. [1966].

_____. *Língua e funcionalidade em Fernão de Oliveira*. Tradução de Maria Christina de Motta Maia. Presença: Rio de Janeiro, 1991.

COSTA, Affonso. As órfãs da rainha. *Revista do instituto genealógico da Bahia*. Salvador: Beneditina, p. 93-104, 1951.

COSTA, Sônia Bastos Borba. A questão dos empréstimos linguísticos nas primeiras gramáticas do português. V Encontro Internacional de Estudos Medievais. In: *Anais*. Salvador: Quarteto, 2005. p.118-121.

COUTO, D. Domingos do Loreto. Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v.24, p. 01-355, 1902.

COUTO, Diogo do. *O soldado prático*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Prof. M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Sá da Costa, 1954.

COUTO, Hildo Honório do. *Introdução às línguas crioulas e pidgins*. Brasília: UnB, 1996.

_____. Portugueses e tupinambás em Porto Seguro, 1500: interação, comunhão e comunicação. In: RONCARATI, Cláudia; ABRAÇADO, Jussara. *Português brasileiro: contato linguístico, heterogeneidade e história*. Rio de Janeiro, 7letras, 2003. p. 253-271.

COUTO, Jorge. A disputa luso-francesa pelo domínio do Brasil até 1580. In: VENTURA, Maria da Graça A. Mateus. (Org.). *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996. p. 33-56.

_____. Estratégias e métodos de missionação dos jesuítas no Brasil. *Anais do museu histórico nacional*. Rio de Janeiro, v.31, 1999. v. 31, p. 179-200.

CUESTA, Pilar Vásquez. *A linguagem e a cultura portuguesas no tempo dos Filipes*. Tradução de Mário Matos e Lemos. Portugal: Europa-América, 1988.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário histórico das palavras portuguesas de origem tupi*. Prefácio-estudo de Antônio Houaiss. São Paulo: Melhoramentos-Unb, 2002 [1978].

_____. 2. ed. *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

CUNHA, Celso. *Língua e verso*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1968.

_____. *Língua, nação, alienação*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

_____. *A questão da norma culta brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

CUNHA, Celso; CINTRA, Lindley. *Nova gramática do português contemporâneo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

CURTO, Ramada. 1993. Língua e memória. In: MATTOSO, José. (Org.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993. v. III, p. 357-364.

DAEHNHARDT, Rainer. *Segredos da história luso-alemã*. Lisboa: Quipu, 1998.

DAHER, Andrea. A conversão dos Tupinambá entre oralidade e escrita nos relatos franceses dos séculos XVI e XVII. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 37-65, jul.-dez. 2004.

_____. A viagem de Jean de Léry e a missão de Claude d'Abbeville no Brasil (séculos XVI e XVII). In: COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da conversão*. Campinas: Editorial Unicamp, 2005. p. 185-207.

_____. Os usos da língua tupi nos séculos XVI e XVII. In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula (Orgs.). *O império por escrito*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 355-373.

DAHLMANN, Joseph. *El estudio de las lenguas y las misiones*. Traducido del alemán por Jerónimo Rojas. Madrid: Librería Católica de Gregorio Del Amo, 1893.

DALBY, David; HAIR, P. E.H.: Le langage du Brésil, a Tupi-Vocabulary of the 1540's. *Transactions of the philological society*, v.65, p. 42-66, 1966.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Contraponto, v.II, 2004.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. Os povos indígenas do Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 431-456.

DANTAS SILVA, Leonardo. O descobrimento do Brasil antes de Pedro Álvares Cabral. In: FONTOURA DA COSTA, A. (Org.). *A viagem de Pedro Álvares Cabral*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massangana, 1998. p. VII-XXVI.

DAUNT, Ricardo Gumbleton. Reminiscências do distrito de Campinas em bairro, freguesia e vilas. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XL, p. 325-341, 1941.

DAVIDSON, Theresa Sherrer. The brazilian inheritance of roman law. In: WATSON, James B.; DAVIDSON, Theresa Sherrer; THOMAS, Earl W. *Brazil: papers presented in the institute for brazilian studies*. Nashville: Vanderbilt University, 1953. p. 59-90.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300-1800): uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DENIS, Ferdinand. *Uma festa brasileira*. Tradução e notas de Cândido Jucá (Filho). Apresentação e notas de Basílio de Magalhães. Tradução e interpretação dos Poemas Brasílicos, de Cristóvão Valente, por Plínio Ayrosa. Rio de Janeiro: Epasa, 1944.

_____. *Uma festa brasileira*. Tradução de Júnia Guimarães Botelho. Prefácio, tradução do tupi e notas por Eduardo de Almeida Navarro. São Bernardo do Campo: Bazar das Palavras-Usina das Ideias, 2007.

DERBY, Orville. O roteiro de uma das primeiras bandeiras paulistas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v.IV, p. 329-350, 1898-1899.

DIAS, M. Nunes. Linguagem e tradições populares da vila de Serpa. *Revista Lusitana*, v. IV, p. 101-113, 1896.

DIAS, Manuel Nunes. Partilha do mar oceano e descobrimento do Brasil (subsídio para a história das grandes rotas do comércio marítimo). *Stvdia*, Lisboa, v.12, p. 273-462, 1963.

DIFFIE, Bailey W. Os 'privilégios' legais dos estrangeiros em Portugal e no Brasil no século XVI. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S.F. (Org.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira: ensaios*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970. p. 3-24.

DIOS, Angel Marcos de. Estudiantes de Brasil en la universidad de Salamanca durante los siglos XVI y XVII. *Revista de História*, São Paulo, v.LIII, n. 105, p. 214-30, 1976.

DITOS portugueses dignos de memória. História íntima do século XVI anotada e comentada por José Hermano Saraiva. Lisboa: Publicações Europa-América, [1980].

DIVERSOS documentos sobre o Maranhão e o Pará. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v.XXVI, 1905. p. 305-480.

DOCUMENTOS históricos 1551-1625: mandados, provisões, doações. v.XIV da série e XII dos documentos da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro: 1929.

DOCUMENTOS interessantes para a história e costumes de São Paulo. São Paulo: Arquivo do Estado, 1895-. 94 v.

DOCUMENTOS para a história do açúcar. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Álcool, v.I, 1954.

DOCUMENTOS para a história do açúcar. Rio de Janeiro: Instituto do Açúcar e do Álcool, v.III, 1963.

DOCUMENTOS relativos a Mem de Sá, Governador Geral do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, p. 127-280, 1906.

DOCUMENTOS relativos ao 'bandeirismo' paulista e questões connexas, no período de 1664 a 1770 – peças historicas existentes no Archivo Nacional e copiadas, coordenadas e anotadas, de ordem do governo do Estado de S. Paulo, Basílio de Magalhães. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, 2. ed., p. 261-506, 1942.

DOCUMENTOS sobre a expedição de Jerônimo de Albuquerque. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XXVI, p.261-304, 1905.

DONATO, Hernâni. As escolas e as confrarias de Manoel da Nóbrega. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v.LXXXVI, p. 82-87, 1991.

_____. PORTA, Paula. *Glossário às obras "São Paulo nos primeiros anos: 1554-1601 e São Paulo no século XVI"*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 450-456.

DRUMOND, Carlos. Os indígenas de São Paulo quando da chegada de Cabral. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v.70, p. 5-10, 1973.

DRUMOND MENDES BARROS, Maria Cândida. Um caso de política linguística: a questão do interprete e do discurso religioso no Brasil colonial. *Ameríndia*, Paris, v. 11, p. 69-77, 1986.

_____. Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI). *Ameríndia*, Paris, v. 19/20, p. 3-14, 1995.

_____. Disputa política como contexto favorecedor de impressão de catecismos jesuíticos nas línguas vernáculas coloniais: o governo do padre geral Mucio Vitelleschi (1615-1645). *Línguas e instrumentos linguísticos*, n. 13/14, Campinas, Pontes, p. 137-145, 2005.

_____; MARUYAMA, Toru. O perfil dos intérpretes da Companhia de Jesus no Japão e no Brasil no século XVI. *Fênix*. Revista de História e Estudos Culturais, v.4, ano IV nº 4, p. 1-17, out./ nov./ dez. 2007.

DUARTE, Nestor. *A ordem privada e a organização política nacional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

DWORKIN, Steven N. Romance etymology. In: LEHMANN, Winfred P.; MALKIEL, Yakov (Ed.). *Perspectives on historical linguistics*. Amsterdam: John Benjamins, 1982. p. 273-289.

EDELWEISS, Frederico. *Tupis e Guaranis, estudos de etnonímia e linguística*. Bahia, Sec. Educ. e Saúde (Museu da Bahia), v.7, 1947.

_____. *Estudos tupis e tupi-guaranis*. Rio de Janeiro: Brasiliana, 1969.

ELIA, Sílvio. *A unidade linguística do Brasil*. Rio de Janeiro: Padrão, 1979.

ELIANO, Claudio. *Historia de los animales*. Edición de José Vara Donado. Madrid: Akal, 1989.

ELLIS JUNIOR, Alfredo. *Meio século de bandeirismo*. São Paulo: CEN, 1948.

ENNES, Ernesto. *As guerras nos Palmares*. São Paulo: CEN, 1938.

ESCALERA, José Martínez de la (S.J.). Mujeres Jesuíticas y Mujeres Jesuítas. In: A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura. *Actas do colóquio internacional*, Porto, Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, maio de 2004. v.I, p. 369-383.

ESTEVES PEREIRA, Francisco Maria. O descobrimento do Rio da Prata. In: MALHEIRO DIAS, Carlos. (Dir.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1923. v. II, p. 351-390.

EXTREMERA TAPIA, N.; TRÍAS FOLCH, N. Un *contrafactum* de José de Anchieta: mira el malo con dureza. In: *Estudos universitários de língua e literatura: homenagem ao Prof. Dr. Leodegário A. de Azevedo Filho*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 611-624,

- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Globo, v.I, 1989.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguística histórica: uma introdução ao estudo da história das línguas*. São Paulo: Parábola, 2005.
- FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.
- FARINHA, António Dias. História de Mazagão durante o período filipino. *Stvdia*, Lisboa, v. 26, p. 179-346, 1969.
- FARINHA, António Lourenço. *D. Afonso I, rei do Congo*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1969.
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. [1992]. p. 381-396.
- FÁVERO, Leonor Lopes. Gramática é a arte... In: ORLANDI, Eni P. (Org.). *História das ideias linguísticas: construção do saber linguístico e constituição da língua nacional*. Cáceres: Pontes – Unemat, p. 59-70, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira, 1970.
- _____. *Mudanças sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira*. 3. ed. São Paulo: Difel, 1979.
- _____. Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. (Coord.). *História geral da civilização brasileira: I. A época colonial. I. Do descobrimento à expansão territorial*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 72-88.
- FERNANDES, Valentim. *O manuscrito 'Valentim Fernandes'*. Leitura e revisão das provas por António Baião. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1940.
- FERREIRA, Diogo Fernandes. *Arte da caça de altanería*. Lisboa: Escriptorio, 1899.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. *O mistério do ouro dos Martírios: desvendando o grande segredo das bandeiras paulistas*. São Paulo: Biblos, 1960.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. A fundação da Vila de Piratininga, depois Vila de São Paulo de Piratininga, hoje Cidade de São Paulo (uma escola de sertanismo). *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XCII, p. 7-26, 1996.
- FERREIRA, Tito Lívio Ferreira. São Paulo teve um foral de vila? *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 46, p. 169-173, 1951.

_____. Amador Bueno o aclamado era português ou espanhol? *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 59, p. 303-314, 1961.

_____. O elemento espanhol na capitania de São Vicente. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 69, p.151-166, 1971.

FIGANIÈRE, Frederico Francisco de la. *Catalogo dos manuscritos portuguezes existentes no museu britannico*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1853.

FIGUEIRA, Luís. *Arte de gramática da língua brasílica*. Rio de Janeiro: Lombaerts, 1880.

FIGUEIREDO, Cândido de. *Novo dicionario da língua portuguesa*. 4. ed. Lisboa, Portugal-Brasil, 1925.

FIGUEIREDO, João Manuel Pacheco de. Goa pré-portuguesa. *Stvdia*, Lisboa, p. 105-226, v. 13-14, 1965.

FIGUEIREDO, João Manuel Pacheco. Goa dourada nos séculos XVI e XVII: O hospital dos pobres do padre Paulo Camerte (esboço de sua reconstituição histórica). *Stvdia*, Lisboa, v. 25, p. 116-146, 1968.

FIRTH, J.R. On sociological linguistics. In: HYMES, Dell. *Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology*. New York: Harper, 1964. p. 66-70.

FISHMAN, Joshua A. The sociology of language. In: FISHMAN, Joshua A (Ed.). *Readings in the sociology of language*. The Hague. Paris: Mouton, 1970. p. 5-13.

FIÚZA, Mário. Contribution en vue d'une nouvelle édition de l'«Elucidário» de Viterbo. In: *IX Congresso Internacional de Linguística Românica*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1959. p. 77-78.

_____. Subsídios para uma nova edição do «Elucidário» de Viterbo. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XX, p. 127-139, 1962.

FLORENCE, Hercules. *Viagem fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Tradução do Visconde de Taunay. São Paulo: Cultrix, 1977.

FOLEY, Henry. *Records of the English Province of the Society of Jesus*. London: Burns and Oates, v. 1, 1877.

FONSECA, Manuel da. *Vida do venerável padre Belchior de Pontes da Companhia de Jesus da província do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, [1926]. [1752].

FONTOURA DA COSTA, A. *Cartas das ilhas de Cabo Verde de Valentim Fernandes/1506-1508*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1939.

_____. *A ciência náutica dos portugueses na época dos descobrimentos*. Lisboa: CECQCMIH, 1958.

_____. *A viagem de Pedro Álvares Cabral: os sete únicos documentos de 1500, conservados em Lisboa, referentes à viagem de Pedro Álvares Cabral*. 3. ed., fac-símile da edição de 1940. Prefácio de Leonardo Dantas Silva. Recife: Fundação Joaquim Nabuco / Massagana, 1998.

FORD, J. D.M; MOFFATT, L.G. *Letters of the court of John III king of Portugal*. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

FRANCA, Leonel. *O método pedagógico dos jesuítas: o 'ratio studiorum'*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.

FRÈCHES, Claude-Henri. *La littérature portugaise*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

FREIRE, Felisbello. *Historia territorial do Brazil (Bahia, Sergipe e Espírito Santo)*. Edição fac-similar. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 1998. [1906].

FREIRE, Laudelino. *Grande e novíssimo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.

FREITAS, Afonso de. Distribuição geographica das tribus indígenas da época do descobrimento. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, 1914, volume XIX, p. 104-128, 1914.

FREITAS JUNIOR, Afonso. A missa padroeira. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XIII, p. 7-18, 1927.

FREITAS, Jordão de. A expedição de Martim Afonso de Sousa. In: *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. III, p. 97-164.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002. [1933].

_____. *A propósito de frades*. Salvador: Universidade da Bahia, 1959.

_____. *Tempos de aprendiz*. São Paulo: IBRASA-MEC, v. 1, 1979.

FRUTUOSO, Gaspar. *Las Islas Canarias (de Saudades da Terra)*. Prólogo, traducción, glosario, índices por Elías Serra Ràfols, Juan Régulo Pérez y Sebastião Pestana. La Laguna de Tenerife: Instituto de Estudos Canários, 1964.

FURTADO, Alcebíades. Os Schetz na Capitania de São Vicente. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 18, p. 5-11, 1913.

GAIRDNER, James. *Memorials of king Henry the seventh*. London: Longman, 1858.

GAFFAREL, Paul. *Histoire du Brésil français au seizième siècle*. Paris: Maisonneuve, 1878.

GALUCIO, Ana Vilacy. A relação entre linguística, etnografia e arqueologia: Um estudo de caso aplicado a um sítio com ocupação tupi-guarani no sul do estado do Pará. In: PEREIRA,

Edithe; GUAPINDAIA, Vera. (Org.). *Arqueologia Amazônica*. Belém: MPEG, v.2, 2010. p. 795-824.

GÂNDAVO. Pero de Magalhães de. *Dialogo em defesa da lingua portuguesa*. Lisboa: Off. de Antonio Gonsalvez, 1574.

_____. *Tratado da terra do Brasil & história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*. 1576. Organizado por Leonardo Dantas. 12. ed. Recife: Massangana, 1995.

GANDIA, Enrique de. *Antecedentes diplomáticos de las expediciones de Juan Díaz de Solís, Sebastián Caboto y don Pedro de Mendoza*. Buenos Aires: Cabaut, 1935.

GARCIA, Rodolfo. Exotismos franceses originários da língua tupi. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 64, 1944.

_____. As órfãs. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 192, p. 137-143, 1946.

GESNER, Johann Matthias. *Novus linguae et eruditionis romanae thesaurus*. Lipsiae: tomos I-IV, 1749.

GÓIS, Damião de. *Trechos escolhidos*. Introdução, seleção e notas por António Álvaro Dória. Lisboa: Clássica, 1944.

GÓIS, Damião de. *Crônica do felicíssimo rei d. Manuel*. Coimbra: Universidade, 1949, v.I, 1944.

GOMES, Orlando. *Raízes históricas e sociológicas do código civil brasileiro*. Salvador: Progresso, 1958.

GOMES, Saul António. Escolares e universidade na Coimbra medieval. In: RAMOS, Luís A. de Oliveira; RIBEIRO, Jorge Martins; POLÓNIA, Amélia. *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001. v., p. 511-531.

GOMES DE CARVALHO, M.E. D. *João III e os franceses*. Lisboa: Clássica, 1909.

GONÇALVES, Maria Filomena. "Treinta Años de Historiografía Lingüística del Portugués", in *Actas del XXXV Simposio Internacional de la SEL (Sociedad Española de Lingüística)*, León, 12-15 de Diciembre de 2005, Madrid, Arco/Libros, 2006. p. 732-753. Disponível em: <http://www3.unileon.es/dp/dfh/SEL/inicio.htm>. Acesso em 25 abr. 2009.

GONÇALVES VIANA, A.R. *Apostilas aos dicionários portugueses*. Lisboa: Clássica, tomos I e II, 1906.

GONSALVES DE MELLO, José Antônio; XAVIER DE ALBUQUERQUE, Cleonir. *Cartas de Duarte Coelho a el Rei*. Recife: Imprensa Universitária, 1967.

GONSALVES DE MELLO, José Antônio. A feitoria de Pernambuco (1516-35) e o Reduto dos Marcos (1646-54). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v.287, p. 468-478, 1970.

GOULART, Maurício. *A escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico*. 3. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1975. [1949].

GRANDA, Germán de. Léxico sociológico afrorromânico em *De Instauranda Aethiopia Salute* del p. Alonso de Sandoval (Sevilla, 1627). *Thesaurus*, t. XXV, v.1, p. 87-95, 1970.

GROPPI, Mirta. Problemas e perspectivas para um estudo da situação linguística de São Paulo no século XVIII. In: MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. (Org.). *Para a história do português brasileiro*. São Paulo: Humanitas, 2001. t. II, p. 371-389.

GUEVARA, José. *Historia de la conquista del Paraguay, Rio de la plata y Tucumán*. Buenos Aires: Ostwald, 1882.

HANSEN, João Adolfo. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lúcia Helena. *Diálogos da conversão*. Campinas: Editorial Unicamp, 2005. p. 15-44.

HEAD, Brian Franklin. Contributos da *arte de grammatica* para o estudo da fonética histórica tupi-portuguesa. In: Anchieta em Coimbra. *Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. p. 251-264.

HEMMING, John. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie. (Org.). *América latina colonial*. Tradução de Maria Claro Cescato. 2. ed. São Paulo: Edusp-Funag, 2004. p. 101-128.

HENRIQUES, Henrique. Cópia de vna carta que embio de la India el padre Enrique Enrriquez, de la compañía de Iesu al padre maestre Simon preposito de la dicha cōpañia en Portugal, y a los hermanos de Iesu de Coimbra, tresladada de Portugues en castellano. Recebidas el año de . M.D.LI. In: *Cartas dos jesuítas do oriente e do Brasil: 1549-1551*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1993.

HERCULANO, Alexandre. *Opúsculos*. t. VI: controvérsias e estudos históricos (tomo III). Lisboa: Bertrand, [1898].

HERNÁN, Enrique García. “Francisco de Borja y Portugal”. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL, Porto, 2004 - A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura. In: *Actas*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa; Universidade do Porto, Centro Inter-universitário de História da Espiritualidade, ISBN 972-996670-0-8, 2004. p. 189-219.

HESPANHA, António Manuel. *Direito luso-brasileiro no antigo regime*. Florianópolis: Boiteux, 2005.

HISTORIA de la fundacion del Collegio de la Baya de todo los Sanctos, y de sus residencias. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XIX, p. 75-121, 1897.

HISTORIA de la fundacion del collegio del Rio de Henero y sus residencias. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XIX, p. 122-138, 1897.

HISTORIA de la fvndacion del collegio de la capitania de Pernanbuco. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XLIX, p. 5-54, 1927.

HISTÓRIA do Reino do Congo: Manuscrito 8080 da Biblioteca Nacional de Lisboa. Prefácio e notas de António Brásio. *Stvdia*, Lisboa, v. 27-28, p. 425-509, 1969.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. [1936].

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Capelas antigas de São Paulo. *Revista do serviço do patrimônio histórico artístico e nacional*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Saúde, p. 105-120, 1941.

_____. Índios e mamelucos na expansão paulista. *Anais do museu paulista*, São Paulo, v. XIII, 1949.

_____. Teatro Jesuítico. *Jornal Folha da Manhã*, edição de 26 de setembro de 1951.

_____. *Caminhos e fronteiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. [1956].

_____. Os projetos de colonização e comércio toscanos no Brasil ao tempo do Grão-Duque Fernando I (1587-1609). *Revista de História*, São Paulo, v. XXXV, n. 71, p. 61-84, 1967.

_____. *S.I.* In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978a. p. 91-107.

_____. Gramática e história. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva, 1978b. p. 109-117.

_____. *O extremo oeste*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

HOOK, David. A note on the books sent to Prester John in 1515 by king Manuel I. *Stvdia*, Lisboa, v.37, p. 302-315, 1973.

HOORNAERT, Eduardo. *A igreja no Brasil-colônia (1550-1800)*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

HOUAISS, Antônio. *O português no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1992.

_____. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IANNI, Octavio. *Pensamento social no Brasil*. Bauru: Edusc, 2004.

IHERING, Rodolfo von. *Dicionário dos animais do Brasil*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 1968.

IJSEWIJN, Jozef. Achilles Statius, a portuguese latin poet in late 16th century Rome. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional*, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 111-123.

ILHA, Frei Manuel da. *Narrativa da custódia de Santo Antônio do Brasil: 1584-1621*. Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1975.

INÁCIO, Inês da Conceição; LUCA, Tânia Regina de. *Documentos do Brasil Colonial*. São Paulo: Ática, 1993.

INVENTÁRIO dos documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo de Marinha e Ultramar. Organizado por Eduardo de Castro e Almeida. *Anais da biblioteca nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v.XXXIX, p. 1-520, 1917.

INVENTÁRIOS e testamentos. São Paulo: Arquivo do Estado, 1920-1977. 44 v.

JABERG, Karl. *Géographie linguistique et expressivisme phonétique: les noms de la balançoire en portugais*. Coimbra: Casa do Castelo, 1946.

JABOATÃO, Frei Antônio de Santa Maria. *Novo orbe seráfico brasílico ou crônica dos frades menores da província do Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, parte primeira, volume I, 1858. [1761], parte segunda, livro I, 1859. [1761].

_____. *Novo orbe seráfico brasílico ou crônica dos frades menores da província do Brasil*. Recife: Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980, parte primeira, v. II, reprodução facsimilar da ed. de 1858. [1761].

_____. *Novo orbe seráfico brasílico ou crônica dos frades menores da província do Brasil*. Recife: Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, 1980, parte segunda, v. I, II e III, reprodução facsimilar das edições de 1859, 1861, 1862.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e comunicação*. Tradução de Izidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo, Cultrix/USP, 1969.

_____. *Selected writings: word and language*. The Hague / Paris: Mouton, v. II, 1971.

JESUÍTAS e bandeirantes no Guairá (1549-1640). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1951.

JESUÍTAS e bandeirantes no Itatim (1596-1760). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1952.

JESUÍTAS e bandeirantes no Tape (1615-1641). Introdução, notas e glossário por Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações, 1969.

JOHNSON, H.B. Portuguese settlement: 1500-1580. In: BETHELL, Leslie (Ed.) *Colonial Brazil*. Cambridge: University Press, 1991. p. 1-38.

JUZARTE, Teotônio José. *Diário da navegação*. Organização de Jonas Soares de Souza e Miyoko Makino. São Paulo: Edusp-Imprensa Oficial, 2000.

KELLENBENZ, Hermann. Aspectos histórico-econômicos da expansão ultramarina portuguesa. In: *Balanço da colonização portuguesa: o que foi, como foi a colonização portuguesa*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1975. p. 165-228.

KIERNAN, Victor. Línguas e conquistadores. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy (Org). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: UNESP, 1993. p. 259-286.

KING, Margaret L. A mulher renascentista. In: GARIN, Eugenio. (Coord.). *O homem renascentista*. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991. p. 193-227.

KLOSTER, W.; SOMMER, F. *Ulrico Schmidl no Brasil quinhentista*. Tradução de G.A. Buechler. São Paulo: Sociedade Hans Staden, 1942.

KLUCAS, Joseph. Nicolaus Clenardus: A Pioneer of the New Learning in Renaissance Portugal. *Luso-Brazilian Review*, v. 29, n. 2, p. 87-98, 1992.

KNIVET, Anthony. *Vária fortuna e estranhos fados de Anthony Knivet*. Tradução do original inglês de Guiomar de Carvalho Franco. Anotações e referências de Francisco de Assis Carvalho Franco. São Paulo: Brasiliense, 1947. [1625].

KOK, Glória. Peregrinações, conflitos e identidades indígenas nas aldeias quinhentistas de São Paulo. *XXV Simpósio Nacional de História e Ética, Universidade Federal do Ceará, 2009*. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/Trabalhos/ST36Gloria.pdf>. Acesso em 10 mar.2011.

KRÖLL, Heinz. Sobre **nada** e algumas expressões equivalentes em português. Lisboa: *Boletim de Filologia*, Centro de Estudos Filológicos, t. XIII, p. 1-19, 1952.

LABORINHO, Ana Paula. Da descoberta dos povos ao encontro das línguas: o português como língua intermediária a Oriente. In: *Actas do colóquio internacional de estudos sobre o Humanismo latino e as culturas do Extremo Oriente*. Macau, 6-8 de janeiro de 2005. p. 1-19.

LABOV, William. The study of language in its social context. In: PRIDE, J.B.; HOLMES, Janet. (Eds.). *Sociolinguistics*. Middlesex: Penguin, 1974. p. 180-202.

_____. *Principios del cambio lingüístico*. Volumen 1: factores internos. Versión española de Pedro Martín Butragueño. Madrid: Gredos, 1996.

LAGUARDA TRÍAS, Rolando A. Rio de Janeiro: historia de sus denominaciones. *Separata da Revista de Ciências do Homem*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, v. IV, t. LXVI, p. 1-31, 1972.

_____. Pilotos portugueses en el Rio de La Plata durante el siglo XVI. *Separata da Revista da Universidade de Coimbra*, v. XXXIV, p. 57-84, 1988.

LEITE, Duarte. O mais antigo mapa do Brasil. In: MALHEIRO DIAS, Carlos. (Dir.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, v.II, 1923. p. 225-281.

LEITE, Serafim. Antônio Rodrigues, soldado, viajante e jesuíta português na América do Sul, no século XVI. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 49, p. 55-73, 1936.

_____. Un cronista desconocido de la conquista del Río de la Plata: António Rodriguez (1535-1553). *Separata facticia del XXVI Congreso Internacional de Americanistas*, Sevilla, 1935.

_____. *Páginas de história do Brasil*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1937a.

_____. Os jesuítas e os índios Maromomis na Capitania de São Vicente. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 32, p. 253-257, 1937b.

_____. O Colégio dos meninos de Jesus em S. Vicente. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, p. 35-38, 1937c.

_____. Os jesuítas no Brasil e a aldeia de Caibi ou do “Anjo” no Rio Grande do Sul (1626). *Revista Província de São Pedro*, Rio de Janeiro/Porto Alegre/São Paulo, p.7-9, 1946.

_____. Serviços de saúde da Companhia de Jesus no Brasil: 1549-1760. *Separata da Revista Brotéria*, Lisboa, v. LIV, 1952.

_____. *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil*. Lisboa: Brotéria. Rio de Janeiro: Livro de Portugal, 1953a.

_____. *Nóbrega e a fundação de São Paulo*. Lisboa: Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro, 1953b.

_____. *Breve itinerário para uma biografia do P. Manuel da Nóbrega: fundador da Província do Brasil e da Cidade de São Paulo (1517-1570)*. Lisboa-Rio de Janeiro: Brotéria-Livros de Portugal, 1955.

_____. A cidade de S. Paulo e a Companhia de Jesus. In: *Ensaio paulistas*. São Paulo: Anhambi, 1958. p. 28-42.

_____. A grande expedição missionária dos mártires do Brasil. Lisboa: *Stvdia*, v. 7, p. 7-48, 1961.

_____. *Novas páginas de história do Brasil*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1965.

_____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 2. Ed. São Paulo: Loyola, 2004. 4 v.

LEITE CORDEIRO, José Pedro. Documentos quinhentistas espanhóis referentes à Capitania de S. Vicente. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 46, p. 299-316, 1951.

_____. Dois documentos sobre Martim de Sá e Salvador Correia de Sá e Benevides. *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 47, p.227-246, 1952.

LEITE DE FARIA, Francisco. A visita do Infante D. Pedro a Pádua e algumas edições do folheto que descreve as suas imaginárias viagens. *Stvdia*, Lisboa, v. 13-14, p. 377-485, 1964.

_____. Os capuchinhos bretões na ilha de São Tomé (1639-1641 e 1652-1653) e resumo da sua actividade no Brasil (1642-1702) e em Lisboa (1648-1833). In: *La Bretagne, le Portugal, le Brésil, échanges et rapports*. Nantes: Université de Haute Bretagne, 1977. p. 117-154.

LEITE, Yonne. A arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota. (Org.). *Línguas gerais: política linguística e catequese na América do sul no período colonial*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003. p. 11-24.

LEME, Pedro Taques d'Almeida Paes. Notícia histórica da expulsão dos jesuítas do colégio de S. Paulo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 12, p. 5-40, 1849.

LÉRY, Jean de. *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil: 1578*. Texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Le Livre de Poche, 1994.

_____. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Colóquio na língua brasílica e notas tupinológicas de Plínio Ayrosa. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1980.

LESTRINGANT, Frank. Au rendez-vous brésilien ou l'agonie de la France Antarctique d'après le *De Rebus Gestis Mendi de Saa* (1563). In: Portugal, Brésil, France: histoire et culture. *Actes du colloque*. Paris: Gulbenkian, 1988. p. 25-40.

LIÃO, Duarte Nunes de. *Leis extravagantes e repertório das ordenações*. Lisboa: Gulbenkian, 1987. [1569].

LIMA, Luiz Soares de. Anchieta: o poliglota, o gramático e o escritor nos nossos começos. In: *Estudos universitários de língua e literatura: homenagem ao Prof. Dr. Leodegário A. de Azevedo Filho*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 267-289.

LINDLEY CINTRA, Luís Filipe. Sobre uma tradução portuguesa da «General Estoria» de Afonso X. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XII, p. 184-191, 1951.

LIPINER, Elias. *Gaspar da Gama: um converso na frota de Cabral*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

LIVRO das denúncias que se fizerão na Visitação do Santo Officio á Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos do Estado do Brasil, no anno de 1618. Introdução de Rodolfo Garcia. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XLIX, p. 75-198, 1936.

LÔBO, Francisco Rodrigues. *Corte na aldeia*. Prefácio e notas de Afonso Lopes Vieira. Lisboa: Sá da Costa, 1945.

LOBO, Jerônimo. *The itinerário*. Translated by Donald M. Lockhart. Introduction and notes by C. F. Beckingham. London: The Hakluyt Society, 1984.

LOBO, Tânia. A questão da periodização da história linguística do Brasil. In: CASTRO, Ivo; DUARTE, Inês. (Org.). *Razões e emoções: miscelânea de estudos em homenagem a Maria Helena Mira Mateus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003. v. I, p. 395-409.

LONGFELLOW, Henry Wadsworth. *The poets and poetry of Europe*. Philadelphia: Carey and Hart, 1845.

LOPES, Célia Regina dos Santos. *A inserção de a gente no quadro pronominal português*. Madrid: Iberoamericana. Frankfurt: Vervuert, 2003.

LOPES, Edmundo Correia. *O Padre Manuel da Nóbrega e a formação do Brasil*. Lisboa: Agência Nacional das Colônias, 1949.

LOPES, Félix. Os franciscanos no Oriente português de 1584 a 1590. *Stvdia*, Lisboa, v. 9, p. 29-142, 1962.

_____. Fr. Henrique de Coimbra: O missionário. O diplomata. O político. *Stvdia*, Lisboa, v. 37, p. 7-120, 1973.

LOPES, Fernão. *Crônicas de D. Pedro e D. Fernando*. Antologia portuguesa organizada por Agostinho de Campos. Paris / Lisboa: Aillaud & Bertrand, 1921.

LORENZO, Ramon. *La traduccion gallega de la cronica general y de la cronica de Castilla*. Orense: Instituto de Estudios Orensanos 'Padre Feijoo', v. I, 1975

_____. *La traduccion gallega de la cronica general y de la cronica de Castilla*. Orense: Instituto de Estudios Orensanos 'Padre Feijoo', v. II, 1977.

LOUREIRO, Rui Manuel. Religiosos ibéricos em demanda das Índias. In: VENTURA Maria da Graça M. (Coord.). *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996. p. 133-153.

LOURO, José Inês. *Origem e flexão dalguns nomes portugueses em -ão*. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XIII, p. 37-65, 1952.

LOWRIE, Samuel Harman. 1938. O elemento negro na população de São Paulo. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. XLVIII, p.5-56, 1938.

LUCCHESI, Dante. Norma linguística e realidade social. In: BAGNO, Marcos. (Org.). *Linguística da norma*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 63-92.

_____. O conceito de *transmissão linguística irregular* e o processo de formação do português do Brasil. In: RONCARATI, Cláudia; ABRAÇADO, Jussara. (Org.) *Português brasileiro: contato linguístico, heterogeneidade e história*. Rio de Janeiro, 7letras, 2003. p. 272-284.

LUCRETI CARI, T. *De rerum natura*. Edited by J. D. Duff. Cambridge: University Press, 1962.

LUIZ, Francisco González. *La vida de José de Anchieta antes de su ingreso en el real colegio de las artes de Coimbra*. São Paulo: Voz Lusíada, n. 12-13, 1999. p. 115-128.

LUIZ, Washington. O testamento de João Ramalho. *Revista do Instituto Histórico de Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. IX, p. 563-569, 1904.

_____. *Na capitania de São Vicente*. São Paulo: Martins, 1956.

MAÇÃS, Delmira. As designações das perturbações mentais em português. *Boletim de Filologia*, Lisboa, v. XI, p. 12-32, 1950.

_____. *Os animais na linguagem portuguesa*. Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1950.

_____. Recensão crítica à obra de Werner Beinhauer “Das Tier in der spanischen Bildsprache”. *Boletim de Filologia*, Lisboa, v. XII, p. 366-378, 1951.

MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Lisboa: Horizonte, 2003. [1952]. 5 v.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. *Memórias para a história da capitania de São Vicente*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1975. [1797].

[MADUREIRA, Pedro de Moraes]. Expulsão dos jesuitas e causas que tiveram para ela os paulistas desde o anno de 1611 ate o de 1640, em que os lançaram para fóra de toda a capitania de S. Paulo e S. Vicente. *Revista do Instituto Histórico de Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 3, p. 57-123, 1898.

MAESTRI, Mário. *O elogio ao colonialismo de José de Anchieta*. Revista Espaço da Sophia, 11, fevereiro/2008, disponível em:

http://www.espacodasophia.com.br/colunistas/mariomaestri_o_elogio_ao_colonialismo_de_jose_de_anchieta.pdf. Acesso em 11 jun. 2009.

MAFFEI, Giovan Petro. *Le istorie dell'Indie orientali*. Tradotta di Latino in lingua toscana da M. Francesco Serdonati. Bergamo: Pietro Lancellotti, 1740. [1588].

MAGALDI, Sábato. *Panorama do teatro brasileiro*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

MAGALHÃES, Basílio. Documentos relativos ao «Bandeirismo» paulista e questões connexas, no periodo de 1664 a 1700: peças historicas todas existentes no Archivo Nacional, e copiadas, coordenadas e annotadas de ordem do Governo do Estado de S. Paulo. *Revista do instituto histórico de geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XVIII, p. 258-503, 1913.

MAGALHÃES, Erasmo d'Almeida. Línguas indígenas. In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. (Coord.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo, 1994. p. 484-486.

_____. Vocabulários bilíngues em línguas indígenas: o caso do tupi, os neologismos. In: OLIVEIRA, Ana Maria Pinto Pires de; ISQUERDO, Aparecida Negri. (Org.). *As ciências do*

léxico: lexicologia, lexicografia, terminologia. 2. ed. Campo Grande-MS: UFMS, 2001. p. 143-150.

MAGALHÃES, Joaquim Romero. D. João III. In: MATTOSO, José. (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993. v. III, p. 530-40.

MAGALHÃES, Pablo Antonio Iglesias & PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro (Ed.). Cartas do Padre Fernão Cardim (1608-1618). *Clio: Revista de Pesquisa Histórica*. Recife: PPGH/UFPE, n.27.2, p. 206-246, 2009.

MAIA, Clarinda de Azevedo. *História do galego-português: estado linguístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)*. Lisboa: Gulbenkian, 1986.

MALHEIRO DIAS, Carlos. A semana de Vera Cruz. In: MALHEIRO DIAS, Carlos. (Dir.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1923. v. II, p. 75-169.

_____. A expedição de 1503. In: MALHEIRO DIAS, Carlos. (Dir.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1923. v. II, p. 285-314.

_____. Introdução à obra *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. III, p. I a LXIII.

_____. A metrópole e suas conquistas nos reinados de D. João III, D. Sebastião e D. Henrique. In: *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. III, p. 1-47.

_____; BAIÃO, Antônio. A expedição de Cristóvam Jacques. In: *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. III, p. 59-91.

_____. O regímen feudal das donatarias. In: *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1924. v. III, p. 219-271.

MAMIANI, Luiz Vincencio. *Catecismo Kiriri*. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1942. [1698].

MANSUR GUÉRIOS, Rosário Farâni. Novos rumos da tupinologia. *Separata do tomo 1, n. 2, da Revista do Círculo de Estudos "Bandeirantes"*. Curitiba: João Haupt, 1935.

_____. *Dicionário de etimologias da língua portuguesa*. São Paulo: Nacional / Curitiba: UFPR, 1979.

MARCÍLIO, Maria Luiza. A população do Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.). *América latina colonial*. São Paulo: Edusp-Fundag, 2004. p. 311-338.

MARQUES, Armando. Portugueses nos "claustros salmantinos" do séc. XV. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.19 (2), 1963. p. 167-186

_____. Portugal e a universidade de Salamanca: participação dos escolares lusos no governo do estudo, 1503-1512. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1980.

MARQUES, João Francisco. Frei Cristovão de Lisboa, missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a defesa dos índios brasileiros. *Revista da Faculdade de Letras, História*, 13, p.323-352, 1996.

MARQUES, José. A universidade de Salamanca e o Norte de Portugal, nos séculos XV-XVII. *Península, Revista de Estudos Ibéricos*, Porto, n. 0, p. 87-105, 2003.

MARTIN, Robert. *Para entender a linguística*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2003.

MARTÍNEZ, Fedora. Demografía histórica colonial: límites y posibilidades. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira; MONTEIRO, John Manuel. *Raízes da América latina*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 63-74.

MARTINS, Mário. *Salmodia burlesca no Livro de Buen Amor e no Clérigo da Beira*. In: PEREIRA, Cilene da Cunha; PEREIRA, Paulo Roberto Dias. *Miscelânea de estudos linguísticos, filológicos e literários in memoriam Celso Cunha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p. 647-656.

MARTYN, John R.C. The teaching manual of Pedro Nunes. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991*. Coimbra: Universidade, 1993. p. 275-279.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [1845-1846].

MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. Há quinhentos anos... A 'Carta de Caminha' e a língua portuguesa. *Estudos Linguísticos e Literários*, Salvador, n. 23-24, jun.-dez., p.127-141, 1999.

_____. De fontes sócio-históricas para a história social linguística do Brasil: em busca de indícios. In: MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. (Org.). *Para a história do português brasileiro*. São Paulo: Humanitas, 2001. t. II, p. 275-301.

_____. Reconfigurações socioculturais e linguísticas no Portugal de quinhentos em comparação com o período arcaico. In: MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia; MACHADO FILHO, Américo Venâncio. (Org.). *O português quinhentista: estudos linguísticos*. Salvador: Edufba, 2002. p. 27-42.

_____. *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola, 2004.

_____. *O português arcaico*. São Paulo: Contexto, 2006.

_____. *A língua e a fé*. Disponível em: <http://www.prohpor.ufba.br/linguaeefe.html>. Acesso em 20 set. 2007.

_____. *Como se estruturou a língua portuguesa?* Perspectiva histórica da fonologia e da morfologia da língua portuguesa. Artigo apresentado em 14/05/2009. Disponível em: www.estacaodaluz.org.br. Acesso em 25 ago. 2011.

MATTOSO CAMARA JR., J. *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Acadêmica, 1965.

MAURO, Frédéric. *Le Brésil au XVII^e siècle*. Coimbra: Universidade, 1963.

_____. 'Politique et institutions sociales dans le Brésil colonial'. In: *Études économiques sur l'expansion portugaise (1500-1900)*. Paris: Calouste Gulbenkian, p. 191-207, 1970.

_____. MAURO, Frédéric. "Political and economic structure of empire, 1580-1750". In: BETHELL, Leslie. (Ed.). *Colonial Brazil*. Cambridge: University Press, 1991. p.39-66.

MAXIMILIANO. *Viagem ao Brasil*. Tradução de Edgar Sussekind de Mendonça e Flávio Poppe de Oliveira. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1989.

MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MEDINA, J. Toribio. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile desde el viaje de Magallanes hasta la batalla de Maipó*. Santiago de Chile: Ercilla, 1888.

_____. *Juan Díaz de Solís*. Santiago de Chile: Casa del Autor, 1907.

_____. *El portugués Gonzalo de Acosta al servicio de España*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1908a.

_____. *Los viajes de Diego García de Moguer*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1908b.

_____. *El veneciano Sebastián Caboto al servicio de España*. Santiago, Imprenta y Encuadernación Universitaria, 1908c.

MEERSMAN, Frei Achilles, O.F.M. *Notes on the study of Indian languages by the Franciscans*. Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1960.

_____. Annual Reports of the Portuguese Franciscans in India, 1713-1833. *Stvdia*, Lisboa, v. 25, p. 158-254, 1968.

MEIRINHOS, José. Editores, livros e leitores em Portugal no século XVI. A colecção de impressos portugueses da BPMP. *Separata de Tipografia portuguesa do séc. XVI nas colecções da BPMP. Catálogo*. Porto: Biblioteca Municipal do Porto, 2006. p. 17-34.

MEILLET, Antoine. *Linguistique et linguistique générale*. Paris: H. Champion, v. 1, 1948. [1927].

MELO, António Martins. Luís da Cruz (1543-1604), contemporâneo de José de Anchieta (1534-1597). In: Anchieta em Coimbra. *Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. v. I, p. 127-137.

MELO, Gladstone Chaves de. *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1946.

MELO, Francisco Manuel de. *Carta de guia de casados*. Nova edição com um prefácio biográfico enriquecido de documentos inéditos por Camilo Castelo Branco. Porto: Typ. Pereira da Silva, 1873.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MELLO NÓBREGA, Humberto. *História do rio Tietê*. São Paulo: Coleção Paulística, 1978.

MENDONÇA, Henrique Lopes de. Do Restelo a Vera Cruz. In: MALHEIRO DIAS, Carlos. (Dir.). *História da colonização portuguesa do Brasil*. Porto: Litografia Nacional, 1923. v. II, p. 43-71.

MENDONÇA, Marcos Carneiro de. *Raízes da formação administrativa do Brasil*. Rio de Janeiro: IHGB-CFC, v. 1, 1972.

MERLO, Clemente. Correções e aggiunte al «Romanisches etymologisches Woerterbuch» di Wilhelm Meyer-Luebke. *Boletim de Filologia*, Lisboa, 1949. t. XIV, p. 77-87,

METCALF, Alida. Vila, reino e sertão no São Paulo colonial. In: AZEVEDO, Francisca L. Nogueira; MONTEIRO, John Manuel. *Raízes da América latina*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 419-438.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto. 2. ed. São Paulo: CEN, 1979. [1928].

MEUNIER, Jacques. Itinerário de uma criança normanda. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 83-91.

MEYER-LÜBKE, E. *Romanisches etymologisches wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winters, 1935.

MICHAËLIS, Carolina. Tangro-mangro. *Revista Lusitana*, v. I, p. 66, 1888-1889.

_____. *Lições de filologia portuguesa*. Lisboa: Martins Fontes, 1913.

_____. *Notas vicentinas*. Lisboa: Ocidente, 1944.

MOITA, Irisalva de Nóbrega. Os portugueses no Congo: 1482-1520. *Stvdia*, Lisboa, v. 3, p.7-35, 1959.

MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, I. Paris: Didot, 1802. [1595].

MONTEIRO, Jácome. Relação da província do Brasil (1610). In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, São Paulo, Loyola, 2004. v. VIII, p. 359-372.

MONTEIRO, John Manuel. Vida e morte do índio: São Paulo colonial. In: *Índios no estado de São Paulo: resistência e transfiguração*. São Paulo: Yankatu – Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984. p. 21-44.

_____. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. [1992]. p. 475-500.

_____. Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa: a língua mais usada da costa do Brasil. In: *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional do Índio, 2000a. p. 36-43.

_____. The heathen castes of sixteen-century portuguese America: unity, diversity, and the invention of the brazilian indians. *The hispanic american historical review*, 80:4, p. 697-720, november 2000b.

_____. Unidade, diversidade e a invenção dos índios: entre Gabriel Soares de Sousa e Francisco Varnhagen. *Rev. hist.* [online], n.149, p. 109-137, 2003.

_____. Dos campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PRADO, Antonio Arnoni *et al.*. *História da cidade de São Paulo. A cidade colonial 1554-1822*. São Paulo: Paz e Terra-Petrobras, 2004. p. 21-67.

_____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. [1994].

MONTES, José Ares. Portugal en el teatro español del siglo XVII. *Filologia Románica*, Madrid, 8, p. 11-29, 1991.

Monumenta brasiliae. Monumenta Historica Societatis Iesu 78-81, 87. Organização de Serafim Leite. Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu: 1956-1968. 5 v.

MOREIRA, Rafael; THOMAS, William M. Desventuras de João de Barros, primeiro colonizador do Maranhão: o achado da nau de Aires da Cunha naufragada em 1536. *Oceanos*, Lisboa, n. 27, jul.-set., p. 101-111, 1996.

MORENO, Diogo de Campos. *Livro que dá razão do estado do Brasil-1612*. Edição crítica, com introdução e notas de Helio Vianna. Recife: Arquivo Público Estadual, 1955.

MORSE, Richard M. *The bandeirantes: the historical role of the brazilian pathfinders*. New York: Alfred A. Knopf, 1967.

MOTA, Avelino Teixeira da. Un document nouveau pour l'histoire des Peuls au Senegal pendant les XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. *Separata do n. 96 do ano XXIV do Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, p. 781-860, 1969a.

_____. *Novos documentos sobre uma expedição de Gonçalo Coelho ao Brasil, entre 1503 e 1505*. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1969b.

_____. Viagens espanholas das Canárias à Guiné do século XVI segundo documentos dos arquivos portugueses. In: PADRON, Francisco Morales. (Coord.). *Coloquio de historia canario-americana* (1978). Ediciones del Excelentissimo Cabildo Insular de Gran Canaria: 1980. p. 220-337.

MOURA, Alexandre de. Relatório sobre a expedição à Ilha do Maranhão. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XLVII, p.193-242, 1905.

MOURA, Américo de. *Os povoadores do Campo de Piratininga: traços biográficos e genealógicos*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, p. 287-474, 1952.

MULAKARA, Gervasis J. Portuguese missionaries in Cochin till 1558. *Stvdia*, v. 49, p. 69-94, 1989.

NABUCO, Joaquim. *O direito do Brasil*. São Paulo: Nacional. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1941.

NARO, Anthony J. A study on the origins of pidginization. *Language* 54.2, p. 314-347, 1978.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1932.

_____. *O idioma nacional*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1965.

NASCIMENTO, Aires Augusto. Bíblia: traduções em português. In: LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe. (Org. e coord.). *Dicionário da literature medieval galega e portuguesa*. Lisboa: Caminho, 1993. p. 88-92.

_____. *Laudes studiorum: o humanismo jesuítico dos primórdios (no cenário de Anchieta e da Ratio Studiorum)*. In: Anchieta em Coimbra. *Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. p. 39-63.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. Fundamentos teórico-metodológicos da historiografia linguística. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas. (Org.). *A historiografia linguística: rumos possíveis*. São Paulo: Terras do Sonhar/Pulsar, 2005. p. 11-30.

NAVARRO, Eduardo. A. A antropologia do século XVI e a obra de Nóbrega e Anchieta. *Revista da academia lusíada de ciências, letras e artes*. São Paulo: v. 12 e 13, p. 105-114, 1999.

_____. O ensino da gramática, latina, grega e hebraica no Colégio das Artes de Coimbra no tempo de Anchieta. *Actas do Congresso Internacional "Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000. p. 385-406.

_____. Análise dos termos tupi e tupinambá como designativos da língua brasílica da costa brasileira, dos séculos XVI e XVII. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, p. 53-60, 2003. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/artigo/9%2827%2904.htm>. Acesso em 25 mar. 2010.

_____. Anchieta, um humanista e um gramático na babel do Renascimento. *Revista Philologus*, ano 12, n. 35, Rio de Janeiro, 2006.

Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/35/01.htm>. Acesso em 25 mar. 2010.

_____. Prefácio, tradução do tupi e notas à obra *Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550*, de Ferdinand Denis. São Bernardo do Campo: Bazar das Palavras/ Usina de ideias, 2007.

NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote: mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NEME, Mário. Dois antigos caminhos de sertanistas de São Paulo. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, t. XXIII, p. 9-100, 1969a.

_____. Dados para a história dos índios Caiapó. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, t. XXIII, p. 103-147, 1969b.

NIETO, José C. *El Renacimiento y la otra España: visión cultural socioespiritual*. Genève: Droz, 1997.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. 2. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1980.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega (opera omnia)*. Introdução, notas históricas e críticas: Serafim Leite, S.J. Edição fac-similar comemorativa dos 500 anos da Descoberta do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

NOLASCO DA SILVA, Maria da Graça Garcia. Subsídios para o estudo dos 'lançados' na Guiné. *Boletim cultural da Guiné portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n. 097, v. XXV, p. 25-40, 1970.

_____. Subsídios para o estudo dos 'lançados' na Guiné - capítulo II : as condições gerais do comércio da Guiné durante o período Filipino e a evolução da actividade dos «Lançados». *Boletim cultural da Guiné portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, n. 098, v. XXV, p. 217-232, 1970.

_____. Subsídios para o estudo dos «Lançados» da Guiné - capítulo III: as condições gerais do comércio da Guiné após a Restauração e a persistência dos «Lançados» na 2ª metade do séc. XVII. *Boletim cultural da Guiné portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, vol. XXV, n. 99, p. 397-426, Julho 1970.

_____. Subsídios para o estudo dos «Lançados» da Guiné. *Boletim cultural da Guiné portuguesa*. Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, vol.XXV, nº 100, p. 513-560, outubro 1970.

NORONHA, Tito de. *Ordenações do reino*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1873.

NOTÍCIAS antigas do Brasil – 1531-1551. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. LVII, 1935.

NOVA Gazeta da Terra do Brasil. *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, v.XXXIII, p. 113-119, 1911.

NUNES, J.J. Contribuição para um dicionário da língua portuguesa arcaica. *Revista Lusitana*, Lisboa, v.27, p. 10-79, 1929.

NÚÑEZ, Alfredo Jiménez. ¿Antropología histórica? In: JIMÉNEZ, Alfredo (Comp.). *Antropología histórica: la audiencia de Guatemala en el siglo XVI*. Sevilla: Universidad, 1997. p. 23-52.

OBERMEIER, Franz. Documentos inéditos para a história do Maranhão e do Nordeste na obra do capuchinho francês Yves d'Évreux *Suite de l'histoire* (1615). *Boletim do Museu do Pará Emílio Goeldi*, série Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 1, p. 195-251, jan.-abr. de 2005.

OESTERREICHER, Wulf. Las otras Indias. Estrategias de cristianización en América y en Europa, la lingüística misionera y el estatus del latín. In: *Estudios ofrecidos al profesor José Jesús de Bustos Tovar*. Madrid: Editorial Complutense, volumen I, 2003. p. 421-438.

OLIVEIRA, António de. Estrutura social de Coimbra no século XVI. In: A sociedade e a cultura de Coimbra no Renascimento. *Actas do Simpósio Internacional*, Coimbra: Epartur, 1982. p. 57-95.

OLIVEIRA, Cristóvão Rodrigues. *Sumário em que brevemente se contém algumas cousas (assim eclesiásticas como seculares) que há na cidade de Lisboa*. Lisboa: Biblion, 1938. [1554].

OLIVEIRA, Fernão de. *A gramática da linguagem portuguesa*. Introdução, leitura actualizada e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1975. [1536].

OLIVEIRA BOLÉO. O “Regimento para o novo comércio de Moçambique”, de 1673. *Stvdia*, Lisboa, 3, p. 90-109, 1959.

OLIVEIRA MARQUES, A.H. de. *A sociedade medieval portuguesa*. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

_____. *Portugal quinhentista (Ensaio)*. Lisboa: Quetzal, 1987.

ORAÇÕES de obediência dos reis de Portugal aos sumos pontífices. Organização, introdução e notas bibliográficas por Martim de Albuquerque. Lisboa: Inapa, v. 1, 1988.

ORTA, Garcia da. *Colóquios dos Simples e Drogas da Índia*. Ed. dirigida e anotada por Conde de Ficalho. Lisboa: Imprensa Nacional, v. I, 1891. [1563].

OSÓRIO, Jorge A. Plutarco revisitado por João de Barros. *Ágora. Estudos clássicos em debate*, 3, Lisboa, p. 139-155, 2001.

OTTE, Enrique. Los Botti y los Lugo. In: PADRON, Francisco Morales. (Coord). *Coloquio de historia canario-americana (1978)*. Ediciones del Excelentissimo Cabildo Insular de Gran Canaria: 1980. p. 48-85.

PAÇO, Tenente Afonso do. Usos & costumes, contos, crenças e medicina popular. *Revista Lusitana*, Lisboa, v. 28, p. 245-261, 1930.

PADESCA, Ana Balmori. As Constituições da Companhia de Jesus (S. Inácio de Loyola). In: Anchieta em Coimbra. *Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, v. I, p. 87-94, 2000.

PAGANO, Sebastião. O Brasil e suas relações com a coroa da Espanha ao tempo dos Felipes (1580-1640). *Revista do instituto histórico e geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 59, p.215-232, 1961.

PAIS, Carlos Castilho. Turgimão. *O língua, revista digital de tradução*, ano 1, n. 1, 2002. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/olingua/01/lingua2a.html>. Artigo escrito em 2002a. Acesso em 26 jun. 2008.

_____. Língua. *O língua, revista digital de tradução*, ano 1, n. 1, 2002. Disponível em: <http://cvc.instituto-camoes.pt/olingua/01/lingua2a.html>. Artigo escrito em 2002b. Acesso em 26. jun.2008.

PAIVA, José Maria de. *Colonização e catequese*. São Paulo: Autores Associados/Cortez, 1982.

PALACÍN, Luis. A Companhia de Jesus no Brasil (1549-1760). *Itaici*, São Paulo, Loyola, p. 71-82, 1999.

PALMER, Gary B. *Towards a theory of cultural linguistics*. Austin: University of Texas Press, 1996.

PALMIRENO, Juan Lorenzo. *Vocabulario del humanista*. Valentiae, ex typographia Petri à Huete, in placea herbaria, 1569.

PANORAMA (O), Jornal litterario e instructivo da sociedade propagadora dos conhecimentos uteis. Lisboa: Typographia da Sociedade, v. 3, 1839.

PARKINSON Stephen. Os tabeliães, o seu título e os seus documentos. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XXV, p.185-212, 1976/79.

PASTELLS, R.P. Pablo. *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Peru, Bolívia y Brasil)*. Madrid: Victoriano Suárez, t. I, 1912.

_____. *El descubrimiento del estrecho de Magallanes*. Madrid: S.A. v. II, 1920.

PERAGALLO, Prospero. *Cristoforo Colombo in Portogallo*. Genova: Tipografia del R. Istituto Sordo-Muti, 1882.

PERDIGÃO MALHEIRO, Agostinho Marques. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. V.I. Petrópolis: Vozes, 1976. [1867].

PEREIRA, Andrés. Relação do que ha no grande rio das Amazonas novamente descoberto. Año de 1616. *Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará*, t. 1, p. 5-8, 1968.

PEREIRA, DULCE. Crioulos de base portuguesa. In: GALANO, Ana Maria; CAPINHA, Graça; FROÉS, Leonardo; KURY, Lorelai. (Org.). *Língua mar: criações e confrontos em português*. Rio de Janeiro: Funarte, 1996. p. 47-56.

PEREIRA, Manuel O.F.M. Actividad evangelizadora y cultural de los franciscanos portugueses en el Brasil durante el S. XVI. *Separata facticia Del Archivo Ibero-Americano*, Madrid, Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), 1988.

PEREIRA, Teresa Leal Gonçalves. Aspectos gráficos de um manuscrito quinhentista. *Estudos linguísticos e literários*. Salvador: UFBA, n. 23-24, p. 155-168, 1999.

PEREIRA, Virgínia Soares. André de Resende e os portugueses segundo Bartolomeu de Albornoz. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional*, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 91-107.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2000. A vida nas aldeias dos Tupi da costa. *Oceanos*, Lisboa, n. 42, p. 8-20, abr./jun. 2000.

_____. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 115-132.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. Essomeric, o venturoso carijó. In: NOVAES, Aduino. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 335-350.

PETRONE, Pasquale. *Aldeamentos paulistas*. São Paulo: Edusp, 1995. [1965].

PICCHIO, Luciana Stegagno. Portugal e portugueses no livro das 'Navigationi' de G.B. Ramusio. *Separata da Revista da Universidade de Coimbra*, v. XXXII, p. 9-25, 1985.

PIEL, Joseph Maria. Edição crítica prefaciada, anotada e acompanhada de glossário de *Livro dos ofícios de Marco Tullio Ciceram o qual tornou em linguagem o ifante d. Pedro*. Coimbra: Universidade, 1948.

_____. Apostilas de etimologia e lexicologia portuguesa II. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XIV, p. 320-333, 1949.

_____. *Miscelânea de etimologia portuguesa e galega*. Coimbra: Universidade, 1953.

_____. *Estudos de linguística histórica galego-portuguesa*. Lisboa: INCM, 1989.

PILOSU, Mario. *A mulher, a luxúria e a igreja na idade média*. Tradução de Maria Dolores Figueira. Lisboa: Estampa, 1995. [1989].

PIMENTA, Alfredo. *D. João III*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1936.

PIMENTEL, Cristina Sousa. 2001. O latim nas literaturas portuguesa e francesa: instrumentos, métodos e agentes de ensino. *Ágora. Estudos clássicos em debate*, Aveiro, 3, p. 183-245, 2001.

PIMENTEL, Maria do Rosário. Aspectos do relacionamento intercultural no expansionismo português. In: *Viagens e viajantes no atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996. p. 221-232.

PINA MARTINS, José V. *Cultura italiana*. Lisboa: Verbo, 1971.

_____. *Cultura portuguesa*. Lisboa: Verbo, 1974.

_____. Erasmismo em Portugal. *Suplemento Cultural do Jornal O Estado de São Paulo*, p. 3-4, de 3.12.1978.

_____. O livro e o humanismo em Portugal. *Mare liberum*, Lisboa, CNCDP, n. 02, 1991. p. 71-79.

PINHO, Sebastião Tavares de. D. Jerônimo Osório e a crise sucessória de 1580: em torno da 'defensio sui nominis', da 'carta notable' e de outros documentos afins. In: *Humanismo*

português na época dos descobrimentos: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 305-331.

_____. *Humanismo em Portugal: estudos II. Lisboa: INCM, 2006.*

PINTO, Edith Pimentel. O português no Brasil: época colonial. In: PIZARRO, Ana. (Coord.). *América latina. Palavra, literatura e cultura. São Paulo: Memorial.Campinas: Unicamp, v. 1, 1993.*

PINTO, Estêvão. *Os indígenas do Nordeste. São Paulo: CEN, 1935.*

PINTO, João da Rocha. Os signos de Deus e o expansionismo português. *Oceanos, Lisboa, 13 mar. 1993.*

PINTO, Manuel de Sousa. *Portugal e as portuguesas em Tirso de Molina. Paris: Aillaud. Lisboa: Bertrand, 1914.*

PINTO, Mário Fiúza da Silva. Subsídios para uma nova edição do “Elucidário” de Viterbo. *Boletim de Filologia, Lisboa, t. XX, p. 127-139, 1962.*

PIRES, A. Tomás. Investigações etnográficas. *Revista Lusitana, v. 09, p. 110-118, 1906.*

PIZARRO, Ana. Palavra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales. In: PIZARRO, Ana. (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura. Volume 1: a situação colonial. São Paulo: Memorial /Campinas: Unicamp, 1993.*

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial. São Paulo: Edusc, 2003.*

PORTER, Roy. “Perplexo com palavras difíceis”: os usos do jargão médico. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy. (Org.). *Línguas e jargões: Contribuições para uma história social da linguagem. São Paulo: Unesp, 1997. p. 57-84.*

POTTIER, Bernard. Anchieta, etnolinguista. In: Anchieta em Coimbra. *Actas do congresso internacional. Lisboa: Universidade de Coimbra / Fundação Eng. António de Almeida, 2000. v.1, p. 233-244.*

POZZO, Maggiore Dal. *Glossario etimologico piemontese. Torino: Casanova, 1893.*

PRADO JR. Caio. *Formação do Brasil contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1996. [1942].*

PREZIA, Benedito A. *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas. São Paulo: Humanitas, 2000.*

PRIMEIRA visitação do Santo Ofício às partes do Brasil: confissões da Bahia. Prefácio de J. Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Briguiet, 1935.

PROCESSO de João de Bolés e justificação requerida pelo mesmo. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v.XXV, p. 215-308, 1904.

QUIRINO, Tarcízio do Rêgo. *Os habitantes do Brasil no fim do século XVI*. Recife: Instituto de Ciências do Homem, 1966.

RAEDERS, Georges. Villegagnon, vice-amiral de Bretagne au Brésil. In: *La Bretagne, le Portugal, le Brésil, échanges et rapports*. Nantes: Université de Haute Bretagne, 1977. p. 35-37.

RAMALHO, Américo da Costa. *Estudos sobre a época do renascimento*. Coimbra, 1969.

_____. A introdução do humanismo em Portugal. Coimbra: *Separata de Hvmnitas*, v. XXIII-XXIV, 1972a.

_____. *A tradição clássica em 'Os Lusíadas'*. Lição inaugural do XLVIII Curso de Férias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em 11 de Julho de 1972, In: *XLVIII Curso de Férias da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Ciclo de lições comemorativas do IV Centenário da Publicação de 'Os Lusíadas'*. Lisboa: Comissão Executiva do IV Centenário da Publicação de 'Os Lusíadas', 1972b. p. 11-30.

_____. *Estudos camonianos*. 2. ed. Lisboa: INIC, 1980.

_____. *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: INCM, 1983.

_____. *Para a história do humanismo em Portugal (I)*. Coimbra: INIC, 1988.

_____. Os humanistas e a divulgação dos descobrimentos. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991*. Coimbra: Universidade, 1993. p. 17-36.

_____. João de Barros, humanista. *Oceanos*, 27, jul./set., p. 68-73, 1996.

_____. *Para a história do humanismo em Portugal (III)*. Lisboa: INCM, 1988.

_____. Ainda, Anchieta e Coimbra. In: *Anchieta em Coimbra. Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. v. I, p.75-86.

RAMUSIO, Giovanni Battista. *Primo [-terzo] volume, & seconda edizione Delle navigationi et viaggi in molti luoghi corretta, et ampliata, nella quale si contengono la descrizione dell'Africa, & del paese del Prete Ianni, con varij viaggi dalla Città di Lisbona, & dal Mar Rosso à Calicut, & infin^aall^aisolle Molucche, doue nascono le speterie, et la Nauigationi attorno il Mondo*. Stampato in Venezia nella stamperia de gli heredi di Luc^a Antonio Giunti, 1554.

RAU, Virgínia. “Um grande mercador-banqueiro italiano em Portugal: Lucas Giraldi”. In: *Estudos de história*. Lisboa: Verbo, 1968a. p. 75-129.

_____. “Privilégios e legislação portuguesa referentes a mercadores estrangeiros (séculos XV e XVI)”. In: *Estudos de história*. Lisboa: Verbo, 1968b. p. 131-173.

_____. “Aspectos do pensamento económico português durante o século XVI”. In: *Estudos de história*. Lisboa: Verbo, 1968c. p. 203-280.

_____. “Rumos e vicissitudes do comércio do sal português nos séculos XIV a XVIII”. In: *Estudos de história*. Lisboa: Verbo, 1968d. p. 175-202.

_____. *Italianismo na cultura jurídica portuguesa do século XV*. Coimbra: *Separata da Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 1969. t. XII, p.185-206.

RAVINA, Agustín Guimerá. El repartimiento de Daute (Tenerife), 1498-1529. In: PADRON, Francisco Morales. (Coord). *Coloquio de historia canario-americana (1978)*. Ediciones del Excelentissimo Cabildo Insular de Gran Canaria: 1980. p. 113-158.

REBELO, Amador. *Compendio de algumas cartas que este anno de 97 vierão dos padres da Companhia de Iesu que residem na India & corte do grão Mogor & nos Reinos da China & Iapão & no Brasil em que se contem varias cousas / collegidas por o padre Amador Rebello da mesma companhia*. Lisboa: por Alexandre de Siqueira, impressor de livros, 1598.

REBELO, Luís de Sousa. *A tradição clássica na literatura portuguesa*. Lisboa: Horizonte Universitário, 1982.

REBELO GONÇALVES, F. História da filologia portuguesa: os filólogos portugueses do séc. XVI. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. IV, p. 1-13, 1936.

RECALDE, Juan Francisco. Vocábulo designativos de relações e contactos sociais nas línguas tupi e guarani. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. XXXIX, p. 59-68, 1937a.

_____. Estudo crítico sobre ‘termos tupis no português do Brasil’. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. XLII, p. 39-77, 1937b.

RECKERT, Stephen. *Espírito e letra de Gil Vicente*. Lisboa: INCM, 1983.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Aspectos da experiência portuguesa na Amazônia*. Manaus: Edições do Governo do Estado do Amazonas, 1966.

_____. *História do Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998. [1931].

REIS, Paulo Pereira dos. *O indígena do vale do Paraíba*. São Paulo: Governo do Estado, 1979.

RENDON, José Arouche de Toledo. Memória sobre as aldeias de índios da província de S. Paulo, segundo as observações feitas no ano de 1798. In: *Obras*. São Paulo: Imesp, Coleção Paulística, 1978. p. 37-53.

RESENDE, André de. *A santa vida e religiosa conversação de frei Pedro*. Transcrição, introdução e notas por Serafim da Silva Neto. Prefácio-estudo de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Edições Dois Mundos, [1947].

_____. *Oração de sapiência (Oratio pro Rostris)*. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá: Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1956.

RÉVAH, Israel Salvator. *Recherches sur les oeuvres de Gil Vicente*. Tome I: édition critique du premier «auto das barcas». Lisboa : Instituto para a Alta Cultura, 1951.

_____. *Recherches sur les oeuvres de Gil Vicente*. Tome I: édition critique du premier de l' "Auto de Inês Pereira". Lisboa: Instituto para a Alta Cultura, 1955.

_____. Menasseh Ben Israel et "Ropicanefma" de João de Barros. *Revista Brasileira de Filologia*, Rio de Janeiro v. 4, t. I-II, p. 25-27, 1958a.

_____. João de Barros. *Revista do Livro*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 61-72, 1958b.

_____. La "Descripçam e debuxo do moesteyro de Santa Cruz de Coimbra". *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, Coimbra, v. XXIII, p. 417-420, 1958c.

RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. *A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. [1995].

RIBEIRO, João. *Estudo conjectural de locuções, ditados e proverbios*. Rio de Janeiro. Francisco Alves, 1908.

RIBEIRO, Joaquim. *Folklore dos bandeirantes*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

RIBEIRO, Luciano. A viagem da Índia a Portugal por terra, feita por António Tenreiro. *Stvdia*, Lisboa, v. 3, p. 110-123, 1959.

_____. Colectânea de documentos acerca de D. Sebastião. *Stvdia*, Lisboa, v. 5, p. 135-257, 1960.

_____. Um aventureiro erudito João Cointhor de Boules ou João Bolés. *Stvdia*, Lisboa, v. 23, p. 213-292, 1968.

_____. Uma geografia quinhentista. *Stvdia*, Lisboa, v. 7, p. 150-318, 1969.

RICARDO, Cassiano. O negro no bandeirismo paulista. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. XLVII, p. 6-46, 1938.

ROBIN, Régine. *História e linguística*. Tradução de Adélia Bolle. São Paulo: Cultrix, 1977.

ROCHA PITTA, Sebastião da. *História da América portuguesa*. Prefácio e notas de Pedro Calmon. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1976.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco lingüístico Tupí. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 12, 1964. p. 99-104.

_____. Os estudos de linguística indígena no Brasil. In: SCHADEN, Egon. *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1972. [1961]. p. 52-67.

_____. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. As línguas gerais sul-americanas. *Papia Revista de crioulos de base ibérica*, Brasília, Thesaurus/UnB, v. 4, p. 6-18, 1996.

_____. Descripción del tupinambá en el período colonial: el *Arte* de José de Anchieta. In: ZIMMERMANN. (Ed.). *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt: Vervuert, 1997. p. 371-400.

_____. O conceito de língua indígena no Brasil, I: os primeiros cem anos (1550-1650) na Costa Leste. In: *Línguas e instrumentos linguísticos*, Campinas, n. 01, Pontes, jan./jun. 1998. p. 59-78.

_____. Hipótese sobre as migrações dos três subconjuntos meridionais da família Tupi-Guarani. *II Congresso Nacional da ABRALIN*. Florianópolis: Associação Brasileira de Linguística, 2000.

_____. As outras línguas da colonização do Brasil. In: CARDOSO, Suzana Alice Marcelino; MOTA, Jacyra Andrade; MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. (Org.). *Quinhentos anos de história linguística do Brasil*. Salvador: Governo da Bahia, 2006. p. 145-161.

_____. A contribuição linguística de Jean de Léry, restauração dos vocábulos em língua Tupi e tradução do capítulo XX de *História de uma viagem feita à terra do Brasil, também chamada América*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009. p. 43- 52 e 245-268.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: a fundação da província portuguesa (1540-1560)*. v. 1: origens, formação, ministérios. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931.

_____. *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal: acção crescente da província portuguesa (1560-1615)*. v. 2, t. II: nas letras, na corte, além-mar. Porto: Apostolado da Imprensa, 1939.

RODRIGUES, Jerônimo. A missão dos Carijós. 1605-1607. In: LEITE, Serafim. *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. Rio de Janeiro: CEN, 1940. p. 197-246.

RODRIGUES, João Paulo. Tupifilia internacional: tupi, cientistas e viajantes no século XIX. In: LIMA, Ivana Stolze; CARMO, Laura do. (Org.). *História social da língua nacional*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2008. p. 327-351.

RODRIGUES, José Honório. A vitória da língua portuguesa no Brasil colonial. In: _____. *História viva*. São Paulo: Global, 1985. p. 11-48.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Fr. Heitor Pinto no contexto da cultura da Renascença. In: *A sociedade e a cultura de Coimbra no Renascimento*. Actas do Simpósio Internacional. Coimbra: Epartur, 1982. p. 129-164.

_____. *O estudo do hebraico em Portugal no século XVI*. Coimbra: O Instituto, v. CXXXVI, p. 1-96, 1973.

RODRIGUES, Pero. Carta ao Padre João Álvares. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. XX, p. 255-265, 1898.

_____. *Anchieta: vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, quinto provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil*. Salvador: Livraria Progresso, 1955.

_____. *Anchieta: vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus, quinto provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil*. Edição a cargo de Hélio Viotti. São Paulo: Loyola, 1988.

RODRIGUES LAPA, M. *Vocabulário galego-português tirado da edição crítica das cantigas d'escarnho e de mal dizer*. Coimbra: Galaxia, 1965.

RODRÍGUEZ, Manuela Marrero. Una sociedad para comerciar com Castilla, Canarias y Flandes en la primera mitad del siglo XVI. In: PADRON, Francisco Morales. (Coord.). *Coloquio de historia canario-americana (1978)*. Ediciones del Excelentissimo Cabildo Insular de Gran Canaria: 1980. p. 159-173.

ROMO, Eduardo Javier Alonso. “El legado escrito de Simão Rodrigues”. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL, Porto, 2004. A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura: actas. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Instituto de Cultura Portuguesa; Universidade do Porto, Centro Inter-universitário de História da Espiritualidade, 2004. p. 67-88.

_____. Português e castelhano no Brasil quinhentista à volta dos jesuítas. *Revista de Índias*, Madrid, CSIC, v. LXV, n. 234, p. 491-510, 2005.

_____. *El bilingüismo luso-castellano de Anchieta. Un análisis a partir de sus cartas*. In: Anchieta em Coimbra. *Actas do congresso internacional*. Lisboa: Universidade de Coimbra – Fundação Eng. António de Almeida, 2000. v.1, p. 451-461.

ROSA, Maria Carlota. Descrições missionárias de língua geral nos séculos XVI-XVII: que descreveram? *Papia*, Revista de Crioulos de Base Ibérica, v. 2, n. 1, p. 85-98, 1992.

_____. Acerca das duas primeiras descrições missionárias de língua geral. *Ameríndia* 19/20, p. 273-284, 1995.

_____. A língua mais geral do Brasil nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota. (Org.). *Línguas gerais: política linguística e catequese na América do sul no período colonial*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2003. p. 133-146.

RÖWER, Basílio. *A ordem franciscana no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1942.

RUIZ DE GOPEGUI, J.A. A catequese do padre Anchieta. In: *Anchieta e Vieira. Paradigmas da evangelização no Brasil*. São Paulo: J. Konings, 2001. p. 53-71.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Justiça e misericórdia(s): devoção, caridade e construção do estado ao tempo de d. Manuel I. *Penélope*, Lisboa, n. 29, p. 7-31, 2003.

SÁ NOGUEIRA. Críticas etimológicas. *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. VIII, p. 357-364, 1945.

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à província de São Paulo*. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1976.

_____. *Segunda viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo: 1822*. Tradução revista e prefácio de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1974.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1982. [1627].

SAMARA, Eni de Mesquita. *Famílias, mulheres e povoamento*: São Paulo, século XVII. Bauru: Edusc, 2003.

SAMPAIO, Teodoro. Qual a verdadeira grafia do nome Guayaná? Goyaná ou Guyanã? *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo: v. II, p. 27-35, 1898.

_____. S. Paulo de Piratininga (No fim do Século XVI). In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978a.

_____. A fundação da Cidade de S. Paulo. In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978b.

_____. Os Guaianãs da capital de S. Vicente. In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978c.

_____. S. Paulo no tempo de Anchieta. In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978e.

_____. *O tupi na geografia nacional*. Introdução e notas do Professor Frederico G. Edelweiss. Assessoramento técnico da Professora Consuelo Pondé de Sena. São Paulo: CEN, 1987. [1901].

SANTA ROSA DE VITERBO, Frei Joaquim de. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Edição crítica por Mário Fiúza. Porto-Lisboa: Civilização, 1993. 2 v.

SANTOS, Lavínia Cavalcanti Martini Teixeira dos. Los pareceres de 1595: la cuestión del indígena brasileño a finales del siglo XVI. In: GADELHA, Regina A.F. (Ed.). *Missões guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: Educ/Fapesp, 1999. p. 183-191.

SAPIR, Edward. *Language: an introduction to the study of speech*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1921.

_____. The status of Linguistics as a science. *Language*, v. 5, n. 4, p. 207-214, 1929.

SARAIVA, António José. *Para a história da cultura em Portugal*. Lisboa: Gradiva, v.2, 1996.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1969.

SAUVAGE, Odette. 1971. *L'itinéraire érasmien d'André de Resende (1500-1573)*. Paris: Gulbenkian, 1971.

SCHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. In: *Ensaio Paulistas*. São Paulo: Anhambi, 1958. p. 746-762.

SCHÄFER, Barbara. La description de l'article dans les anciennes grammaires portugaises. *Actas do terceiro congresso da associação internacional de lusitanistas*. Coimbra, 1992. p. 717-731.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 72, julho 2005. p. 119-135

SCHWARTZ, Stuart B. *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. Tradução de Maria Helena Pires Martins. São Paulo: Perspectiva, 1979.

_____. Mentalidades e estruturas sociais no Brasil colonial: uma resenha coletiva. *Revista Economia e Sociedade*, Campinas, v. 13, p.129-153, 1999.

_____. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. [1988].

SCHURHAMMER, Georg. Uma relação inédita do P.e Manuel Barradas SI sobre São Francisco Xavier. *Stvdia*, Lisboa, v. 2, p. 43-90, 1958.

_____. S. Francisco Xavier e sua época. *Stvdia*, Lisboa, v. 12, jul./1963, p.7-28, 1963.

_____; WICKI, Joseph. (Ed.). *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Tomus I (1535-1548). Romae: MHSI, 1996.

SCUDIARI, Jole M. Ruggieri. Primi contatti letterari fra Italia e Portogallo fino a Sá de Miranda. In: *Relazioni storiche fra l'Italia e il Portogallo: memorie e documenti*. Roma: Reale Accademia d'Italia, 1940. p. 91-112.

SERÔDIO, Cristina. *Fama*. Lisboa: Quimera, 1997.

SCLIAR-CABRAL, Leonor. *Introdução à linguística*. 7. ed. Rio de Janeiro: Globo, 1988.

SHAPIRO, Judith. From Tupã to the land without evil: the christianization of tupi-guarani cosmology. *Christianity and missions. An expanding world. The european impact on world history: 1450-1800*. Great Britain-USA: Ashgate, 1997. v. 28, p. 277-290.

SÍCULO, Cataldo Parísio. *Martinho verdadeiro Salomão*. Prólogo, tradução e notas de Dulce da Cruz Vieira. Introdução e revisão de Américo da Costa Ramalho. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1974.

_____. *Epístolas*. II parte. Fixação do texto latino, tradução, prefácio e notas de Américo da Costa Ramalho e de Augusta Fernanda Oliveira e Silva. Lisboa: INCM, 2005.

SILVA, António de Moraes. *Diccionario da Língua Portuguesa Composto pelo Padre D. Rafael Bluteau Reformado, e Accreccentado por António de Moraes Silva*, Lisboa, 1789.

_____. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, Lisboa, Confluência. Actualização de Cardoso Moreno e José Pedro Machado, 1949-1959.

SILVA, Inocêncio Francisco da. *Dicionário bibliográfico português*. Lisboa: Imprensa Nacional, v. III, 1859.

SILVA, Nuno Espinosa da. *Humanismo e direito em Portugal no século XVI*. Lisboa: [s.n.], 1964.

SILVA DIAS, J. S. da. *Os descobrimentos e a problemática cultural do século XVI*. Lisboa: Presença, 1982.

SILVA NETO, Serafim da. *Bíblia medieval portuguesa*. Rio de Janeiro: INL-MEC, 1958.

_____. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: INL-MEC, 1963.

SILVA SOUZA, Luís Antônio da. Memória sobre o descobrimento, governo, população e coisas mais notáveis da capitania de Goiás. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 12, p. 429-510, 1849.

S. LUIZ, D. Francisco de. *Glossario de vocabulos portuguezes derivados das linguas orientaes e africanas, excepto a arabe*. Lisboa: Academia, 1837.

SOARES, Francisco. De algumas coisas mais notáveis do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, v. XCLIV, p. 366-421, 1923.

SOARES, Magda. Português na escola. In: BAGNO, Marcos. (Org.). *Linguística da norma*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 155-177.

SOARES, Nair de Nazaré Castro. A literatura das sentenças no humanismo português: 'res et uerba'. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional*, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 377-410.

SOARES, Nair de Nazaré Castro. "A criação e o ensino faz os homens": métodos e ideais da formação humanista: o Colégio das Artes em Coimbra. *Revista da academia lusitana de ciências, letras e artes*. São Paulo: v. 12 e 13, p. 105-114, 1999.

SOUSA, Frei Luís de. *Vida do arcebispo*. Prefácio e notas de Agostinho da Silva. 2. ed. Lisboa: Textos Literários, 1961. [1619].

SOUSA, Gabriel Soares de. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil [1587]. *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 62, p. 347-381, 1940.

_____. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Recife: Massangana/Fundação Joaquim Nabuco, 2000.

SOUSA, Neimar Machado de. *A redução de Nuestra Señora de la Fe no Itatim: entre a cruz e a espada (1631-1659)*. Dissertação de mestrado apresentada na UFMS, 2002.

SOUSA, Pero Lopes de. *Diário da navegação: 1530-1532*. Comentado por Eugênio de Castro. Prefácio de J. Capistrano de Abreu. 2 v. Rio de Janeiro: Leuzinger, 1927.

SOUSA, Ruy. As primitivas municipalidades brasileiras. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. XXXVII, p. 33-8, 1937.

SOUSA VITERBO. Os portugueses e o gentio. *O Instituto, revista científica e literária* Coimbra: Imprensa da Universidade, v. XLIII, p. 473-486, 1896.

_____. Notícia de Alguns Arabistas e Intérpretes de Línguas Africanas e Orientais. *O Instituto, revista científica e literária*. Coimbra: Imprensa da Universidade, v. LIII, p. 1906.

_____. *Cem artigos de jornal*. Lisboa: Tipografia Universal, 1912.

SPINA, Segismundo. *A cultura literária medieval*. São Caetano do Sul: Ateliê Editorial, 1997.

STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Tradução de Guiomar de Carvalho Franco. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1988.

STELLA, Jorge Bertolaso. A conexão linguística basco-americana. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XXVII, p. 153-181, 1930.

TAGLIAVINI, Carlo. *Orígenes de las leguas neolatinas: introducción a la filología romance*. Traducción de Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

TANNUS, Carlos António Kalil. António de Cabedo: a cara e a coroa. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991*. Coimbra: Universidade, 1993. p. 439-447.

TARALLO, Fernando; ALKMIN, Tania. *Falares crioulos: línguas em contato*. São Paulo: Ática, 1987.

TAUNAY, Afonso de E. *Relatos monçoeiros*. Introdução, coletânea e notas. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1981a. [1953].

_____. *Relatos sertanistas*. Introdução, coletânea e notas. Belo Horizonte: Itatiaia. São Paulo: Edusp, 1981b. [1953].

_____. Antiquilhas de São Paulo. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. 47, p. 55-144, 1951.

_____. *A grande vida de Fernão Dias Pais*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

_____. *João Ramalho e Santo André da Borda do Campo*. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1968.

_____. A glória das monções. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. LXXV, p. 126-141, 1979.

_____. *São Paulo nos primeiros anos: 1554-1601 e São Paulo no século XVI*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. [1920 e 1921].

TAVANI, Giuseppe. A expressão linguística dos judeus portugueses de Livorno. In: *Ensaio português*. Lisboa: INCM, 1998. p. 453-490;

TAVARES DE SOUSA, A. A transferência da universidade para Coimbra em 1537 e o ensino da medicina. In: *A sociedade e a cultura de Coimbra no renascimento. Actas do Simpósio Internacional*. Coimbra: Epartur, 1982. p. 165-194.

TAVEIRA, Fernando. Origem social do clero conimbricense no século XVI (1581-1585). In: *A sociedade e a cultura de Coimbra no renascimento. Actas do Simpósio Internacional*, Coimbra, Epartur, 1982. p. 27-56.

_____. Early modern Coimbra: the town and the university. In: *Coimbra Group Seminar "University and town: a dynamic simbyosis"*, Lovaina, p. 73-85, 2000.

TEJADA SPÍNOLA, F. E. de. *As ideias políticas de Gil Vicente*. Coimbra: Pro Domo, 1945.

TELES, Baltasar. *Chronica da Companhia de Jesu da Provincia de Portugal*. Segunda parte. Lisboa: Paulo Craesbeeck, 1647.

TELLES, Célia Marques. Um *Livro de Rotear* quatrocentista. *Estudos linguísticos e literários*. Salvador: UFBA, n. 23-24, p. 33-42, 1999.

TENREIRO, António. *Itinerários da Índia a Portugal por terra*. Lisboa: Estampa, 1980.

TERENTIUS, Publius. *Phormio*. With notes and introductions by Herbert Charles Elmer. Boston: Leach, Shewell and Sanborn, 1895.

TEYSSIER, Paul. *La langue de Gil Vicente*. Paris: Klincksieck, 1959.

_____. *Histoire de la langue portugaise*. Paris: Presses Universitaires, 1980.

THOMAS, Georg. *Política indigenista dos portugueses no Brasil: 1500-1640*. Tradução do Pe. Jesús Hortal. São Paulo: Loyola, 1982. [1968].

TIBULLI, Albii. *E l e g i a e cum carminibus pseudotibullianis*. Edidit Eduardus Hiller. Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, MDCCCLXXXV.

TOCCO, Valeria. 2003. La formazione culturale del sovrano *daquém e dalém mar*, nel Cinquecento portoghese. *Artifara*, n. 3, (luglio - dicembre 2003), sezione Addenda. Disponível em: <http://www.artifara.com/rivista3/testi/sovrano.asp>. Acesso em 27 set. 2009.

TORRÃO, João Manuel Nunes. Os prólogos de João de Barros: defesa de conceitos com tributo à antiguidade. *Ágora. Estudos clássicos em debate*, Aveiro, n. 2, p. 137-154, 2000.

_____. A China na obra de D. Jerônimo Osório. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos*: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 449-460.

TORRES, Amadeu. Humanismo inaciano e artes de gramática: Manuel Álvares entre a 'ratio' e o 'usus'. *Separata da Revista Bracara Augusta*, Braga, v. XXXVIII, fasc. 85-86, 1984.

_____. Os descobrimentos portugueses nos escritos latinos goisianos. In: *Humanismo português na época dos descobrimentos*: Congresso internacional, Coimbra 09 a 12 de outubro de 1991. Coimbra: Universidade, 1993. p. 37-45.

TOVAR, Antonio. *Catálogo de las lenguas de América del sur*. Buenos Aires: Sudamericana, 1961.

TRAVASSOS, Simão. Summario das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Parahyba. *Revista trimestral do instituto histórico e etnográfico do Brasil*. Rio de Janeiro: v. XXXVI (1), p. 5-89, 1873.

TRIGO, Salvato. Gil Vicente e a teatralização das linguagens. *Separata da «Revista da Faculdade de Letras / Línguas e Literaturas»*, Porto, II Série, v. I, p. 212-25, 1984.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 87-102.

URBINA, Jesús Cantera Ortiz. "Lengua e imperio" en la política de la revolución francesa y sus antecedentes en la península ibérica en el siglo XVI. *Revista de Filología Francesa*, Madrid, n. 01, p. 29-38, Complutense, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escrava no Brasil colonial*. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. *Os protagonistas anônimos da história*. São Paulo, SP: Campus, 2002.

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. [1995].

_____. Nossa Senhora, o fumo e a dança. In: NOVAES, Adauto. *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 201-222.

VALENTE, José Augusto Vaz. Língua, instrumento de colonização. *Revista de História*, São Paulo, v. XXXV, n. 71, p.85-104, 1967.

VALLE CABRAL, Alfredo do. *Anais da Imprensa Nacional (1823-1831) e suplemento aos Anais da Imprensa Nacional (1808-1823)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1954.

VALLEJO, Eduardo Aznar; CLAVIJO HERNÁNDEZ, Fernando J. Las islas Canarias en el processo expansivo de Europa de los siglos XIV y XV. Reflexiones sobre un periodo historico. *Stvdia*, Lisboa, v. 47, p. 203-228, 1989.

VAN DER VAT, Odulfo. *Princípios da igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1952.

VARELA, Consuelo. Las rutas marítimas: la ruta del bacalao. In: VENTURA, Maria da Graça A. Mateus. (Org.). *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996. p. 58-66.

VARNHAGEN, Adolfo. Carta de Diego Garcia. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, n. 5, p. 6-14, 1852.

VASCONCELLOS, Jorge Ferreira de. *Comédia Eufrosina*. Conforme a impressão de 1561, publicada por ordem da Academia das Ciências de Lisboa por Aubrey F. G. Bell. Lisboa: Imprensa Nacional, 1918. [1561].

_____. *Comédia Aulegrafia*. Porto: Porto, 1968.

VASCONCELOS, José Leite de. Notas filológicas. *Revista Lusitana*, v. IV, antiga Casa Bertrand, p. 122-272, 1896.

_____. *Antroponímia portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1928.

_____. *Etnografia portuguesa*. Lisboa: INCM, v. I, 1994. [1933].

_____. *Etnografia portuguesa*. Lisboa: INCM, v. II, 1995. [1936].

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Petrópolis: Vozes/INL/MEC, 1977 [1663]. 2 v.

VENTURA, Maria da Graça A. Mateus. Portugueses nas Índias de Castela: percursos e percepções. In: VENTURA, Maria da Graça A. Mateus. (Org.). *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996. p. 133-153.

VERDELHO, Evelina. Linguagem regional e linguagem popular no romance regionalista português (I). *Boletim de Filologia*, Lisboa, t. XXVI, p. 193-244, 1980/81.

VERDELHO, Telmo. Historiografia linguística e reforma do ensino: a propósito de três centenários: Manuel Álvares, Bento Pereira e Marquês de Pombal. *Brigantia*, Bragança, v. II, n. 4, p. 347-356, out.-dez./1982.

_____. Um remoto convívio interlinguístico: tradição teórica e herança metalinguística latino-portuguesas. In: MATEUS, Maria Helena Mira. (Org.). *Caminhos do Português*:

Exposição Comemorativa do Ano Europeu das Línguas. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001. p. 75-102.

VERÍSSIMO SERRÃO, Joaquim. *Portugueses no estudo de Salamanca: (1250-1550)*. Lisboa: Imprensa de Coimbra, v. 1., 1962.

_____. *O Rio de Janeiro no século XVI*. Lisboa: Edição da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, v. I e II, 1965.

_____. *Notas sobre a embaixada de Honorato de Cais em Portugal (1523-1537)*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1969, Arquivos do Centro Cultural Português, p. 161-94, 1969.

_____. *Figuras e caminhos do renascimento em Portugal*. Lisboa: INCM, 1994.

VIANNA, Urbino. *Bandeiras e sertanistas baianos*. São Paulo: Nacional, v. XLVIII, 1935.

VICENTE, Gil. *Compilação de todas as obras de Gil Vicente*. Introdução e normalização do texto de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: INCM, 1983. 2 v.

VIDAL, José Pérez. Las Canarias, vía de introducción de portuguesismos en América. In *Actas do colóquio de estudos etnográficos dr. José Leite de Vasconcelos*. Porto: 1960. p. 359-367.

VIDOS, B.E. *Manual de lingüística románica*. Traducción de la edición italiana por Francisco de B. Moll. Madrid: Aguilar, 1963.

VIEIRA, Antônio. Ânuo da província do Brasil. *Anais da biblioteca nacional*, Rio de Janeiro, v. 19, p. 175-218, 1897.

_____. *Cartas*. Organização e notas de João Lúcio de Azevedo. São Paulo: Globo, v. 1, 2008.

_____. *Sermões*. São Paulo: Loyola, v. III e IV, 2009.

VILLALTA, Luiz Carlos Villalta. O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: NOVAIS, Fernando A.; SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo Companhia das Letras, 2002. v.1, p. 332-385.

VILLEGAGNON, Nicolau de. *Cartas e textos correlatos de Nicolas Barré e Jean Crespin*. Tradução de Norma Guimarães Azeredo. Introdução e comentários de Vasco Mariz. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

VIOTTI, Hélio Abranches. Anchieta e as velhas igrejas de São Paulo. *Revista de História*, São Paulo, n. 59, v. XXIX, p. 03-20, 1964.

_____. *Anchieta, o apóstolo do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1980. [1965].

_____. *Introdução e notas às "primeiras biografias de José de Anchieta"*. São Paulo: Loyola, 1988.

_____. O ensino público em São Paulo entre 1551 e 1759. *Revista do Instituto e Geográfico de São Paulo*, São Paulo, v. XCII, p. 67-72, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

Vocabulário na língua brasílica. 2. ed. revista e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Biblioteca Nacional de Lisboa por Carlos Drumond. São Paulo: USP, 1952. v. I.

Vocabulário na língua brasílica. 2. ed. revista e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Biblioteca Nacional de Lisboa por Carlos Drumond. São Paulo: USP, 1953. v. II.

WAGNER, Klaus. Descubrimientos e imprensa. In: VENTURA, Maria da Graça A. Mateus. (Org.). *Viagens e viajantes no Atlântico quinhentista*. Lisboa: Colibri, 1996. p. 233-242.

WALKER, Gulielmus Sidney. *Corpus poetarum latinorum*. Londini: Henry G. Bohn, York Street, Covent Garden, 1865.

WATSON, Foster. Clenard as an educational pioneer. *The Classical Review*, v. 29, n. 5, p. 129-134, 1915.

WEBER, Max. A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais. In: *Sociologia*. COHN, Gabriel. (Org.); FERNANDES, Florestan. (Coord.). 2. ed. São Paulo: Ática, 1982. p.79-127.

WICKI, Joseph. Dois compêndios das ordens dos padres gerais e congregações provinciais da província dos jesuítas de Goa, feitos em 1664. *Stvdia*, Lisboa, v. 43-44, p. 343-531, 1980.

WILLEKE, Frei Venâncio. O livro dos guardiães do Convento de Santo Antônio de Ipojuca (1603-1892). *Revista de História*, São Paulo, n. 59, v. XXIX, 1964. p. 201-230

_____. *Frei Vicente do Salvador, O.F.M.: Primeiro missionólogo brasileiro 1564-1964*. Coimbra: V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros, 1965.

_____. A missiologia de Frei Vicente do Salvador. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*. São Paulo, v. 62, p. 181-191, 1966.

_____. *Missões franciscanas no Brasil*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1978a.

_____. *Franciscanos no Maranhão e Piauí*. Petrópolis: Vozes, 1978b.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil colonial*. Tradução de Olivia Krähenbuhl. São Paulo: Pioneira, 1966.

YOUNG, Ernesto Guilherme. Subsídios para a história de Iguape. São Paulo: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, v. VII, 1902. p. 286-297.

ZENHA, Edmundo. *Mamelucos*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1970.

ŽUPANOV, Ines G. Do sinal da cruz à confissão em tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão: missionários na Índia meridional. In: *Os construtores do Oriente português*. Porto: CNCDP, 1998. p. 155-166.