

*Luiz...*

CEDI - P. I. B.
DATA 31/12/86
COD B100007

O MISSIONÁRIO, "SENHOR DA FALA" DO TUPI COLONIAL

Maria Cândida Drumond Mendes Barros  
Museu Paraense Emílio Goeldi  
Belém - Pará

Documentos dos séculos XVI-XVIII no Brasil costumam identificar o missionário como o falante do tupi legítimo. Os jesuítas eram comparados a um Cícero e um Túlho em língua indígena (LEITE, 1950:v.II,548), verdadeiros "trombetas" nessa língua (LEITE, 1950: v.II 548). Dizem ainda os textos que a eloquência em tupi dos religiosos alcançava tais alturas que, com o poder de sua oratória, eram capazes de aliar grupos indígenas para a participação em guerras coloniais (VASCONCELOS, 1977:265). Alguns missionários eram mesmo identificados como sabendo tupi melhor do que os próprios falantes nativos.(1)

Aparentemente essas afirmações parecem não ter maior interesse histórico do que expressar a pouca modéstia da Igreja quanto ao seu conhecimento da língua indígena. Nada mais enganador. Seria incorrer no erro de avaliar o tamanho de um iceberg apenas pela sua parte visível, perdendo de vista sua verdadeira dimensão.

A identificação do religioso como conhecedor do tupi ideal representou o fruto de uma política de padronização linguística. Consistiu no processo social de elaboração e imposição de uma norma linguística do tupi, como parte da estratégia de dominação colonial. A norma colonial era um mecanismo que reforçava, no plano linguístico, a relação de poder colonial ao legitimar um dos interlocutores como o falante ideal.

O objetivo do trabalho é reconstruir a política de padronização no século XVI-XVIII sob dois aspectos:

1. as valorações creditadas à diglossia tupi legítimo/ tupi ilegítimo.

O corpus da pesquisa são as gramáticas, dicionários, catecismos, relatórios eclesiais e leis coloniais que se referem às línguas tupi. Eles manifestam um discurso diglótico reprodutor, a nível simbólico, do sistema de diferenças sociais.

2. os instrumentos e as formas de sustentação institucional do discurso diglótico colonial.

Um conjunto de instituições e de agentes foi o responsável pela elaboração e imposição da diglossia tupi legítimo/tupi ilegítimo.

A política de estandarização se processou nos primeiros séculos da colonização do Brasil. A característica da política indigenista desse tempo consistiu em instaurar a identidade social "índio" na estrutura colonial. A categoria "índio" expressava a visão supraétnica da população nativa, considerada como indiferenciada entre si, mas diferenciada (em submissão) em relação ao colonizador. Como dizia Gandavo: "todos são huns e se nalguma maneira differem nesta, he tam pouco, que se nam pode fazer caso disso" (GANDAVO, 1922:115). No mundo pre-colonial não havia relações que, econômica, política, ou culturalmente, homogenizassem a visão da população nativa como está contida na categoria índio.

O supraétnico significava a refuncionalização do étnico através da redução das diferenças dos grupos a um modelo único aplicado a toda população indígena.

O cristianismo representou o modelo ideológico supraétnico ao produzir um discurso uniforme para toda colônia. Os catecismos, as canções e teatros religiosos impressos nos séculos XVI-XVIII eram divulgados por toda a colônia com o objetivo de eliminar a necessidade de cada missionário produzir seus próprios discursos reli-

glosos. A uniformidade do discurso religioso constituía uma via para manter o controle sobre esse discurso pela hierarquia eclesiástica.

A uniformidade discursiva exigia uma uniformização linguística. A política linguística da colonização seguiu essa tendência homogeneizadora através da institucionalização do tupi como língua supra-étnica, quer dizer válida para todos os grupos inclusive os tapuias (não falantes do tupi).

A estandarização do tupi, além de um mecanismo de uniformização linguística, representou igualmente um mecanismo que reproduziu a nível simbólico a oposição supraétnica/étnica presente na política indigenista. Criou-se um discurso diglósico que opunha o tupi legítimo (supraétnico) ao tupi ilegítimo (étnico).

Para entender o aparecimento de um discurso diglósico através da estandarização é importante conhecer algumas questões teóricas relativas à norma linguística. A definição do legítimo na língua pressupõe, ainda que por referência negativa, a definição do ilegítimo. As fronteiras entre o legítimo/ilegítimo se estabelecem por um processo simultâneo de diferenciação e hierarquização das práticas linguísticas ( 2 ).

A diferenciação diglósica consiste na instauração de distinções ao interior da totalidade das práticas linguísticas, através da associação de valores simbólicos a marcas linguísticas. (lexical, sintática, etc).

A hierarquização se refere à relação de hierarquia que as diferenças diglósicas estabelecem entre si. Por este processo, uma das valorizações de oposição passa a ser paradigma das demais. É quando "a norma linguística se disfarça de toda a língua" ( LARA, 1976:

87), transformando em "desvio" todas as práticas linguísticas que não se incluíam na definição do legítimo.

A diferenciação e hierarquização das práticas linguísticas tupi se deu, como já se disse, em base à oposição supraétnica/étnica. A diferenciação do supraétnico / étnico na língua significava a distinção entre o homogêneo (o comum a todas as práticas do tupi) e o heterogêneo (as particularidades linguísticas de cada grupo).

O tupi étnico se referia às variações dialetais existentes entre os grupos. Apesar do grau elevado de compreensibilidade do tupi falado na costa do Brasil, ele apresentava diferenças dialetais, como observaram os colonizadores. Gandavo se referia à existência de diferenças lexicais ("certos vocábulos diferem n'algumas partes") (GANDAVO, 1922) e Anchieta a diferenças morfológicas entre as regiões (ANCHIETA, 1933).

O tupi supraétnico se constituía numa abstração das diferenças dialetais, que se materializava nas gramáticas, dicionários, catecismo e demais textos religiosos. Seu caráter homogêneo se apresentava ao fixar, pela escrita e a impressão, uma das variações dialetais com valor supraétnico. A gramática tupi em moldes latinos era a representação mais acabada do modelo supraétnico do tupi. Ela funcionava como modelo do tupi legítimo, no qual as práticas linguísticas eram objetivamente comparadas para verificar a correção. Foram elaborados duas gramáticas tupi: a primeira de Anchieta, em 1596 e a segunda de Luis Figueira, em 1620.

A hierarquização consistiu em valorizar o tupi supraétnico em detrimento do étnico (3). O supraétnico passa a ser a representação de uma língua única, que engloba todas as diferenças dialetais: "são todos estes grupos de uma só língua ainda que em

algumas palavras discrepãp (CARDIM,1939,17). As diferenças étnicas foram consideradas de importância secundária em relação a homogeneidade supraétnica. Na gramática de Anchieta, por exemplo, ao mesmo tempo que reconhecia as variações dialetais, postulava a existencia de um uso mais universal (ANCHIETA,1933). O tupi universal não era outro que aquele fixado pelos materiais linguísticos e traduções religiosas em tupi.

O tupi supraétnico só em aparancia é a mesma língua do indígena e do colonizador. Para o discurso diglósico colonial, o colonizador era o dono da capacidade de falar bem o tupi. O domínio do tupi significava dominar a gramática. O jesuita Luis Grã, por exemplo, era considerado um bom falante tupi, porque dominava a sua sistematização pelas gramáticas:

(Ele) é mestre dello por saber explicar suas regras melhor do que todos, porlos que sejjão muito boas línguas"(PEIXOTO,1931)

Os autores dos materiais linguísticos e das traduções religiosas eram identificados como dominadores de uma capacidade discursiva superior em tupi. Anchieta, autor de gramática, Azpi-cuelta, responsável pelas traduções de orações em tupi, Pedro Correia e muitos outros missionários envolvidos diretamente na produção da norma supraétnica são identificados como tendo "eloquência" "perfeição", "graça", "elegância" no uso do tupi (VASCONCELOS,1977: 22/85). Ter alguma eloquência em tupi significava dominar a norma supraétnica.

A norma supraétnica criava seus próprios oradores ideais entre os mesmos colonizadores, em deslegitimando os dominadores de formações discursivas no plano étnico. Os missionários citam o caso dos "senhores da fala", índios que detinham reco-

reconhecimento dos demais pela sua capacidade de eloquência em tupi (4).

No interior de uma política linguística de tendências uniformizadoras, a estandarização instaura no plano linguístico as diferenças entre os sujeitos coloniais, através da diglossia étnico/supraétnico. Ela estabelece um tupi do colonizado e outro do colonizador. A norma colonial não apenas diferencia o tupi dos dois sujeitos coloniais, mas os hierarquiza. O tupi legítimo pertence ao colonizador e o ilegítimo ao colonizado.

A estandarização estabelece um processo linguístico de diferenciação social dos locutores, segundo o domínio do tupi legítimo. A posse ou não do tupi legítimo passa a ser um fator de reconhecimento social do sujeito falante.

Do ponto de vista do discurso diglótico, as valorizações sobre o tupi legítimo/illegítimo reproduziam na ordem simbólica a relação de dominação colonial.

Do ponto de vista da reconstrução das instituições, a Igreja foi a principal responsável pela estandarização do tupi. Ela controlou a produção e distribuição da norma supraétnica por toda a colônia.

No que se refere à produção, a Igreja foi responsável pelo principal instrumento da norma, as gramáticas. Pela impressão, o material escrito em tupi é consagrado como parâmetro do tupi legítimo.

Para ser impresso exigia-se que o texto passasse antes por um corpo consultivo formado pelos principais "línguas e teólogos" para a sua aprovação quanto à adequação das traduções e dos materiais linguísticos no uso do tupi supraétnico (LEITE, 1950,

v.VII,60). O corpo consultivo exercia o poder decisório, para definir o correto do incorreto em tupi. Só depois de aprovado ele podia ser impresso e distribuído por toda a colônia.

A distribuição se dava através dos colégios jesuítico e missões. Nos colégios o tupi era curso obrigatório através do uso das gramáticas. E, nas missões, o catecismo, canções e obras teatrais em tupi eram as versões obrigatórias nos ofícios religiosos. Restava aos missionários fazer uso desse material sem causar-lhe modificações.

A impressão era um recurso para mantê-la inalterada. A difusão por manuscritos permitiria que cada copiador modificasse o tupi, segundo o conhecimento particular que tivesse ( 5 ).

Isto não significa que o modelo supraétnico não tenha sofrido alterações. A oficialização da gramática de Figueira, como modelo único de tupi no lugar da de Anchieta, representava uma mudança na concepção do supraétnico nos meados do século XVII. A aprovação da obra de Figueira pela Igreja legitimava seu papel de modelo, ao mesmo tempo que desautorizava a anterior, por ser "diminuta e confusa" (FIGUEIRA, 1878).

Havia ao interior da Igreja uma diferenciação quanto ao tipo de domínio da norma colonial. Uns poucos eram reconhecidos pelos demais como tendo o poder de criação e decisão sobre o tupi. Os demais eram apenas os seus utilizadores.

Em relação ao conjunto da sociedade colonial a Igreja detinha o controle de acesso ao conhecimento do tupi supraétnico, ao monopolizar o ensino do latim, conhecimento essencial para poder codificar e decodificar a gramática. O próprio valor de distinção que a norma colonial legitimava só se tornava possível dada



a condição de uma distribuição desigual de acesso até ela. Se todos a possuem, perde o seu valor de distinção.

Em síntese: a estandarização constituiu um mecanismo de dominação colonial no plano da linguagem. O colonizador cria e impõe uma norma na qual ele é seu possuidor exclusivo, tanto a nível da representação contida nos discursos diglóticos, como nos acessos disponíveis para a sua aquisição.

A identificação do colonizador como possuidor do tupi legítimo ainda se conserva em dias mais recentes. Para os tupinólogos a língua indígena foi "perfeioada" (LEVASSEUR, 1889), e "polida" (AIROSA, 1933) pelos missionários. O tupi de hoje não seria mais que uma corrupção do tupi antigo (EDELWEISS, 1947). Permanece assim vivo o papel da norma linguística tupi como um mecanismo de apropriação pelo dominador da língua do dominado.

#### NOTAS

#### NOTAS

(1) O jesuíta Inacio de Serqueira, falando de outro missionário, diz "sabia a língua deles muito melhor do que elles mesmos" (LEITE, 1962:344)

(2) BOURDIEU, Pierre. Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Fayard. 1982. Hans Saetèle menciona como parcialização e falsa totalização das práticas linguísticas (SAETELE, 1977:39).

(3) No norte do Brasil, a diglosia formada entre o tupi legítimo/ tupi ilegítimo tomou outras características. Os tupinambás passaram a representar o modelo do tupi supraétnico, ao serem considerados como os que melhor falavam a língua e a "mais fácil de aprender. Os demais variantes dialetais eram considerados como corrupção:" (os tupinambarana) é muito parente da dos tupinambases, se não é a mesma com alguma corrupção da língua pela comunicação de outras nações (DANIEL, 1976:270)

(4) "Hazem mucho caso entre si, como los Romanos, de buenos lenguas

y les llaman señores de falla, y un buen lengua acaba con ellos quanto quieren, (y les hacen en las guerras que maten y no matan, y que vayan a una parte a otra, y es señor de la vida y muerte) y les oyen toda una noche y a veces tambien el dia sin dormir ni comer, y para le experimentar si es buen lengua y eloquente, se pondn mucho con el, toda una noche, para le vencer y cansar, y si no la hazen, le tienen por gran hombre ( y lengua). Por esto hay predicadores entre ellos muy estimados que los exortan a guerrear, matar hombres y hazer otras hazañas desta suerte (MAURO, 1961, 163).

(5) "Pede a Congregação a Vossa Paternidade licença para se imprimir, porque será coisa de grande aumento das almas... porque pelo trabalho de a escrever muitos deixam de ter, e os que a teem, não a teem certa; e a cada um, se está um pouco adiantado na lingua, lhe parece que se poderia dizer isto ou aquilo melhor, e assim a quem emendar a seu gosto, com o ver impressão entenderão que não ha ja que tratar de mudanza" (LEITE, 1950, v. II, 558)

#### BIBLIOGRAFIA :

- AIROSA, Plinio. Primeiras noções de tupi. São Paulo, Typ. Cupolo, 1933.
- ANCHIETA, Joseph. Arte de gramática da lingua mais usada na costa do Brasil; edição da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio, Imprensa Nacional, 1933.
- BORDIEU, Pierre. Ce que parler veut dire. L'economie des échanges linguistiques. Fayard. 1982.
- CARDIM, Fernão. Tratado da terra e gente do Brasil; introdução e notas de Baptista Caetano, 1939.
- DANIEL, João. Tesouro descoberto no rio Amazonas. Anais da Biblioteca Nacional, vol. 95; introdução de Leandro Tocantins. Rio de Janeiro Biblioteca Nacional, 1976.
- EDELWEISS, Frederico. Tp Tupis e guaranis. Estudos de Etnologia e Linguística, publicações do Museu da Bahia, n. 7. Bahia, Secretaria de Educação e Saúde, 1947.
- FIGUEIRA, Luis. Gramática da Língua do Brasil. Fac-simile da edição de 1687. Leipzig B.G. Teubner, publicado por Julio Platzman, 1878.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. Historia da Província de Santa Cruz São Paulo, Companhia Melhoramentos, 1922.
- LARA, Luis Fernando. El concepto de norma en lingüística. México, El Colegio de Mexico, 1976.

LEITE, Serafim. Historia da Companhia de Jesus no Brasil; 10 volumes, Rio, Instituto Nacional do Livro, 1950.

\_\_\_\_\_. Novas páginas da história do Brasil, volume 7. Lisboa; Academia Portuguesa de História, 1962.

LEVASSEUR, E. Le Brasil, Paris, 1889.

MAURO, Frederic. Le Brasil ao XVII siecle, documents inédits relatifs a l'Atlantique Portugais, Coimbra, 1961.

PEIXOTO, Afrenão (org.) Cartas avulsas de jesuítas 1550-1568. Cartas de Letras jesuíticas II. Rio de Janeiro, Publicações da Academia Brasileira, 1931.

SAETTELE, Hans. Teoria de la norma o teoria de la consciencia linguística. Copia mecanografiada, 1977.

VASCONCELOS, Simão de. Crônica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil; introdução de Serafim Leite. Coleção Dimensões do Brasil, 2 volumes, 3ª edição. Petrópolis, Editora Vozes, INL, 1977.

Maria Cândida Drumond Mendes Barros