



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E
LINGÜÍSTICA

JOÃO BATISTA DE CASTRO JÚNIOR

A língua geral em São Paulo: instrumentalidade e fins ideológicos.

SALVADOR
2005

João Batista de Castro Júnior

A língua geral em São Paulo: instrumentalidade e fins ideológicos

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Lingüística do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre em Letras.

Área de concentração: Lingüística Histórica.

Orientador: Prof^ª Dr^ª Teresa Leal Gonçalves Pereira.

SALVADOR

2005

Biblioteca Central Reitor Macêdo Costa - UFBA

C355 Castro Junior, João Batista de.
A língua geral em São Paulo : instrumentalidade e fins ideológicos / João Batista de

Castro Júnior. - 2005.

257 f.

Orientadora : Profª. Drª. Teresa Leal Gonçalves Pereira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, 2005.

1, Língua portuguesa - São Paulo - História. 2. Jesuítas - São Paulo. 3. Sociolinguística.
I. Pereira, Teresa Leal. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III Título.

Agradecimentos

Em primeiro lugar, a Jesus. A só a invocação do Seu nome balsamiza minhas dores, dá-me alento e faz-me ver a pequenez de meus arroubos e rompantes de toda a ordem. Sem Ti, Jesus, seria, pra dizer o menos, um agnóstico; Contigo, bebo todo dia o vinho capitoso das Bodas de Canaã.

A meus pais, que, mesmo defrontados com as minhas aparentemente esquisitas migrações intelectuais, sempre se resignam com a íntima convicção de que “nosso filho sabe o que está fazendo”, embora, para lhes ser bastante honesto, em boa parte das vezes eu não saiba. Mas, é isso: na busca do conhecimento – parafraseando La Rochefoucauld – somos mais felizes por aquilo que desconhecemos do que pelo que sabemos.

A meu muito amado filho Daniel, que nunca entendeu, e provavelmente jamais o fará, por que adquiri, e continuo a fazê-lo, tantos livros por todo Brasil e ao redor do mundo.

A minha irmã Jacqueline, que, por ter encontrado no cultivo das flores um derivativo para o cada vez mais insulso saber jurídico, desconfia acertadamente que eu tenha tido a mesma sorte em me deixar prender no jardim de doce ebbriez da Linguagem.

A meu primo-irmão, irmão-primo e fiel escudeiro Genildo, que toma inocentemente por genialidade o que, nos meus escritos e discursos, ele não consegue entender.

A Marcela, doce e fulva orquídea dos rincões do Sudoeste baiano, que, andando silenciosa na agitada rua onde eu me encontrava transverberado pela fonética de tantas vozes circundantes, capturou minhas escorregadias emoções, embora absorta em suas inescrutáveis e tão freqüentes divagações.

A Dona Marlene Pinho, a cujos olhos, os mais penetrantemente investigativos que conheci, eu às vezes suponho – e tomara que não esteja errado – conseguir enganar sobre minhas reais possibilidades intelectivas.

A minha colega, já agora Professora-Doutoranda, Mariana Fagundes, pela providencial demão ao meu trabalho e pela paciência com meu furor contra o aprisionamento das normas.

A todos os outros meus amigos, parentes e colegas, especialmente o Professor sul-africano Guy Baxter Shand, cujo retorno em caráter definitivo ao Brasil é ansiado por todos nós, seus amigos brasileiros, que torcemos para que seu português não volte com as vogais átonas engolidas pela pronúncia consonantizada de Portugal, onde atualmente se encontra, e Hugo Vanusco Costa Pereira, cuja amizade, em minha vida, é sinônimo de porto seguro, pronto para amparo mesmo quando todas as águas estão revoltas.

Aos Professores Mauro Porru e Tânia Lobo, que, um dia, por mim admirados como hierofantes dos mistérios do Santo Gral que é a Linguagem, surpreenderam-se com minha vontade de ingressar no Templo da Lingüística na Bahia, acolhendo-me hospitaleiramente.

Aos funcionários da Pós-Graduação em Letras e Lingüística da UFBA, especialmente Cris e Laís, sobretudo por sua amabilidade e estímulo.

A minha orientadora Professora Teresa Leal. *Staccato*. Respiro fundo para dizer-lhe: sem a vizinhança de seu afeto e a coragem da sua confiança e incentivo, nunca teria chegado aqui. Não é exercício de retórica, não: não teria chegado mesmo. Sua paciência com um orientando pródigo nas promessas e avaro no cumprimento delas é digna de registro.

Resumo

Esse trabalho analisa o percurso da língua geral na hoje Cidade de São Paulo, pondo em evidências os aspectos históricos mais salientes, especialmente os de fundo ideológico que aparelhavam a forma de apropriação econômica praticada no planalto de Piratininga. Tentou-se recriar o ambiente social dos primeiros povoadores, sua indianização até o início da efetiva colonização, a dinâmica da economia escravista, o conflito entre colonos e jesuítas dela resultante. Também foi estudada a evolução da aldeia de São Paulo de Piratininga rumo ao predicamento de vila, bem como o impacto na língua falada gerado pela organização política.. Paralelo a isso foram angularizados aspectos menos comum que influenciaram a predominância da língua portuguesa, a exemplo dos mecanismos internos do método catequético, num quadro ideológico que terminou por fazer prevalecer a língua portuguesa.

Palavras-chave: língua geral; jesuítas; cidade de São Paulo; língua portuguesa.

ABSTRACT

This work analyses the general language route in São Paulo City, by evidencing the most salient historical aspects, especially the ideological ones that constituted the economical appropriation ways practiced in the Piratininga plateau. It was tried to recreate the first people's social surroundings, their indianization until the effective colonization, the dynamic of slavery economy and the conflicts between settlers and jesuits resulted from it. The evolution of São Paulo de Piratininga village towards the town predicament as well as the impact in the spoken language generated by political organization were studied. Paralell to this fact, less common aspects that influenced the Portuguese language were angled, as an example the internal mechanisms of the church methods in an ideological framework that ended up prevailing the Portuguese language.

KEY-WORDS: general language; jesuits; São Paulo city; portuguese language.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO

1.1 METODOLOGIA DA INVESTIGAÇÃO

1.1.1 *Os corpora*

2 LÍNGUA E SOCIEDADE

2.1 LÍNGUA, CULTURA E LINGÜÍSTICA

3 A LÍNGUA GERAL EM SÃO PAULO

3.1 A LÍNGUA GERAL E SUA SINONÍMIA

3.2 AS DESIGNAÇÕES POR QUE ERAM REFERIDOS OS ÍNDIOS NA LITERATURA PESQUISADA

3.3 A LÍNGUA DA TERRA COMO INSTRUMENTO DE ASSIMILAÇÃO E COMO MECANISMO DE COOPTAÇÃO POLÍTICA: OS PRIMEIROS POVOADORES E COLONIZADORES DO PLANALTO DE PIRATININGA

4 JESUÍTAS NO NOVO MUNDO

4.1 A COROA CONVIDA OS DISCÍPULOS DE INÁCIO DE LOYOLA

4.2 O PADRE MANUEL DA NÓBREGA EM PIRATININGA

4.3 A FUNDAÇÃO DO COLÉGIO DE SÃO PAULO

4.4 POMBAL E A LÍNGUA PORTUGUESA EM SÃO PAULO

5 JESUÍTAS E PORTUGUESES EM PIRATININGA

5.1 ELEVAÇÃO DE SANTO ANDRÉ DA BORDA DO CAMPO AO PREDICAMENTO DE VILA

5.2 JOÃO RAMALHO E A CHEGADA DE NÓBREGA AO PLANALTO DE PIRATININGA

5.3 A FUSÃO DE SANTO ANDRÉ COM SÃO PAULO

5.4 O “EXÉRCITO DE INTÉRPRETES”, A CHEGADA DE ANCHIETA E OS ALDEAMENTOS

5.5 A DICOTOMIA TAXIONÔMICA TUPI-TAPUIA: UMA MERA VESTIMENTA IDEOLÓGICA

5.6 A PRIMAZIA DOS JESUÍTAS NO APRENDIZADO DA LÍNGUA GERAL

5.7 OS MAIS FAMOSOS LÍNGUAS E SUA VIDA ANTES DA COMPANHIA

5.8 ANCHIETA: O CIMENTO DA COMPANHIA DE JESUS

5.9 LÍNGUAS E INTÉRPRETES

6 O MÉTODO CATEQUÉTICO

6.1 AS DIVERSAS INTERAÇÕES CATEQUÉTICAS

6.2 RUMO À LÍNGUA PORTUGUESA PELA CATEQUESE

6.3 O TRABALHO DOS LÍNGUAS: A ESPINHA DORSAL DA CATEQUESE

6.4 LÍNGUA GERAL E DESMITIFICAÇÃO DAS CRENÇAS INDÍGENAS

6.4.1 O ataque a pajés (xamãs) e caraíbas

6.5 ARTIFICIALIZAÇÃO DA LÍNGUA GERAL

6.6 FRANCESES E LÍNGUA GERAL

7 EPÍLOGO DO PERCURSO DA LÍNGUA GERAL EM SÃO PAULO

7.1 A GERMINAÇÃO INCIPIENTE DO PORTUGUÊS. A BRANQUIZAÇÃO DOS COSTUMES

7.2 INÍCIO DO *CRESCENDO* DIFUSOR DO PORTUGUÊS

7.3 OS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS E A FUNCIONALIZAÇÃO MÁXIMA DA LÍNGUA GERAL

7.4 O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO DE SÃO PAULO: OS REFLEXOS LINGÜÍSTICOS

7.5 A LÍNGUA FALADA PELOS BANDEIRANTES

7.6 ENTREATO NO PERCURSO DA LÍNGUA GERAL E DO PORTUGUÊS: A INFLUÊNCIA DO CASTELHANO

7.7 FIM DAS BANDEIRAS DE APRESAMENTO. CREPÚSCULO DA LÍNGUA GERAL

8 A LÍNGUA DO CONQUISTADOR SE IMPÕE

8.1 DESINDIGENIZAÇÃO E DESCRIOULIZAÇÃO: UNIVERSALIZAÇÃO DA LÍNGUA PORTUGUESA

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

10 REFERÊNCIAS

1 Introdução

A Lingüística Histórica e a Historiografia Lingüística, embora, no caso desta última, em ensaios de ainda incipiente teorização e metodologia, áreas em que se insere esta dissertação de Mestrado, muito se têm debruçado sobre a disquisição de elementos históricos que conduzam a uma melhor definição do papel da língua geral em confronto com o português no Brasil colonial. Muitas outras obras, de diferente orientação metodológica, já se escreveram sobre o assunto. Algumas de subido valor; outras marcadas por mera conjecturalidade. Os equívocos de boa parte delas radicam-se na falta de uma cultura lingüística com estrado científico, talvez por terem estado tentando preencher um vácuo deixado pelos estudiosos da matéria, a exemplo da negativamente célebre obra de autoria de Renato Mendonça, que pretendeu ver máxima influência africana e indígena na língua portuguesa. Serafim da Silva Neto (1963:101) é incisivo quanto esse tipo de equívoco teórico:

A verdade, porém, é que a maior parte dos fatos alegados não passava de interpretações sem base, fantasiosas ou precipitadas. Além da falta de conhecimentos de línguas americanas e africanas, a muitas das pessoas que advogavam teses indiófilas e negrófilas faltava a indispensável base da cultura lingüística e românica.

Em outro trecho de sua obra (1963:117), ao criticar a enorme importância da influência tupi dada por certos estudiosos da língua portuguesa, ele pondera que uma das razões de tal atitude era “a ignorância das reais conseqüências dos contatos de línguas, que então se equiparavam, erradamente, à mestiçagem física”.

Não se desconhece aqui que o assunto está inçado de dificuldade, referto de escolhos que podem conduzir a um resultado equivocado. Não há dúvida de que qualquer trabalho dessa natureza, ou seja, de levantamento histórico-diacrônico no âmbito da ciência lingüística, deva socorrer-se de achegas historiográficas que apontem novos caminhos, que descortinem novos rumos. A presente pesquisa procurou ir mais além, lançando mão, a par

dos achados e estudos historiográficos, dos etno-sociológicos com íntima imbricação lingüística.

Com todos esses elementos, antigos e recentes, tentou-se a convergência para uma nova fisionomia lingüística da sociedade colonial paulista, lugar onde, ao lado do Maranhão e Grão-Pará, foi reconhecidamente maior a densidade da língua geral. A bússola do método lingüístico guiou este trabalho na tentativa de mostrar que a transição entre essa língua geral para o português não se fez de escantilhão (ou *catastroficamente*, na dicção chomskiana), como emerge da conclusão de alguns historiadores.

John Manuel Monteiro (2002:493), depois de citar o trecho de Capistrano de Abreu sobre o pouco que se conhece, pela escassez documental, da vida da gente rica e poderosa na São Paulo dos bandeirantes, afirma: “Conhecemos ainda menos a respeito dos índios que formaram a base desta mesma riqueza e poder”. Em se tratando de um dos mais reputados pesquisadores e estudiosos da atualidade acerca dos índios no Brasil colonial, a tarefa quase que se apresentaria desanimadora. Mas as pistas da historiografia lingüística nem sempre andam a reboque dos achados na historiografia, convencional ou não, daí empreender-se este trabalho que pode ser de alguma utilidade acadêmica, explorando várias angulações, tanto as contidas na esteira de outros estudos, inclusive multidisciplinares, quanto as oriundas do vácuo deixado por eles. O estímulo da pesquisa assenta-se, especialmente, na singular evolução do conhecimento sobre as línguas de base tupi, em comparação com o pouco avanço em relação às línguas das famílias lingüísticas Aruaque, Jê e Karib.

O recorte temporal que compõe o balizamento deste estudo são os primeiros dois séculos e meio de colonização em São Paulo, referência obrigatória para a história da língua geral no País, guardando maior interesse e intensidade do que em qualquer outra região em face de um concurso de fatores, especialmente em razão do isolamento geográfico daquele núcleo de povoação, do fato de que a língua tupi era tanto mais falada quanto mais distantes fossem as regiões do centro administrativo do Brasil, distanciamento que acabou por dar lugar a um mais intenso caldeamento étnico, e do maior esforço catequético aí do pioneirismo jesuíta, especialmente da parte de Nóbrega e Anchieta: “Em São Paulo, com efeito, pela força do isolamento geográfico e social e, por conseqüência, da tupinização mais intensa, é legítimo crer que a hibridização da família fosse não só mais intensa mas ainda mais extensa”, ensina Jaime Cortesão (1955:131).

O que aqui se tenta reconstruir quanto à língua geral é sua história externa, de grande importância nos estudos lingüísticos, como assinalam Houaiss (1992:35-6) e Faraco (2005, *passim* e, especialmente, 60-1), que tem cunho etnográfico-social, como afirma Serafim da Silva Neto (1963:12), mas que, entre nós, ainda pende de maiores desenvolvimentos no âmbito da historiografia lingüística.

Muitos estudos lingüísticos e de antropologia lingüística têm sido dados a conhecer nos últimos cinquenta anos, sobretudo por estudiosos estrangeiros, mas em sua totalidade se ocupam de aspectos sincrônicos da distribuição espacial e classificação das línguas indígenas, o que é perfeitamente justificável, haja vista o risco objetivo de desaparecimento das línguas indígenas sem qualquer registro lingüístico-descritivo, o que é incompreensível em se tratando da rica matéria-prima que se tem no Brasil a respeito do tema, se bem seja forçoso admitir ter havido pronunciado desenvolvimento do assunto em comparação com o que, em relatório apresentado à 5ª Reunião Brasileira de Antropologia acontecida em Belo Horizonte em 1961, Aryon Rodrigues (1972:543), defrontado com a necessidade de importação de lingüistas estrangeiros para a tarefa de investigar as línguas indígenas, enfaticamente afirmava quanto ao Brasil continuar “praticamente sem lingüistas e sem lingüística”. Autor de vários estudos de referência internacional, tributário de toda a admiração nacional, esse pesquisador escreveu, entre vários outros estudos, a obra *Línguas Brasileiras*, cuja proposta é de mera exposição, já que os capítulos, como ele próprio afirma na *Introdução*, “têm objetivo meramente informativo, nem histórico, nem teórico” (1986:14). Em outro estudo (1988), “antes um mosaico de testemunhos que qualquer argumentação”, ele conclui pela importância dada pelos portugueses e franceses ao aprendizado da língua geral, embora a colonização portuguesa, em confronto com a espanhola, não tenha dado a devida atenção à questão das línguas nativas. Mais recentemente (1996:4-18), ele salienta a ausência de estudos sócio-históricos sobre a língua geral, ao tempo em que fornece alguns lineamentos.

Há, portanto, uma relativa carência de estudos que apontem para as motivações causais do desaparecimento da língua geral angularizadas histórica e etno-sociologicamente com tratamento de dados pela Ciência Lingüística. De um modo geral, os historiadores, e também cronistas de época, registraram a existência da língua geral, mas não se detiveram sobre ela, ficando perdida num oceano de outros fatos históricos tidos como de grande

importância para a compreensão da História do Brasil. Ela situa-se, pois, desfocada em sua real dimensão como veículo de idéias e, sobretudo, de sua utilização histórica, embora a advertência de José Honório Rodrigues (1976:26) tenha sido feita há tanto tempo: “o historiador não pode esquecer que há uma ação e reação entre a história e a língua, e que esta, como um instrumento para o uso do homem, reflete o progresso e o recuo histórico”.

Atento a isso e aos ensinamentos que modernamente têm tido lugar através da pena do filósofo e polímata Edgar Morin (2001, *passim*, e 2002, p.357-437) a respeito da epistemologia da complexidade, que intenta uma religação de saberes, utilizou-se o método lingüístico a guiar este trabalho na tentativa de mostrar, repita-se, que a transição entre a língua geral para o português não se fez abruptamente.

Entretanto, a linha de pesquisa não descurou de que a Lingüística, por ter método próprio, precisa na maioria das vezes submeter a seu crivo metodológico muitos dos contributos historiográficos e etnológicos, até porque a tentação dos neófitos pelo “diplomático ecletismo” conduz sempre a conclusões desencontradas, haja vista a incompatibilidade de metodologias em muitos casos. A importância dessas contribuições vem assinalada por Serafim da Silva Neto (1963:11): “Só com o desenvolvimento dessa quase inexplorada disciplina [Etnografia] é que se irá lançando luz nos fatos pertinentes à nossa linguagem”. Mas a esses dados e conclusões dá-se aqui uma roupagem sob medida através da Historiografia Lingüística e, subsidiariamente, da Lingüística Histórica e da Crioulística.

Algumas formulações teóricas tradicionalmente aceitas, inclusive no campo crioulístico, foram revistas, como a antinomia língua dominante – língua dominada, a partir do cotejo dessa matriz teórica com a recriação o mais fidedignamente possível, através da contribuição dos referidos elementos historiográficos e etnológicos de que se dispõe atualmente, do ambiente histórico e dos fatores sociais diretamente ligados ao uso da língua geral e da língua portuguesa na São Paulo colonial, desde seus primeiros anos até o início do século XVIII, em cujos meados se registra, na historiografia oficial, o desaparecimento da língua geral.

A hipótese central deste trabalho é de que a língua geral entrou em declínio a partir do instante em que se deu a organização política de São Paulo, com a elevação de mero arraial à dignidade jurídica de vila.

O Autor está advertido de que certas conclusões, de alto rigor científico, no âmbito de certas áreas sociais, nem sempre podem ser transplantadas com sucesso para o domínio lingüístico, exatamente porque esta ciência tem método e objeto próprios. Por melhor que sejam aquelas, portanto, razoável número delas deve ser tomado com cautela, a exemplo da mestiçagem biológica, que não tem exata correspondência no terreno da mudança lingüística, já que se trata de situações não co-extensivas, como unanimemente

reconhecem os lingüistas, embora as aparências possam convidar a um convencimento contrário. É de Sapir (1921:222) uma das primeiras advertências a esse respeito:

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.

Serafim da Silva Neto (1963:138) converge para a mesma conclusão: “É evidente que a miscigenação não é em si uma causa de interinfluência lingüística, mas apenas uma indicação indireta”¹.

Essa reduzida influência, saliente-se, se restringe à mestiçagem enquanto categoria biológica. Mas no que diz respeito às relações sociais e à questão racial, sua projeção no campo lingüístico tem que ser esquadrihada, já que as diversidades aí geradas encobrem, através de uma bem urdida teia de manipulação ideológica, desigualdades econômicas, sociais e culturais, o que projeta sentidos efeitos na língua ou línguas faladas num dado território.

Outras conclusões de diversas áreas das ciências sociais que não guardam exata correspondência com aquelas do plano lingüístico dizem respeito aos contatos entre culturas e as mudanças daí decorrentes. Bem analisado, descobre-se que a trajetória de uma língua intercepta todas essas linhas sócio-históricas sem com elas se confundir, o que não significa dizer, entretanto, que delas não assimile efeitos ostensivos. Ganha evidência, pois, a importância dos dados e estudos interdisciplinares.

No estrito terreno da ciência lingüística, os fatores sociais e seus reflexos na língua não têm sido explorados com a larga amplitude que poderiam ser. Claro que isso não significa desconhecer o progresso representado pela Sociolingüística Quantitativa nos últimos cinquenta anos, bem como pela Lingüística Histórica. Mas é que tais estudos, e sua inegável contribuição à pesquisa lingüística a partir de influxos sociais, detêm-se, nos temas da variação e mudança, num jogo de interação entre elementos internos e externos,

¹ Tb.: Houaiss (1992:94).

sem que estes últimos, entretanto, sejam analisados através da provocação epistemológica que leve ao desvelamento ideológico, embora o reconhecimento de que os fatores sociais são elementos propulsores da mudança lingüística represente uma significativa rotura no entricheiramento um tanto autista do estruturalismo e do gerativismo de coloração tradicional. Mas, ainda assim, para invocar, apenas a título de facilitar a exposição, uma distinção de cunho teológico, detêm-se todas essas vertentes lingüísticas na *causa causata*, mostrando-se alheia ou incapaz de penetrar mais fundo na questão ideológica, a *causa causans*.

Assim, numa trajetória histórica como a que é objeto deste trabalho, a pedra de toque metodológica da Lingüística Histórica e da Sociolingüística, e mesmo da Historiografia Lingüística nos contornos em que tem sido delineada, se transplantada para um levantamento historiográfico, nos atuais limites de método a que elas se atêm, se cifraria somente na presença objetiva de progressivo contingente do elemento branco na demografia paulista, o grau de escolaridade dos imigrantes, a estratificação social, os documentos e seu conteúdo, o ambiente social etc, sem indagar da questão racial, inclusive como técnica de dominação velada, ou das lutas sociais encobridoras do processo histórico do tipo de apropriação econômica praticado. Se é assim com essas disciplinas, e mesmo com a Sociolingüística, não fica difícil reconhecer a trincheira de limitação epistemológica do gerativismo e seu sistema biologicamente determinado, mesmo com a abertura que lhe foi dada com a introdução da parametricidade, e do estruturalismo, que se atêm exclusivamente a fatores lingüísticos imanentes ao sistema, ambas as correntes dessocializadoras do processo de aquisição da língua. Suas contribuições têm, portanto, escassa utilidade na pesquisa historiográfica como fio de prumo do seu método investigativo. Pertinente, pois, a aguda crítica que o crioulogista Hildo Honório do Couto (1996:175-6) faz à hipótese de determinismo biológico de Derek Bickerton, que se apóia em Chomsky, associando-a a “ideologias políticas conservadoras” e assimilando-a à postura “que perfilhava Hitler”. Opõe ele, ainda, a essa corrente, embora sem qualquer aprofundamento teórico, o pensamento de Karl Marx a respeito da práxis social e sua influência na língua.

Se o papel desempenhado pela geratriz ideológica não explica os aspectos estruturais da mudança lingüística, ou seja, o como ela se dá no interior da língua, seu

estudo é rigorosamente imprescindível no estudo da história externa dessas mesmas línguas, do contrário fica-se com a sensação de incompletude nesse terreno. Aqui, uma advertência: isso não significa desmontar a máquina da ciência lingüística nem promover-lhe uma espécie de desordem entrópica, senão provê-la de aptidão científica para ter maior alcance. Significa a busca pela totalidade do objeto, ainda no terreno lingüístico, a fim de não descurar de sua historicidade. Embora limitada à história externa da língua em suas mutações estruturais, a advertência de Faraco (2005:67) serve ao presente caso:

Defender uma perspectiva que integre interno/externo não significa dissolver as especificidades do lingüístico no social. Significa, isto sim, reconhecer a língua como uma realidade essencialmente social que, correlacionada com a multifacetada experiência econômica, social e cultural dos falantes, apresenta-se, em qualquer situação, como uma realidade heterogênea, como um conjunto de diferentes variedades.

Dotar, pois, a pesquisa e estudo lingüísticos dessa pedra de toque analítica preenche uma anfractuosidade do seu tradicional objeto. Um exemplo ajuda a afirmar essa linha de raciocínio: a dominação árabe na península ibérica por quase oitocentos anos deixou inegáveis influências lingüísticas que já foram razoavelmente mapeadas e esquadrihadas em seus aspectos estruturais, especialmente de contribuição lexical e fonética. Entretanto, em estudos lingüístico-historiográficos dessa presença languageira, não basta dizer que o avanço para o sul da península mostra a existência mais acentuada de populações românicas arabizadas, os moçárabes, que usavam o árabe como língua de cultura e o romance corriqueiramente, do que surgiram influências estruturais quanto às mudanças fonéticas. É preciso ir além em busca da eficiente ou não matriz ideológica desse comportamento bilingual, que não se exaure na só conclusão de que havia uma estratificação social que impunha essa dualidade lingüística. Ou seja, a par do porquê da estratificação em classes ou em castas, é preciso investigar um possível preconceito racial do povo dominado em relação ao invasor de tez mais escura e as raízes ideológicas desse preconceito.

Assim, ainda nessa linha de raciocínio, no estudo de contato entre línguas, não basta avaliar sistemas, subsistemas, elementos e estruturas de outras línguas na interação

lingüística e que demonstrem a consolidação de suas tendências internas de evolução. É preciso ir além em busca do elemento primário de deflagração da tentativa ou não de imposição de uma língua, antes de avaliar que efeitos efetivamente se fizeram sentir.

Essa tarefa não é do sociólogo, do etnólogo ou do antropólogo, muito menos do historiador comum, embora eles possam colaborar com sua própria produção, senão do historiógrafo da língua, com aptidão científica para focalizar aspectos específicos da influência e mesmo da mudança lingüística, quando for necessário este tipo de angulação. Mesmo a sociologia da linguagem, cujo objeto ainda pende de uma definitiva nitidez, deve ceder passo à historiografia lingüística, já que o âmbito desta é desenganadamente de maior abrangência. De um modo geral, só essa aptidão pode evitar análises favoráveis, mas equivocadas, como a que fez Capistrano de Abreu – embora ele mesmo seja uma exceção entre historiadores quanto ao rigor nas investigações lingüísticas, salienta Mattoso Camara Jr. (1965:115-17) – em relação à sistematização gramatical de uma língua indígena feita pelo etnólogo alemão Karl von den Steinen, como se verá mais abaixo. É também essa qualificação científica que evita o incorrer-se em apressada afirmação, como a que fez o antropólogo Bronislaw Malinowski a partir de sua famosa experiência de 19 meses, entre 1917-8, com os habitantes das Ilhas Trobriand, de cujos fatos da língua, segundo ele, a Lingüística, que ele confundia com a Filologia, não conseguiria dar conta, mas que, na verdade, são perfeitamente explicáveis pelo cientista da língua, como o demonstrou Mattoso Camara Jr. (1965: 93-95), inclusive dando exemplos similares na língua portuguesa. Mas é forçoso admitir que a historiografia lingüística não se esgota nesse progresso, já que a só teorização gramatical é absolutamente impotente para explicar os rumos históricos tomados por uma língua no seu contacto com outra ou outras.

De uma maneira geral, questões históricas da língua devem ficar afetas a estudiosos da Lingüística, até porque ensaios dessa natureza feitos por historiadores são quase sempre formulados com as equivocadas posições dogmáticas de que, no contato de línguas, elas não se misturam, como se fossem água e óleo, ou se fundem, como nos metais que compõem uma liga, para formar um terceiro produto, hipóteses que são factíveis, mas não esgotam a complexidade da questão do contato. Além do mais, a transição entre uma língua e outra é registrada muitas vezes, nesse método historiográfico, tal como se ocorresse à maneira da deposição de um governante e sua substituição por outro.

O desenvolvimento da análise do discurso, como disciplina lingüística, tem revelado grandes resultados, mas seu raio de ação ainda se deixa ficar nos limites da enunciação sem se servir de rigorosa pesquisa historiográfica, apesar do largamente disseminado exemplo dado nesse sentido por Michel Foucault, um dos inspiradores dessa disciplina.

O desvelamento ideológico teria, assim, um sabor quase virginal no terreno da historiografia lingüística não fora a existência da obra pioneira de Mikhail Bakhtin (1986), cujos pilares têm uma aplicação compósita na Lingüística, inclusive porque age como obra seminal da Sociolingüística ao propor o estudo dos atos de fala de toda espécie, inclusive “as conversas de corredor, as trocas de opinião no teatro e, no concerto, nas diferentes reuniões sociais, as trocas puramente fortuitas, o modo de reação verbal face à realidade da vida e aos acontecimentos do dia-a-dia” (p.42). Entretanto, esse componente ideológico, se vem sendo com disciplina devassado no mundo das enunciações pela Análise do Discurso, tem ficado de fora da historiografia lingüística, embora o estudo sobre manipulação de suas fórmulas de penetração seja de grande valia na pesquisa lingüístico-historiográfica para pôr a nu certos vieses, que, muitas vezes, inconscientemente ou não, alguns respeitáveis pesquisadores deixam à mostra, revelando dificuldade em fugirem ao papel de títeres dessa estreiteza lingüístico-discursiva. Como exemplo bem prosaico de como funciona um tipo de dominação ideológica tem-se também, além do caso citado por Faraco (2005:197-8) envolvendo Serafim Neto e a inócua preconização da pronúncia vocalizada do /l/, em vez de /w/, aquele contido na recomendação do respeitável lingüista Silvio Elia (1979:138) de que “certas maneiras de dizer, regionalmente muito típicas, como as conhecidas ‘pretônicas abertas do Nordeste’, devem ser excluídas da *pronúncia padrão brasileira* (mormente quando se tem em vista o ensino de Português para estrangeiros)”.

No terreno das ciências sociais, a questão da língua não tem merecido muita atenção, talvez pela complexidade que envolve o método de seu estudo interno, que deve estar associado à sua faceta externa em alguns casos, muito dissociado do daquelas. Um trecho de Otávio Ianni (2004:143) ilustra bem isso. Nele, há afirmação de que “praticamente tudo o que constitui a economia e a sociedade, a política e a cultura, compreende sempre algo ou muito da questão racial”. Linhas adiante, ele acrescenta: “No curso da história da sociedade brasileira, compreendendo os períodos colonial, monárquico

e republicano, está sempre presente e decisiva a questão racial”. Deixou de fora, nesses passos, a questão da língua, embora não devesse, já que “a palavra é o fenômeno ideológico por excelência”, ensina Bakhtin (1986:36), ou seja, a manipulação do discurso é o instrumento de maior relevo de que se servem os donos do poder para encobrir ideologicamente a questão racial e alcançar aquela meta examinada pelo mesmo Ianni (p.146) de “manter o povo disperso, desunido, fragmentado, em termos sociais, étnicos, gêneros, religiosos, regionais...”. Na verdade, quanto à língua, há uma união por um só idioma mas à qual subjaz desunião ideologicamente fomentada em que certos emblemas como “o homem cordial” e “democracia racial” se encarregam de desencorajar qualquer movimento de transformação entre as classes sociais exploradas, sejam quais forem sua extração ou filiação étnica. O recém-falecido sociólogo mostra ter tido intuição da importância do problema lingüístico como questão nacional, embora erroneamente sem atrelá-lo à questão racial, quando afirma a existência do dilema, em nossa história, quanto a se decidir entre “língua nacional, línguas portuguesa, indígena ou africana ou língua brasileira; língua e dialetos” (p.132). No fecho (p.162), a seguir transcrito, desse mesmo estudo, o notável sociólogo parece aquilatar bem essa importância da questão da língua, quando afirma, embora ainda sem qualquer exploração do tema:

Em uma perspectiva histórica ampla, o multiculturalismo e a multietnicidade traduzem-se em um complexo e fascinante *transculturalismo*. São muitos os elementos sociais, culturais, religiosos, lingüísticos e psicológicos, além dos políticos, econômicos e demográficos que se aglutinam e desenvolvem produzindo diferentes configurações não só étnicas como culturais.

A recuperação da sócio-história lingüística, portanto, tem que poder dar conta de todos esses fatores, velados ou não, que jogam com fortes influências no curso de uma língua. Não mergulhar nos levantamentos e estudos historiográficos e etnológicos, além das análises de cunho sociológico, conduz sempre a formulações inacabadas, embora de grande profundidade científica do ponto de vista exclusivamente de internalidade ou economia interna da língua. O estudo do componente ideológico, a seu turno, entra como área de

notável pertinência nas disquisições lingüísticas e aí, impostergavelmente, tem de haver o mergulho na profundidade filosófico-conceitual que sobre o assunto escreveu Karl Marx – nome cuja só invocação ainda faz muitas vezes fugir, como vestais escandalizadas, certos estudiosos, principalmente os de língua inglesa, como se se estivesse tentando trazer o bolchevismo novamente à cena – embora aqui, nos limites deste trabalho, não haja esse aprofundamento.

Esse enfoque metodológico aqui preconizado não significa, fique-se claro, a tentativa de fundação de um *tertium genus* na Linguística, ao lado dos aspectos internos estruturais e da guinada dada pela Sociolingüística de extração laboviana em direção da influência social na língua. Nada mais é que prolongamento metodológico da historiografia lingüística atendo-se à questão dos influxos sociais que sempre foram objeto de lampejos já antes da teorização de William Labov e Uriel Weinreich, conquanto aqui neste trabalho essas influências sejam angularizadas de uma diferente maneira, em busca da matriz primária de uma dada opção lingüística em confronto com outras.

Embora Faraco (2005:107) afirme a preocupação com “realidades sociológicas e antropológicas” por parte da teoria variacionista, nos trabalhos desta não se tem identificado ainda preocupação quanto às raízes ideológicas, provocação epistemológica que é comum no tipo de estudos daquelas disciplinas, no contato entre línguas ou mesmo nas pesquisas sobre a influência lingüística dos fatores sociais. Uma rápida incursão por dois dos mais conhecidos trabalhos de William Labov, figura exponencial da Sociolingüística, demonstra como a ausência do estudo do componente ideológico deixa flancos abertos nas pesquisas realizadas. Analisando os dados fornecidos pelo estudo “A estratificação social do (r) em lojas de departamento de Nova Iorque”, Labov (1986) se detém sobre a estratificação social para finalmente chegar à conclusão de que o modelo de prestígio (“prestige pattern”) das variantes faladas pelas classes superiores contamina as inferiores quando do uso do chamado *discurso cuidado* (“careful speech”), ou, para usar algumas de suas próprias palavras (p.323): “If we wish to express the (r-1) distribution in a single function, we can say that it is inversely correlated with distance from the highest-status group (...). It is also directly correlated with the formality of style and the amount of attention paid to speech”. Logo em seguida (p.323), ele conclui com a guinada que a classe

média baixa tem dado (à época da pesquisa) em direção do estilo formal usado pelos falantes mais jovens da classe alta.

Entretanto, Labov não se imiscui na matriz ideológica dessa estratificação, o que muito ajudaria na busca de uma resposta para o caráter imitativo da conduta das classes inferiores em relação às ditas superiores. Nesse estudo, ele parece ter um tênue fogacho desse tipo de problematização quando afirma: “It is true that we do not know a great deal about the informants that we would like to know: their birthplace, language history, education, participation in New York culture, and so on”. Mas mesmo essas variáveis², que ele preferiu também não investigar, não esgotam o desbaste ideológico para chegar ao cerne do problema. No que diz respeito à variável *raça*, Labov (p.313) colhe dados que demonstram que os indivíduos negros que trabalham nas três lojas de departamento pesquisadas, direcionadas a consumidores de três diferentes estratos sociais, têm a pronúncia da consoante (r) em posição pós-vocálica em muito menor escala que os brancos.

O artigo, entretanto, não se detém, ainda que ligeiramente, sobre a questão racial nos EUA, que tem um pano de fundo diferenciado em relação ao do Brasil, onde, através de uma bem feita manipulação ideológica que encobre as condições econômicas como causa da desigualdade social e prega a democracia racial, a expectativa é claramente assimilacionista, o que “cria uma atmosfera de fluidez nas relações inter-raciais, mas dissuade o negro para sua luta específica, sem compreender que a vitória só é alcançável pela revolução social” (RIBEIRO, 2001:226-7). No caso norte-americano, Labov não ingressa num possível anti-assimilacionismo dos negros, em protesto contra a generalizada desigualdade econômica, e sua ligação com a recusa da adoção de uma pronúncia típica dos brancos, ou mesmo se se trata de um deficiente programa educacional direcionado por razões de intolerância racial. Na verdade, o sociolinguista americano claramente prefere passar ao largo do problema ideológico e da questão racial quando diz ser objeto de “concordância geral” essa estratificação (p.305):

The use of this term [estratificação social] does not imply any specific type of class or caste, but simply that the normal workings of society have produced systematic differences between certain institutions or

² A denominação *variável* aqui, que não é coincidente com a de Labov, significa uma característica mensurável que se opõe a uma *constante*.

people, and that these differentiated forms have been ranked in status or prestige by general agreement.

Num outro estudo (1970), Labov aproxima-se um pouco da questão sociológica subjacente, mas ainda sem suficiência exploratória. No artigo sobre os efeitos dos processos sociais na estruturas lingüísticas, “The reflections of social processes in linguistic structures”, (1970), analisando estudo feito no âmbito de sua dissertação perante a Columbia University em 1964, “The Social stratification of english in New York City”, ele admite um íntimo contato entre sua pesquisa e a teoria sociológica e sua respectiva metodologia de estudo (p.240). Aí ele chega à conclusão ainda mais incisiva de que “the lower middle class shows the greatest tendency towards the introduction of *r*-pronunciation, and in the most formal styles, goes far beyond the upper middle class level in this respect” (p.247-8). O Sociolingüista reconhece que a estratificação social e suas conseqüências são somente um tipo de processo social com reflexos lingüísticos. Ao estudar a fusão entre /i/ e /e/ antes de nasais, como em *pin* e *pen*, *since* e *sense*, ele conclui que esse é um diferenciador do grupo negro, refletindo os processos sociais que identificam o grupo racial como um todo (p.248). Curiosamente, apesar dessa conclusão objetiva, ele não investiga se essa marca, que ele denomina variável, expressa uma demarcação lingüístico-racial. Ou seja, ele não se detém sobre questão racial, mas se adianta em dar essa natureza àquela marca fonológica.

Labov vai mais adiante afirmando ter feito um estudo semântico que aponta para a “segregation of Negro and White” (p.248-9). Segundo ele, ao trabalhar com o termo *common sense* (traduzível como *senso comum* ou ainda como *bom senso*), ele descobriu que os negros preferem usar um termo semanticamente equivalente, *mother-wit* (algo como *sabedoria materna*, no português brasileiro, conceito que tem subjacência semântica na expressão popular “bem que a vovó já dizia...” e na fala lúdica infantil, visível quando a criança faz uma opção baseada no “minha mãe mandou que eu apertasse esse aqui, mas como sou teimoso...”). Segundo suas conclusões, o uso desse termo alternativo é um indicador da segregação racial, em descompasso com a interação de termos musicais resultante da importância da música negra. Trata-se de uma tese inconclusiva e incompleta exatamente pela falta de aprofundamento do problema ideológico. O fosso social

representado por essa expressão é um possível indicador de segregação, mas, a partir do instante em que o estudo não se aprofunda nas matrizes ideológicas, fica-se sem saber se é o caso de uma opção contrastiva deliberada, de caráter político-lingüístico, ou mesmo se se trata apenas de acentuada diferença nas relações familiares, já que as de origem africana costumam ser matrifocais. Essa inconcludência fica evidente quando Labov informa que os negros não têm nenhuma idéia se a expressão é usada pelos brancos e estes, a seu turno, nem imaginam que os negros a utilizem (“negroes have no idea that white people do not use *mother-wit*, and whites have no inkling of the Negro use of this term” – p.249). Se é assim, como adiantar a tese da segregação?

Apesar de Labov afirmar que muitos dos conceitos fundamentais da Sociologia estão presentes nos exemplos dados pelos estudos de variação lingüística, os dados por ele trazidos carecem de aptidão suasória para se chegar a essa convicção. Além disso, um dos conceitos capitais das ciências sociais é *ideologia*. Se quisesse ter uma amostra do problema racial expresso nas estruturas semânticas, talvez devesse trabalhar nos EUA com conceitos como *participação social e política, igualdade, cidadania*, o que poderia ser bem mais produtivo. É preciso, pois, nos estudos sociolingüísticos, que a questão de fundo, de matiz ideológico, não fique obliterada por exemplos que, embora objetivos, não levem muito longe. Suzana Cardoso (1994:232-3) tem uma conclusão acertada sobre esse assunto, revelando argúcia ao extrapassar os limites de uma mera questão de internalidade lingüística: “o preconceito lingüístico não se fundamenta em razões lingüísticas *stricto sensu*, resulta, antes, de um processo de discriminação social ao qual se associam traços específicos da língua dos falantes em questão”.

Poderia, ainda, a sociolingüística, devassando ideologias de imperialismo, realizar pesquisas que mostrem a clara discriminação sócio-racial expressa em depreciações lingüísticas, como ocorre no exemplo citado por Ullmann (1964:232) quanto à língua portuguesa: “a third source of pejorative developments is human *prejudice* in its various forms. Xenophobia has, as already noted, filled some foreign words with a derogatory sense. (...) Portuguese *palavra* ‘word’ has become *palaver* in english”. Esse vocábulo, explique-se, tem o significado pejorativo, no inglês britânico, de um conjunto de atividades ou problemas desnecessários, causados por algo que não é importante. No inglês norte-americano significa “nonsense”, uma conversa absolutamente sem sentido. Não é difícil

ver, portanto, preconceito expresso no léxico inglês, cujas duas maiores expressões políticas são a Inglaterra e os Estados Unidos, imperialistas do ontem e do hoje. Esse comportamento lingüisticamente preconceituoso fica mais nítido e explícito na comparação com o léxico do *afrikaans*, língua de base holandesa falada na África do Sul, tida por alguns como um semicrioulo, em que *palawer*, vocábulo introduzido pela colonização portuguesa do Cabo entre os séculos XV e XVII, significa “discussão com chefes africanos”, como registra Valkhoff, *apud* Hildo Honório do Couto (1996:160). O que se extrai disso tudo é o acerto da observação de Bakhtin (1986:41) da importância da questão ideológica, cujos fios “servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios”. Na verdade, arriscando aqui uma maior propriedade lexical, o meio social está pervasivamente transido de raios ideológicos. Daí a conclusão do pensador russo no mesmo passo: “a palavra é capaz de registrar as fases transitórias mais íntimas, mais efêmeras das mudanças sociais”.

É estranho, portanto, que, pelo menos no Brasil, conclusões além do que Labov pôs em evidência sejam atribuídas a ele.

Mesmo estudos de Sociolingüística, que parecem induzir, pelo título, uma preocupação com os reflexos ideológicos nas estruturas lingüísticas, ficam aquém da dimensão do problema. É o caso do levado a efeito por Kroch e Small (1978), em que ideologia gramatical é associada com prescritivismo. O estudo se desenrola no prestígio das normas ditadas pela *ideologia* prescritivista que exerceriam influência sobre as escolhas do falante. Embora os Autores afirmem que “the sociological importance in our society of the grammatical ideology of standard language is clear”, o significado de ideologia aí sofre uma refração semântica, sendo mero sinônimo de *teoria*, o que é explicável por mera manipulação ideológica de uma instância de poder que objetiva o monopólio do discurso através de alteração e pauperização de sentido. De uma monovalência semântica o conceito entreabre-se para outros sentidos, acabando por fixar-se naquele mais expressivo da ideologia dominante. Há, aí, portanto, uma ideologização do conceito de ideologia, o que gera até a admissão de uma *ideologia* dos dominados, o que, como alerta Chauí (1989:115), “é um contra-senso, visto que a ideologia é um instrumento da dominação”. Acrescenta ela no mesmo trecho: “Esses enganos nos fazem sair da concepção marxista de ideologia para cairmos na concepção positivista”. Essa concepção positivista é a que identifica ideologia

como sinônimo de teoria, ou seja, “a organização sistemática de todos os conhecimentos científicos” (p.26).

Do que se vem de expor, duas conclusões se impõem, portanto: a primeira é que essa integração interdisciplinar entre Sociolinguística e Sociologia, para ser feita, precisa sair do nível de superficialidade com que o pesquisador linguístico tem trabalhado conceitos sociológicos. Em segundo lugar, com tal perfil, essas ferramentas e pressupostos metodológicos têm limitada ação no terreno da historiografia linguística, embora o atual arcabouço teórico desta não esteja também a salvo de críticas quanto à sua limitação. Embora essa disciplina, que, como lembra Jarbas Vargas Nascimento (2005:11), nasceu do desenvolvimento da Linguística Histórica, parta do pressuposto de que a língua é um produto histórico-cultural e do reconhecimento da existência de fatores externos que influenciam o pensamento linguístico, nota-se aí a sentida ausência do jaspé desvendador do conteúdo ideológico, algo que a metalinguagem, por si, não alcança. Conquanto esta formulação conceitual seja muito incensada no âmbito da historiografia linguística, e que significa o emprego de abordagem epistemológica para descrever idéias passadas sobre a linguagem e a Linguística, ela padece dessa insuficiência científica.

Sem a inserção desse tipo de problematização aqui preconizada, a Historiografia Linguística ficará eternamente capenga. A reprodução das idéias de Konrad Koerner no Brasil, reconhecida e pioneira autoridade sobre o assunto, tem carecido da atenção sobre essa ausência epistemológica. Um bom exemplo dessa falta de problematização sobre a obra de Koerner no Brasil está na lida com o conceito de paradigma, de acordo com a formulação feita por Thomas Kuhn na conhecida obra “A estrutura das revoluções científicas” (2005), recorrentemente citada no conjunto daqueles estudos. Apesar de sua reconhecida importância, sobre essa teorização leva a vantagem da especificidade o conceito de *episteme* de Foucault, que está para as ciências sociais como aquele para as físicas. Não é desnecessário lembrar a relevância, para cada *episteme*, em Foucault, da linguagem, já que ela e o conhecimento formam uma base para o poder em seu papel na construção social da realidade.

Koerner, *apud* Jarbas Nascimento (2005:16-7), pondera que a consolidação da Historiografia Linguística impõe “grande demanda de preparo intelectual, amplitude de escopo e profundidade do saber, exigindo um conhecimento quase enciclopédico da parte

do pesquisador, dada a natureza multidisciplinar dessa atividade”. Jarbas Vargas Nascimento, depois de reconhecer a necessidade de interação dessa disciplina com áreas de conhecimento, tais como “a Sociologia, a Filosofia, a Antropologia, a Psicologia, por exemplo” (p.14), preconiza um modelo teórico “que dê conta de descrever e explicar o lingüístico e o histórico organizados no documento” (p.15-6). Não deixa de ser estranhável, portanto, que entre esses lineamentos teóricos falte a preocupação com a manipulação ideológica, já que sem ela qualquer pesquisa vai sempre correr em círculo, apesar de grandes contribuições que desta possam advir, sem atinar com as causas do aparecimento e desaparecimento de certos fenômenos lingüísticos. A noção de contexto, que Koerner, secundado por Jarbas Nascimento (2005), e Luciana Gimenes (2003:38), esta apoiando-se em Swiggers, propõem, ou seja, de que “o historiógrafo [da língua] deve explorar não apenas fontes que veiculam dados lingüísticos, mas também aquelas que documentam a situação lingüística de um contexto estudado”, também tem alcance limitado. Ideologia, como adverte Marilena Chauí (1989:21), é justamente “ocultamento da realidade social”. É preciso estar advertido quanto a isso para não ficar apenas nas micrologias históricas que terminam por não explicar muita coisa além de seus limites. Se o lingüista-historiógrafo deve forçosamente fazer do conhecimento historiográfico um *violon d’Ingres*, é preciso ter em mente esse tipo de questionamento, se não quiser que a historiografia lingüística fique eternamente implume sem poder alçar vôos maiores.

Um exemplo esclarece o assunto. Um chavão em Lingüística é de que o falante geralmente não se dá conta das mudanças em curso na língua. Em alguns casos, isso é reflexo da manipulação ideológica que faz dele um títere, principalmente nas variações e mudanças semânticas, em que ele transita de um sentido a outro sem perceber que o novo apenas reflete diferentes facetas ideológicas. Somente em casos raros, em que o indivíduo intui essa manobra, é que ele produz uma resistência. Foi o que, em certa medida, aconteceu a João Ramalho, personagem-chave nos primórdios da história colonial de São Paulo: degredado ou auto-êxule, o que talvez nunca se saberá, ele indianizou-se para depois ser levado a iniciar um processo de sobreposição política da cultura branca, o que inclui a língua, como execução do desdobramento de um melhorado planejamento colonial. Quando esse progresso civilizatório atingiu um limite de clara incompatibilidade com o modo de vida que ele adotara, ou seja, quando o modo de apropriação econômica modificou-se em

flagrante contraste com aquele em que vivera até então, ele preferiu ir aos poucos se distanciando dos rumos políticos daquela vila, remetendo-se aos limites de sua cultura semitribal. Do ponto de vista lingüístico, sua opção em refluir à cultura originária significou também um contraponto à ideologia da colonização, inclusive quanto à velada preferência desta pela língua portuguesa. Perguntar por que da resistência da língua tupi no planalto significa ter que questionar escolhas culturais como estas, de forte presença, sobretudo porque se tratava de uma espécie de líder grupal.

Mas um outro exemplo é ainda mais emblemático: é proverbialmente conhecida a expressão “sem fé nem lei nem rei” com que os cronistas Gabriel Soares de Sousa e Pero de Magalhães Gândavo registraram a deficiência fonética da língua dos índios. A interpretação desse fato de forma alguma se limita a tão pouco. “Em contraste com a naturalidade e objetividade de Anchieta, vários autores procuraram explorar preconceituosamente a inexistência de certos fonemas do português na língua indígena em detrimento de seus falantes”. Essa a conclusão a que chega Aryon Rodrigues (1998:67-8) a respeito daquele fato. Mesmo não sendo equivocada, é, entretanto, incompleta, já que o problema deita raízes histórico-sociológicas e ideológicas mais profundas. O comentário dos cronistas reflete na verdade a ideologia do fetiche da lei, com que mantinham íntima sintonia conceitual a fé e a figura do rei. Para o ibérico, por longa tradição que os limites do texto não comportam esquadriñar, a norma teria origem divina e o rei seria o intermediário entre o Criador e os homens. A fé em Deus passava pela vontade de seu representante laico, que, no caso de Portugal, também detinha funções de administração religiosa quanto ao Ultramar, conforme o direito do Padroado. Sem que fosse nesse molde trilógico, para o português a fé, a norma (que existia entre os indígenas, embora não-codificada) e a autoridade do mundo indígena não existiam. Essa ausência fonética gerou imediatamente, na mente dos cronistas, essa associação com a tríade ideológica da Coroa. O engeuecimento ideológico era de tal maneira acentuado que eles nem mesmo aventaram a possibilidade de que tais conceitos pudessem existir na forma de outros itens fonético-lexicais.

Vê-se, portanto, como o estudo da ideologia tem pronunciada importância no âmbito da historiografia lingüística.

Pra arrematar essa introdução, deve ser lembrado que Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004), em trabalho recente, que congrega estudos esparsos, “livro indispensável para qualquer estudioso da história do português do Brasil”, na afirmação de Faraco (2005: 205), traz vários e novos subsídios metodológicos ao tema que merecem aqui uma análise com maior detença, dada a sua utilidade como guia de percurso na tessitura deste trabalho. A importância da história externa de uma língua vem por ela analisada *passim* em sua obra, com especial enfoque nas páginas 28-30 e 41. Nesse trabalho, ela ressalta também a importância da demografia histórica (p.17, 59 e 102), advertindo, entretanto, nesta última página citada, que “dados demográficos são um fator significativo para a compreensão da formação histórica das línguas; só ganham vida, contudo, se deles pudermos depreender a dinâmica das populações que usam essas línguas”.

Quanto à historiografia, reconhece-lhe um status de alto valor e até mesmo admite a ancilaridade da Linguística em relação a ela. É curioso notar, analisando essas palavras da respeitável Lingüista, como o papel da ciência da linguagem, nos últimos anos, sofreu um diferente emolduramento no concerto das ciências sociais. Nos anos 60, havia uma obsessão panlingüística que tornava inútil a qualquer pesquisador, sob pena de ser relegado ao desprezo dos meios *científicos*, procurar outro método de investigação que não aquele fornecido pela ciência moderna inaugurada por Saussure. Lévi-Strauss, Lacan, Barthes desfilavam envergando a pomposa vestimenta do estruturalismo, o único capaz de explicar o inconsciente e outros conjuntos significantes. Em 1966, Oswald Ducrot, *apud* Robin (1977:17), pergunta e responde: “A Linguística pode propor seus métodos como modelo para as outras ciências humanas? Torna-se hoje cada vez mais banal responder afirmativamente a esta pergunta”. Para ele, a Linguística, “o estudo das línguas naturais, isto é, de puros sistemas de significação, deve, assim, sem paradoxo, pretender ser o paradigma da ciência humana”.

O atual *modus in rebus* horaciano, quase um *confiteor*, que Rosa Virgínia Mattos e Silva deixa à mostra em seus judiciosos ensaios, coloca as coisas em seu devido lugar. A ciência lingüística precisa da Historiografia para escrever a história externa da língua, embora a Historiografia Lingüística possa desenvolver métodos próprios cujos resultados não são necessariamente coincidentes com os da Historiografia.

Assim, se a Lingüística não é mais uma ciência-piloto, muito menos tem caráter de *ancilla scientiarum* o conjunto dos demais ramos do conhecimento humano. É bem verdade que certas contribuições historiográficas quase que se comportam menos do que como adminículos na tentativa do lingüista em promover uma recuperação sócio-histórica, já que, como diz Victor Kiernan (1993:259), avalizado pela mesma Rosa Virgínia Mattos e Silva (p.60), “os historiadores, via de regra, prestam pouquíssima atenção às maneiras de falar dos povos sobre os quais escrevem”.

O brilho do enfoque da obra da professora baiana, ou melhor, enfoques, em que também reitera recorrentemente, a cada passo, o que já escreveu sobre assunto, serve quase que como agulha magnética a guiar o itinerário do método deste trabalho, apesar da notada ausência, nesses estudos, de análise dos aspectos de cunho sociológico e etnológico dos dados historiográficos reproduzidos, bem como de qualquer incursão pelos meandros da dominação ideológica. Há, por outro lado, algumas divergências com a Autora no decorrer deste estudo, mas isso só foi possível porque ela e outros, a exemplo de Antônio Houaiss, achanaram o caminho, facilitando seu trilhamento.

Esta dissertação se compõe, além desta Introdução, de oito capítulos. No primeiro deles, discorre-se sobre o caminho percorrido na investigação metodológica, apontando-se as fontes em que foram feitas as pesquisas que amparam este estudo. No segundo capítulo é feita uma incursão pelo papel da língua na sociedade e de como funciona essa faculdade exclusiva da espécie hominal. Salienta-se aí também a importância desempenhada pela língua na formação da cultura e de como o seu falante se torna o sujeito histórico, cuja influência precisaria ser melhor apreendida pela historiografia.

Nos capítulos seguintes, a língua geral é tratada de forma seqüenciada, desde que pisaram em terras os primeiros portugueses até metade do século XVIII. Tentou-se reconstruir o ambiente sócio-histórico e de todos as suas principais cenas a fim de ficar nítida a vida do falante da língua brasílica. Em todos os capítulos, há uma interação entre colono português e jesuíta mediada pela língua geral, ou seja, de como o seu uso era instrumentalmente diverso na boca de cada um desses falantes, ambos marionetes de um plano colonizador de ideologia própria. No item 6.6, produz-se uma informação histórica paralela: a língua geral na vida dos invasores franceses em sua longa tentativa de dominação e, no item 7.6, a influência exercida pela vizinhança territorial da língua

castelhana. No item 7.5 aborda-se um tema polêmico: a língua falada pelos bandeirantes, sobre a qual o texto diverge da opinião tradicional e majoritária. Pré-conclui-se o estudo com a exposição, no capítulo 8, de como a legislação se mostrou lábil no trato sempre nervoso da questão da liberdade dos índios e de como a incorporação deles à sociedade não se deu de forma tão pacífica como muitas vezes é registrado historiograficamente. Nas considerações finais, faz-se uma retomada sintética do que foi produzido para mostrar como a língua portuguesa tinha uma predestinação ideológica para se impor tanto na linha de povoamento através dos colonos quanto na via catequética.

1.1 METODOLOGIA DA INVESTIGAÇÃO

1.1.1 Os *corpora*

O *corpus* principal do presente trabalho são as cartas de Nóbrega e Anchieta, que, em boa parte, foram descobertas, após árdua pesquisa, pelo historiador jesuíta Serafim Leite, autor de uma monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil* (2004), escrita originariamente em dez volumes, obra tida como o *nec plus ultra* das atividades missionárias dos discípulos de Loyola em terras brasileiras.

Essas cartas são a fonte mais reconhecidamente rica na abordagem lingüística do ponto de vista externo no que diz respeito ao primeiro século colonial. Rosa Virgínia Mattos e Silva intuiu isso no fugaz lampejo sobre o assunto (2004:61), o que corre à conta de exceção, já que pouca atenção se tem dado, nos estudos de Lingüística Histórica, a essa fonte primária de insubstituível importância, embora, por ela ou por qualquer outra, seja um

tentâmen quixotesco traçar a cadeia evolutiva de formas alteradas na língua tupi, com incursões descritivistas.

Essa pouca importância talvez advinha da crítica da tupinologia de então, tida como “de gabinete”, feita por Mattoso Câmara Jr (1965:106-8), toda ela fundada na literatura catequética, que, segundo aquele Lingüista, veicula uma língua tupi já civilizada em seu uso popular, o que é altamente controvertido e discutível. Evidente que sua crítica é procedente apenas para os estudos descritivistas, que têm uma funcionalidade insubstituível quando feitos *in loco*, já que, do ponto vista histórico, não se acha fonte de melhor qualidade etnolingüística. Noutra ocasião, ele mostra sua preocupação com a descrição da língua e a ausência de fontes historiográficas que permitam sua recuperação (1972:70): “É quase inútil frisar a inexistência de documentação de fases lingüísticas pretéritas para relacionar formas que no seu aspecto atual estão profundamente distanciadas”. Por isso mesmo, o trabalho se limitou aos desdobramentos e fases num jogo estrutural de oposição de fatos históricos que assinalam a existência e evolução da língua geral em confronto com a portuguesa.

Outros *corpora* se somaram a esse: são as pesquisas historiográficas, antropológicas e etnológicas, além de ensaios de sociologia, que, embora não diretamente focalizadas para o terreno lingüístico, constituem rico acervo de pesquisa nesta área. Historiadores de ontem e de hoje, com aportes ao domínio lingüístico, têm suas obras analisadas no presente trabalho. Entre os de antanho estão os cronistas de época e os memorialistas, em cujas obras um trabalho paciente, quase de espiolhamento, pode capturar informações lingüísticas importantes, afora aquelas já de todos conhecidas. Bom número das obras mais preeminentes com esse caráter, ou seja, com imbricação lingüística, foi submetido a pesquisa, dada a importância dessas achegas historiográficas que apontam novos caminhos e descortinam novos rumos.

Dando-se tratamento pelo método próprio da Lingüística, entretanto, os fatos históricos, fruto de pesquisa em outras áreas, são altamente reveladores. Pensar-se em descortinar horizontes nessa linha de trabalho sem atentar-se para o que tem sido produzido, com rigor de pesquisa, em outras áreas, é agir com, longe de fidelidade metodológica, pernicioso e contraproducente especialismo, que William James exprobrava tanto quanto ao generalismo, no alvorecer do século XX, em favor da especialização do saber. Um cartesianismo mal interpretado, entretanto, tem, de algum tempo, feito a apologia da excessiva fragmentação do conhecimento, esquecendo-se os fautores dessa tese de que o autor do Discurso do método, se defendia a fragmentação do saber na primeira parte dessa obra, pregava na segunda parte dela a síntese integradora.

O estudo não segue rigorosa seriação cronológica, o que é próprio das crônicas, até porque não se dão, com essa concatenação, os acontecimentos na fenomenologia histórica. Seria uma rematada contradição seguir essa seriação quando aqui se afirma que as línguas em seu percurso histórico não estão sujeitas, via de regra, a mudanças abruptas.

2. LÍNGUA E SOCIEDADE

2.1 LÍNGUA, CULTURA E LINGÜÍSTICA

Línguas são fatos culturais, o que é um truísmo quase acaciano. Meillet (1948:17-18), em célebre e antiga lição, já advertia: “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”.

As línguas, pois, somente existem porque pressupõem homens e culturas em alto grau de complexificação social, diferentemente do que ocorre com o reino animal, por exemplo, em relação ao qual impera a lei de fatalidade biológica, apesar de, em certas manifestações, parecerem ser culturígenos certos comportamentos e, por via de consequência, de interesse dos estudos languageiros. Tal ocorre, a título de exemplo, com o encantador balé das abelhas. Embora aí se possa identificar uma espécie de linguagem, não se pode compará-la à humana pela imediação exclusivamente reacional naquela existente. Por outra, utilizando as palavras de Coseriu (1991:37): “la abeja que baila no «informa» intencionalmente a sus compañeras: en realidad, reacciona a un estímulo, aunque a distancia”. Uma prova disso está no fato de que esse inseto não saberia mentir para outros a respeito do fenômeno. Derek Bickerton, *apud* Calvin (1998:76), que focaliza a «dança das abelhas», deteve-se sobre o assunto:

Todas as outras criaturas podem se comunicar apenas a respeito de coisas que tiveram significados evolutivos para elas, mas o seres humanos podem se comunicar a respeito de *qualquer coisa*... Os gritos e sinais dos animais são estruturalmente únicos [e] não podem ser divididos em partes componentes, como a linguagem... Embora em si mesmos os sons

da linguagem [humana] sejam destituídos de significado, eles podem ser recombinados de diferentes maneiras para produzir milhares de palavras, cada uma das quais de significado distinto... Da mesma maneira, um estoque finito de palavras... pode ser combinado para produzir um número infinito de orações. Nada remotamente parecido com isso é encontrado na comunicação animal.

Assim, somente o homem pode culturalizar, inclusive objetos, tal como faz quando, retirando uma pedra da natureza, a reintroduz no seu dia-a-dia como peso de papel. Faculdade humana, a cultura é um acumulado de experiências pelo qual o homem se produz e autoproduz. A palavra, como produto da língua, é seu instrumento, que lhe permite partir para abstrações no futuro, voltar-se ao passado e de ambos retornar para transformar o mundo em que vive. Isso não é dado aos animais. A teia que a aranha atual tece, que parece demonstrar uma engenhosidade *inteligente*, é a mesma e da mesma maneira que fazia seu ancestral há um milhão de anos.

Se o sistema é um conjunto de oposições funcionais que permite inúmeras hipóteses de realização, essa possibilidade somente existe porque tal sistema é constituído de representações simbólicas ativadas por um ser inteligente capaz de fazer cultura, cujas reelaborações se dão pela palavra, figuração simbólica que não pode ser alcançada por um chimpanzé, por exemplo, animal que já se situa nos níveis mais altos da escala zoológica, em que os atos já revelam um diferente tipo de percepção, ainda que ele seja criado em companhia de um bebê humano, uma vez que este penetrará no mundo dos símbolos aos 18 meses, limite que animal algum será capaz de ultrapassar, como lembram Aranha e Martins (1987:6). Se esse salto quântico hominídeo a partir das espécies antropóides é ou não uma consequência exclusiva da estrutura neural humana, ou se esse córtex cerebral específico é decorrência do desenvolvimento da linguagem, ainda é um enigma por decifrar.

Em realidade, a linguagem tem se revelado uma grande dificuldade ao tratamento científico que se lhe tem tentado dar, sobretudo quando se estabelecem comparações com outras espécies do reino animal. Ao analisar chimpanzés selvagens, comparando-os com a inteligência humana, especialmente quanto à sintaxe, o neurofisiologista teórico William H. Calvin (1998:75-6) escreveu:

Chimpanzés

selvagens utilizam aproximadamente três dúzias de vocalizações diferentes (...). Os humanos também têm mais ou menos três dúzias de unidades de vocalização chamadas fonemas – mas todas elas são destituídas de significado (...). Os antropóides e os macacos podem repetir emissão de sons para intensificar seu significado (como em muitas linguagem humanas, tais como o polinésio), mas os não-humanos na vida selvagem não conseguiram (até hoje) encadear sons diferentes para criar significados inteiramente novos.

Dessa constatação científica se pode aquilatar a imensidão do fosso que divide homens e animais no terreno da língua, mesmo aqueles em relação aos quais se tem admitido possuir uma ‘inteligência concreta’, ‘inteligência do aqui e agora’.

De uma coisa não se duvida, entretanto: a língua só assume essa feição evolutiva e polimórfica porque está inserta numa cultura variegada, até porque a inteligência social guia os passos do homem em suas interações gregárias. Com acerto pondera Suzana Cardoso (1994:230) com a função social da língua, que se dá justamente porque “uma coletividade dela se serve como instrumento de comunicação”.

Assim, para entender a língua é preciso entender a cultura que lhe corresponda. Toda vez que essa angulação é posta de lado, ou seja, quando se analisa a língua como que desinfetando-a dos problemas do ramerrão, sacudindo o pó ou a salsugem dos vetores sócio-culturais que a circundam, ela se torna uma flor de estufa, fruto de uma atitude metodológica similar, pra usar da fecunda imagem de Kneller (1980:149), à que descreve pontes e cascatas em termos de frequência de raios luminosos, coeficientes de refração e forças gravitacionais ou hidrodinâmicas, esquecendo-se que, por mais *científica* que ela seja, passa longe do que experenciamos.

Deve ser levado em conta que para compreender a cultura é preciso estudar o papel de seu sujeito histórico, pois como afirma o mestre romeno Eugenio Coseriu (1991:48), tal “significa, precisamente, que el lenguaje no es actividad de um sujeto «absoluto», sino actividad de um sujeto histórico”. Portanto, em reforço do que já foi dito na Introdução, para entender a História não se pode prescindir da Lingüística, como o reconhece um dos mais renomados historiadores brasileiros, José Honório Rodrigues (1976:24):

No pequeno capítulo que escrevi em 1946 sobre as relações da História com a Lingüística, um modesto esboço de questões de tanto interesse para uma e outra, mostrava a necessidade de familiarizar-se o historiador com a linguagem, os modismos de cada região e época, sob pena de cair em falsas interpretações. Estudos lingüísticos sobre o português do Brasil, sobre as línguas indígenas e africanas, estudos lexicográficos, têm-se desenvolvido muito e são hoje indispensáveis ao historiador e professor de História.

Em contrapartida, para se entender a evolução externa de uma língua igualmente não se deve descuidar dos fatos histórico-sociais. Como afirma Serafim Neto (1963:12), “a matéria de história da língua portuguesa no Brasil há de investigar-se na etnografia e na evolução histórico-social do povo brasileiro”. O antropólogo e lingüista de língua inglesa, Edward Sapir, já chamara atenção para essa íntima interação no primeiro quartel do século passado (1921:221): “Language does not exist apart from culture, that is, from the socially inherited assemblage of practices and beliefs that determines the texture of our lives”.

Se a interação entre língua e cultura não deve nunca levar a uma indissociabilidade metodológica no estudo de uma e outra, já que os resultados costumam pecar pela deficiência, por outro lado, a postura oposta, o isolamento científico, peca muitas vezes pelo unilateralismo dos resultados. O unicasalismo teórico tem sido fonte de equívocos históricos, haja vista o que aconteceu com o marxismo, cujo economicismo conduziu a erros lastimáveis, apesar da profunda base teórica e prática que o fundamenta.

Pode-se afirmar que Saussure levou até o paroxismo sua visão unicasalista de língua como sistema, tal como Durkheim fizera em relação ao *fait social* em sua polêmica com Gabriel Tarde, que movimentou os meios intelectuais franceses e não deixou de projetar efeitos na teoria saussuriana, embora não se possa dizer que o lingüista genebrino estivesse diretamente ligado àquela escola sociológica, como pondera Mattoso Camara Jr. na obra *Contribuição à estilística portuguesa* (1977), em resposta à opinião contrária de Doroszewski. Mas, efetivamente, embora nunca mencione o sociólogo-precursor, Saussure dele com certeza sofreu influências.

Relembre-se que Tarde, em seu famoso livro *Les Lois de l’Imitation*, citado recorrentemente por Durkheim (1999), sustentou que a sociedade não passa de uma soma de consciências individuais, com o que limitou a vida em sociedade a mera relação de imitação entre os indivíduos. A isso se opôs Émile Durkheim ao argumentar que, embora seja uma convergência de indivíduos, “o fato social é distinto de suas repercussões individuais” (1999:8). Há nessa afirmação grande semelhança com aquela de Saussure feita posteriormente (1969:37): “L’étude du langage comporte donc deux parties: l’une, essentielle, a pour objet la langue, qui est sociale dans son essence et indépendante de l’individu”.

Prossegue Durkheim afirmando que o fato social é uma síntese **sui generis** (1999:xxii), que constitui toda a sociedade, que produz fenômenos novos, diferentes dos que se passam nas consciências solitárias. Novamente aqui, a parecença com o que posteriormente escreveu Saussure (1969:38) é muito acentuada: “La langue existe dans la collectivité sous la forme d’une somme d’empreintes déposées dans chaque cerveau (...). C’est donc quelque chose qui est dans chacun d’eux, tout en étant commun à tous et placé en dehors de la volonté des dépositaires”. Durkheim (1999:xxii) acrescenta que tais fatos sociais são exteriores às consciências individuais, formando uma nova realidade, tão distinta como o carbono o é do azoto que o integra, bem assim como a dureza do bronze não está no cobre, nem no estanho nem no chumbo que serviram para formá-lo; está na mistura deles.

Pode-se dizer, no geral, que, com certa similaridade de idéias procedeu Saussure. Embora deixasse salientado que “le langage a un côté individuel et un côté social, et l’on ne peut concevoir l’un sans l’autre” (1969:24), fez questão de enfatizar recorrentemente em sua obra póstuma, que (1969:30) “en séparant la langue de la parole, on separe du même coup: 1° ce qui est social de ce qui est individuel; 2° ce qui est essentiel de ce qui est accessoire et plus ou moins accidentel”. Em seu credo metodológico de sincronia e sistema, o mestre genebrino afirmava que “tandis le langage est hétérogène, la langue ainsi délimitée est de nature homogène” (1969:32), e considerava a fala assistemática, “secondaire, que a pour objet la partie individuelle du langage” (1969:37). Mas a concepção de instituição social da língua em Saussure não chegou a ter desdobramentos além de sua visão dela como sistema autônomo de relações puras e homogêneas. Coube a Meillet, de quem Saussure fora professor, uma teorização de maior permeabilidade da língua como fenômeno sujeito às influências sociais, conforme transcrição do início deste capítulo, embora seu descortino tivesse sido apenas programático, já que não se pôs a investigar nenhuma metodologia apta a identificar esses influxos sociais na língua.

Na esteira desses fundamentos saussurianos é que se seguiram outras vertentes estruturalistas, algumas extremadas como a de Louis Hjelmslev, que, apesar dos seus inegáveis méritos, inaugura uma espécie de “mathesis linguística”, submetendo essa ciência a um reducionismo geométrico e algébrico, esquecendo-se talvez que mesmo a Matemática, à exceção da Geometria, lida com noções aproximativas. Eis como o próprio mestre de Copenhague define os contornos de sua Glossemática (1971:114): “Desde sus primeros pasos la teoría lingüística se ha inspirado en este concepto, e intenta producir precisamente tal álgebra inmanente del lenguaje”.

Eugenio Coseriu desenvolveu uma concepção intermediária que fez escola. O professor romeno depois de render tributo ao gênio saussuriano, e mesmo de reconhecer em sua obra as premissas para superação da dicotomia *langue-parole* (1969:62), desenvolve na idéia de língua, ao lado de sua face de sistema funcional constituído por acervo idiomático ou lingüístico (*Sprachbesitz*) de realizações pertinentes, uma *realização normal* onde se alojariam elementos constantes e «não-pertinentes» (1969:69), que, sem se confundir com o *correto* e o *incorreto*, representa “un grado inferior de abstración” (1969:89), a meio caminho entre o sistema e a fala, esta última exercida em estado de pura concreção, valendo-se dos elementos contidos no sistema. A norma seria, assim, uma realização coletiva do sistema, que abarcaria, diferentemente do sistema em relação às oposições funcionais entre invariantes, as oposições entre variantes, o que o leva a concluir “que la

lengua, en el sentido amplio del término, no es sólo sistema funcional, sino también realización normal” (1969:68).

O estudo de Coseriu objetiva suprir uma lacuna que teria sido deixada pela *mania dicotômica* de Saussure. O lingüista romeno chega mesmo a remexer na célebre analogia saussuriana do xadrez – tão cara ao mestre genebrino e com a qual tenta demonstrar a desnecessidade do elemento lingüístico externo para se conhecer “l’organisme linguistique interne” (1969:42) – para ver nela sua conceptualização de norma através de “ciertos movimientos, ciertos aspectos constantes”, que, embora não modifiquem as regras, “caracterizan la manera de jugar de un individuo o de un grupo de individuos e que constituyen rasgos normales de la realización del «código»” (1969:60). Com a norma, portanto, se comprova “cómo se dice y no se indica cómo se debe decir” (1969:90). Por isso mesmo, estudar a norma, que é constituída de tradição social e cultura, significa estudar história da cultura (1969:105).

Mesmo revenindo o pensamento saussuriano, sem lhe romper entretanto a membrana estruturalista, a formulação coseriana não esteve a salvo de críticas da Sociolingüística. Dante Lucchesi (1994:17-28), ainda que reconhecendo o progresso representado pela teorização do mestre romeno, a que Celso Cunha (1985), apoiando-se em Alain Rey (2001:116), dá desdobramento distinguindo entre norma objetiva e norma subjetiva (1985:52), vê nela insuficiência por não conseguir separar nitidamente entre a norma imposta e aquela observável numa língua, o que o levou a afirmar (1994:18) que “existe uma inter-relação entre o que é habitual e o que é imposto de forma clara ou subliminar”. Percebe-se, nessa angulação de cunho sociolingüístico, que os padrões sócio-culturais, sobretudo porque possuídos de conteúdos ideologizantes, e o comportamento lingüístico dentro de uma comunidade de fala se estruturam ambos como verso e reverso de uma mesma medalha a que se dá o nome de norma.

Esse sociolingüista pondera ainda que em Coseriu o sistema funcional é unitário, invariável e independente de qualquer determinação social (p.21), de maneira que é analisável apenas pelo jogo de suas oposições internas. Segundo Lucchesi (p.24), a variação normal de Coseriu, diferentemente do que este afirma, atinge as unidades essenciais do sistema, precisamente porque entra em cena a atuação dos influxos sociais. Daí por que, para a Sociolingüística, os aspectos funcional e social da linguagem se interpenetram, não se entendendo um sem o outro. Ainda assim, esse autor não considera norma como um conceito obsoleto, podendo ser aproveitado para opor os subsistemas da língua portuguesa oriundos da norma culta, ou seja, padrões lingüísticos dos segmentos escolarizados dos falantes de classe média e alta, de um lado, e da norma vernácula, padrões lingüísticos de falantes não escolarizados, de outro, baseados ambos em processos paralelos da formação sócio-histórica brasileira: a vida rural e a citadina.

A oposição individual-social e a conseqüente ênfase deste último, como usualmente se aponta ter feito Saussure, padecem das mesmas críticas formuladas ao extremismo de Durkheim e sua coisificação do social. Como adverte Machado Neto (1983:59), se ao nascermos já encontramos, no plano intelectual, uma pluralidade de inventos sociais, tais como aulas, livros, revistas, jornais, conferências, etc, no plano material, temos ao nosso dispor um aparato industrializado de comodidades que torna possível a execução de uma grande empresa intelectual ou substancial, a começar do próprio papel onde esta dissertação foi digitada e impressa através do mecanismo do processador computadorizado de texto e de uma impressora. Sem uma infra-estrutura de desenvolvimento social e técnico, nascendo entre selvagens brasileiros na era pré-colonial, por exemplo, Leibniz ou Newton, que chegaram a rutilâncias intelectuais com o cálculo infinitesimal, seriam, na melhor das hipóteses, hábeis pajés no manuseio de ervas supostamente curativas. Mas isso não significa minimizar os arranques individuais de genialidade que fazem mover a roda do desenvolvimento científico, o que levou o antropólogo social Ralph Linton, apud Machado Neto (1983:60), a afirmar que “sociedade alguma, como um todo, jamais produziu uma idéia”.

A história da língua geral em São Paulo não prescinde, pois, da análise do papel de certos atores ao lado do conjunto de condicionantes sócio-históricas, especialmente porque, modernamente, o conceito de inteligência social, sob a óptica da neurofisiologia teórica, “é uma outra faceta da inteligência”, ensina Calvin (1998:60). É esse Autor que, apoiando-se no psicólogo britânico Nicholas Humphrey, considera “a interação social, e não o uso de ferramentas, como sendo de importância fundamental na evolução hominídea”.

3 A LÍNGUA GERAL EM SÃO PAULO

3.1 A LÍNGUA GERAL E SUA SINONÍMIA

Desde já um esclarecimento metodológico: a denominação «língua geral», em São Paulo, é inclusiva de todos os outros nomes pelos quais ela era conhecida em diferentes períodos e evolução por que passou e, assim, será interpermutavelmente utilizada no texto como “língua brasílica”, “língua da terra”, “brasiliano” e quejandos. Ela abrange, com efeito, a denominação da língua geral do primeiro século da colonização, diferentemente do que afirmou Aryon Rodrigues, no que é secundado por Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:77 e 94), segundo demonstrou José Honório Rodrigues, *apud* Hildo Honório do Couto (1996:92). Sobre sua nomeação não há uniformidade entre os autores da época, que a chamavam *língua da terra*, *língua do mar*, ou mesmo *língua brasílica*, ou ainda *língua tupi* ou *tupinambá*. A designação “geral” atende exatamente ao seu caráter de intercurso. Se se tiver em conta que já era falada por povos indígenas de diferente filiação lingüística antes mesmo da chegada dos europeus, a questão de uma estratificação crono-classificatória deixa de ter sentido, até mesmo pela insuficiência gnosiológica desse tipo de entrincheiramento taxionômico, que pode gerar a falsa impressão de compartimentalização, o que coincide com a crítica feita no texto à historiografia não-lingüística, embora a adoção dessa convenção terminológica seja díspare da proposta por Aryon Rodrigues (1996:1-2 e 1997:394).

Foi sob a língua destas últimas denominações que missionaram os jesuítas, tendo sido sistematizada por José de Anchieta na obra intitulada «Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil» (1990). Dela é que se originou a «língua geral» falada por mestiços, brasileiros, ádvenas e mesmo índios aldeados que pertenciam a diferentes

famílias lingüísticas, embora não haja uniformidade de pensamento a esse respeito entre os autores que se detiveram até agora sobre o assunto, alternando-se com a posição de que a língua sistematizada por Anchieta já tinha elementos de português. Não se vai discutir o assunto no âmbito deste trabalho. Esse jesuíta (1988:336), em *Informação do Brasil...*, dá a extensão dessa costa onde a língua geral era falada:

Desde o rio do Maranhão, que está além de Pernambuco para o Norte, até a terra dos Carijós, que se estende para o Sul desde a lagoa dos Patos até perto do rio que chamam de Martim Afonso, em que pode haver 800 léguas de costa, em todo o sertão que se estenderá 200 ou 300 léguas, tirando o dos Carijós, que é muito maior e chega até às serras do Peru, há uma só língua.

A denominação *Tupi*, enquanto língua, como mostra Aryon Rodrigues (1986:100), aparece no século XVIII para distingui-la da língua geral corrente na população, firmando-se com esta última significação no século XIX. Deriva braquilogicamente dos nomes Tupiniquim e Tupinambá, expressões indígenas compreensivas de *tamoios*, *tupiniquins*, *caetés*, *tobajaras*, *tomiminós*, *potiguaras*, *guajajaras*, entre outros (1986:20-1)³. Estevão Pinto, entretanto, adverte, em prefácio à obra de Métraux (1977:xviii):

Dizia Varnhagen que, se alguém perguntasse a um índio a que ‘raça’ pertencia, fosse índio do Maranhão ou do Pará, da Bahia ou do Rio de Janeiro, a resposta era invariável: *índio tupinambá*. *Tupinambá* era, assim, como um nome geral, que se modificava logo que havia o fracionamento do grupo. Os *tamoios*, por exemplo, segundo Hans Staden, chamavam-se a si próprios *tupinambás*. Tal nome, no dizer de Rodolfo Garcia, significava etimologicamente ‘a gente atinente ou aderente ao chefe dos pais’, os ‘pais principais’, ou melhor, os descendentes dos fundadores da nação, o que vem colocar o termo no mesmo pé de igualdade do nome latino *patrício*. Todavia, os *tupinambás* propriamente

³ Tb: Teodoro Sampaio (1978:207).

ditos eram aqueles localizados na baía da Guanabara, no trecho entre Camamu e o rio Real, no baixo Paraguaçu, nas margens do Rio São Francisco (tais como os aimopiras), nas costas do Maranhão (acima da serra de Ibiapaba), nas praias do Pará (do Gurupi ao Guajará) e na ilha de Tupinambarana, que atingiram já na época da colonização.

Essa língua, quando falada vulgarmente na boca da população colonial, também foi denominada de *brasiliano*, inclusive na própria época de sua maior usança, como o demonstra o *Vocabulário Português-Brasiliano* (França, 1859, Anônimo), cuja consulta, como única fonte lexicográfica, por Teodoro Sampaio fez com que Frederico Edelweiss, no prefácio à quarta edição da obra *O Tupi na Geografia Nacional* (1987:29), afirmasse a confusão feita entre essa variedade lingüística e o tupi propriamente dito:

Convém acentuado que por *tupi* entendemos exclusivamente a língua dos Tupis, como a registraram os jesuítas nos séculos XVI e XVII. Ao lado dessa língua policiada desenvolveu-se uma fala popular, deturpada pela ignorância e os vícios de pronúncia dos mestiços e alienígenas, que devia diferir um pouco de sul a norte. Da modalidade setentrional setecentista desse dialeto possuímos o *Dicionário Português e Brasileiro*, a que tanto recorreu Teodoro Sampaio.

A língua geral incluía, a seu turno, a «língua geral paulista» e a «língua geral do norte» ou «língua geral amazônica», como didaticamente distingue Aryon Rodrigues (1986:102). Aquela originou-se da língua dos índios «Tupi de São Vicente e do alto rio Tietê, a qual diferia um pouco da língua dos Tupinambá. É a língua que no século XVII falavam os bandeirantes que de São Paulo saíram a explorar Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso e o Sul do Brasil”. Sobre ela, assim informa Cristina Altman (2003:67): “Esta variante, o tupiniquim, falada na região de São Paulo e São Vicente, é que teria dado origem à chamada Língua Geral Paulista (LGP)”. Segundo Aryon Rodrigues (1996), isso teria ocorrido entre meados do século XVII a meados do século XVIII. Acrescenta esse Autor no mesmo passo que a documentação de que se dispõe da LGP é muito escassa. Esse documento se resumiria a um manuscrito publicado por Martius nos seus *Glossaria*

linguarum brasiliensium. A língua tupi falada pelos índios Tupiniquim teria sido a primeira a ser gramatificada por Anchieta que, entretanto, terminou por adaptar sua obra à língua tupinambá por seu maior espectro geográfico de comunicação, como informa Aryon Rodrigues (1997:374-5).

É bom ter em mente, como adverte esse Autor, que essa língua tupi, embora com poucas diferenças, se distingue da Tupinambá: “a língua dos tupis provavelmente chegou a sueste do Brasil numa onda migratória distinta da que levou a língua dos tupinambás à costa oriental” (p.16). Sobre a divisão geolingüística, ele teoriza: “o mais provável limite geográfico entre os falantes de tupinambá e tupi era no século XVI a baía de Angra dos Reis, no litoral do Rio de Janeiro. Para o interior a área tupi se estendia ao longo do rio Tietê. Ao sul desta, era falada a língua guarani” (p.17). Convém salientar, todavia, que há também outra razão histórica para o desvanecimento dessa língua tupi: o extermínio dos Tupiniquim logo no século XVI, informação com que são coincidentes Capistrano de Abreu (1963: 123) e John Manuel Monteiro (2005: 130).

A «língua geral amazônica», a seu turno, tornou-se usual, especialmente por sua instrumentalidade catequética, no Pará e Maranhão a partir de metade do século XVII. Ela é que deu origem à língua geral amazônica de hoje, o Nheengatú (<ie’éngatú, “língua boa”), ainda falada por certas *nações* indígenas, acresce Aryon Rodrigues (1986:103).

3.2 AS DESIGNAÇÕES POR QUE ERAM REFERIDOS OS ÍNDIOS NA LITERATURA PESQUISADA

A saga do índio brasileira começa com a indistinção com que eram chamados por diversos atores do cenário colonial. Uma das denominações mais comuns na literatura da época era *gentio*. Tagliavini (1993:229) chama a atenção para a evolução do significado desse vocábulo, que passou a ter um sentido diametralmente oposto ao original. *Gentio* vem de *gens*, que viria de **gen-ti*> ant. isl. *kind*, “raça”. Em Roma designava primeiramente “clã”, que agrupa os que descendem de um genitor único, varão e livre. Daí o *nomen*

gentilicum, o nome de família. É intercambiável semanticamente com *quirites* (*populos Romanus Quiritium*). Entretanto, o conceito de clã começa a perder rigidez, se traduzindo em “família”, “descendência”, “povo, nação” e acaba por designar “las poblaciones extranjeras, en oposición al ‘populus romanus’”. O latim eclesiástico, por causa desse desdobramento, usa “gentio” e “gentes” para verter o grego no sentido de “pagão”. Na mesma passagem citada ele acrescenta:

En el griego de los judíos y los antiguos cristianos, estaba calcado del hebreo *gôim*, que en un principio valía por “pueblos”; *gôî* alude también al pueblo de Israel (por ejemplo en Deuteron. 4,6; Jeremías, 31,36; Salmos 33, 12, etc.) pero poco a poco lo fueron usando para los pueblos no hebreos (Neh. 5,8, etc.) y a menudo con el sentido de “enemigos, bárbaros” (Salmos, 9,6; 10,16, etc), hasta parar en “paganos, infieles” (Isaías 8,23) (...). En hebreo posbíblico, *gôim* significa los no judíos, los infieles. Adviértase, pues, el paralelismo evolutivo – aun calcos aparte – entre lat. *gentes*, *gentiles*, y hebr. *Gôim*.

O Cristianismo terminou por alargar ainda mais esse espectro semântico de *gentilis* ou *paganus* quando nele incluiu o “bárbaro”, que, na Grécia, se aplicava aos povos não-gregos, sentido adotado pelos romanos para significar as populações que viviam fora do Império, cujas fronteiras ameaçavam perigosamente (TAGLIAVINI, 1993:231). Daí “gentio” na acepção de *barbarus* utilizado pelos jesuítas para referir-se às populações indígenas que se pretendia cristianizar, assegurando-lhes a salvação. (Migrações semânticas dessa natureza não são incomuns. Basta lembrar a evolução do termo “zero”, conforme ensina Basseto (2001:166), oriundo do árabe *shifr* (“vazio”), passando a significar “zero” por influência da palavra sânscrita *shunya*, usada pelos matemáticos hindus na acepção de “zero”. Mas, no castelhano o árabe *shifr* entrou como *cifra*, “passando ao it. *cifra*, fr. *chiffre*, cat. *xifra*, port. *cifra*, al. *Ziffer* e no ingl. *cipher*. O significado comum é “quantidade total”, arremata Basseto.)

Também foi comum a denominação *bugre*, que tem uma co-extensividade semântica com “bugre” no uso eclesiástico. Gilberto Freyre (2002a:189) explica por quê:

Para os hebreus o termo *gentio* implicava a idéia de sodomita; para o cristão medieval foi o termo *bugre* que ficou impregnado da mesma idéia pegajosa de pecado imundo. Quem fosse herege era logo havido por sodomita; como se uma danação arrastasse a outra. *Indeed so closely was sodomy associated with heresy that the same name was applied to both*, escreve Westermack. E acrescenta: *the french bougre (from the Latin Bulgarus, Bulgarian), as also its English synonym, was originally a name given to a sect of heretics, but at the same time it became the regular expression for a person a guilty of unnatural intercourse.*

No mesmo sentido a lição de A.G. Cunha (1989) no verbete “bugre”:

Do fr. *bougre*, deriv. do b. latim *Bŭlgārus* ‘búlgaro, herético, sodomita’. Em francês, o vocábulo designou, inicialmente, os búlgaros; depois foi empregado, depreciativamente, para denominar os heréticos e os sodomitas; por fim, foi aplicado aos índios da América, na acepção de “selvagem, grosseiro”.

Por último, era comum a designação *peça*, cujo sentido vai explicado por Florestan Fernandes (1970:25):

A herança do direito romano permitiu que a Coroa Portuguesa lançasse ordenações que classificavam os africanos (e índios) como *coisas*, como propriedade móvel, cuja transmissão de posição social era estabelecida pela mãe (de acordo com o princípio *partus sequitur uentrem*) e que negava ao escravo qualquer condição humana (*seruus personam non habet*).

Além dessas denominações, outras muitas são encontradas em documentos de época, inclusive cartas jesuíticas, a exemplo de “negros da terra” ou tão-só “negros”, expressões que, como lembra John Manuel Monteiro (2005:165), eram preferidas “até os

últimos anos do século XVII” à denominação “índios”. Mesmo os jesuítas, como se vê de carta de Nóbrega (2000:158), distinguem “índios” de “gentios”, diferencial dado pela submissão catequética. Algumas vezes, os índios foram referidos também pela denominação “brasileiros”, como se vê de carta de Anchieta (1988:181), além da muito comum “brasis”.

Embora a escravidão fosse largamente praticada entre os colonos, o termo “escravo” era muitas vezes evitado a fim de não parecer uma afronta à legislação protecionista dos indígenas. Muito comum, sobretudo nos inventários e testamentos examinados por John Manuel Monteiro (2005:147), a expressão “administrados”, que, na verdade, nada mais era que um eufemismo terminológico para a prática dissimulada de preocupação paternalista com os índios escravizados, a cuja condição seriam reduzidos *para seu próprio bem*, “dada a barbárie em que se encontram os gentios”, escreve Beatriz Perrone-Moisés (2002:122-3), o que já havia sido objeto da atenção de Teodoro Sampaio (1978a:166).

3.3 A LÍNGUA DA TERRA COMO INSTRUMENTO DE ASSIMILAÇÃO E COMO MECANISMO DE COOPTAÇÃO POLÍTICA: OS PRIMEIROS POVOADORES E COLONIZADORES NO PLANALTO DE PIRATININGA

O percurso da língua geral na aldeia e, depois vila, de São Paulo já vem posto, quanto ao seu isolamento, pelo próprio apêndice apostado aos nomes que a indicavam, tais como *Campo de Piratininga* e *São Paulo do Campo*, ou apenas “Campo” como se refere Gândavo (1995:13 e 62), sem distinguir entre Santo André ou São Paulo. Esta última denominação tem sua explicação ministrada por Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:119):

Em cima da Serra da Paranapiacaba e debaixo do Trópico Austral, pouco mais ou menos, demora uma região deliciosa, a que os portugueses no princípio davam o nome de *Campo*, por distinção das terras de Beira-mar, que acharam cobertas de arvoredo mui alto, quando aqui chegaram, e por isso diferentes daquelas mais vizinhas a S. Paulo, as quais sem artifício não produzem árvores altas.

Serafim Leite (1953b:79) não menciona a expressão “Campo”, registrando a seguinte seqüência: Piratininga – Casa de São Paulo de Piratininga – Colégio de São Paulo – São Paulo. A diferença com que Nóbrega, em carta escrita a 02 de setembro de 1557 (2000:271), registra o “Colégio de Piratininga” e o porto de “Piratinim”, levou esse historiador, em nota de rodapé, a suspeitar de diversas “notações geográficas”. Nada autoriza essa ilação. A diferença de pronúncia parece ser devida, na verdade, à diferencialidade fonética entre distintos grupos indígenas, o que explica, por exemplo, as variantes *abanheen* e *abanheenga*, traduzidas como “língua de gente”. As atas da Câmara de São Paulo registram indiferentemente, numa mesma assentada, as duas grafias do nome do planalto (1914-I:57).

A data de sua fundação comporta uma pequena transcrição digressiva extraída dessa mesma obra do Padre Serafim Leite (1953b:79-80):

A fundação da Aldeia de Piratininga [em 29 de agosto de 1553] é a *certidão de idade de São Paulo*, não ainda a do seu baptismo, porque a nova povoação só «daí a alguns meses se *baptizaria*». A *certidão de baptismo* é de 25 de janeiro de 1554, em que a Casa-Colégio se inaugurou e dedicou a *São Paulo*, nome que prevaleceu ao de Piratininga. Sucede com as terras o mesmo que com os homens, que umas vezes celebram o dia do nascimento, outras o do onomástico.

As razões da escolha do planalto de Piratininga para lançamento da pedra fundamental da obra catequética parecem radicar no isolamento que dessa localização decorria. Nóbrega parecia convencido a transformar aquela grande clareira no meio da

floresta, distante mais de dez léguas do litoral, numa tebaida evangelizadora longe dos olhos do branco e sua influência.

Mas, se essa data difundida pelo historiador Serafim Leite em sua monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil* (2004), e usualmente aceita por historiadores nacionais e estrangeiros, a exemplo de Frei Gaspar da Madre de Deus em “Memórias para a história da capitania de São Vicente” (1975) e Stefan Zweig em seu “Brasil, país do futuro” (1942), simplifica as coisas, não faz justiça histórica, entretanto, aos desbravamentos quase que à semelhança de auto-exílio, que, a seu modo, pioneiros anteriores levaram a cabo vencendo as ínvias serranias até chegar ao planalto.

O mais importante e antigo deles é certamente do português João Ramalho, pai heráldico dos paulistas, de cujas motivações, se colonizadoras ou não, quase nada se sabe. Teria sido, provavelmente, numa versão de alto coeficiente de credibilidade, 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 por Cortesão (1955:96 e 137) a partir do seguinte trecho do cronista espanhol: “y enfrente de aquesta isla, ocho o diez leguas en la mar, están dos isletas, donde se perdieron portugueses en una nao, y en batel se salvó la gente e pobló en la dicha isla de los Puercos algunos dias y desde alli se pasaron á San Vicente”. Taunay (1953:9) também fala em naufrágio, presumindo-o por volta de 1515. Washington Luís (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 afirma que ele era oriundo de Viseu, enquanto Tomé de Souza dava-o como originário do termo de Coimbra. Almeida Prado (1966:94-5) dá pela exatidão do testamento de João Ramalho “na maior parte dos seus termos”, mas pondera (1966:89): “Ramalho, por exemplo, recém-casado, não emigraria quando a esposa estava para dar à luz. Incorreu pena de degredo? Se fosse apenas um náufrago, tentaria voltar a Portugal o mais cedo possível. E não o fez”.

Convivendo em íntima mimetização, o estilo de vida desse pioneiro paulístico confunde-se com o dos próprios índios Tupiniquim, de que se tornou chefe tribal. A respeito dessa etnia indígena, convém deixar claro que uma corrente historiográfica, encabeçada por Pedro Taques, seu primo Frei Gaspar da Madre de Deus e Serafim Leite,

baseando-se em Gabriel Soares de Sousa, afirma que Guaianá, Goianá ou Guaianã eram os índios da tribo de Tibiriçá, de Piratininga, e de Caiubi, senhor de Geribatiba. Alguns autores chegam a dar como os mesmos índios os Tupiniquim e os Guaianã, a exemplo de Bruno (1966:10). Teodoro Sampaio, no estudo “Os Guaianãs da Capital de S. Vicente” (1978d:203), confrontando textos de Hans Staden, Gabriel Soares de Sousa e Simão de Vasconcelos, é bastante esclarecedor a respeito dos índios encontrados pelos portugueses, tanto os exploradores quanto os jesuítas, no planalto de Piratininga:

Ao tempo da invasão dos portugueses, Tupiniquins eram os índios que dominavam no litoral e no sertão de Piratininga onde só em guerra penetravam Guaianãs [ou *Guainás*, na grafia de Capistrano de Abreu]. Bem examinada esta hipótese, a favor da qual tão poderosas razões militam, chega-se à conclusão de que, de fato, os primeiros catecúmenos de Piratininga, os índios que concorreram para a fundação de S. Paulo, não eram guaianãs.

Ele afirma ainda (p. 210) 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”. Na verdade, essa compreensibilidade, já que os Guainá eram do grupo Jê, provavelmente era devida ao freqüente contato interlingüístico no planalto, do que deve ter havido intercambialidade entre os estoques lexicais, já que, se efetivamente desses índios houve um esgalho com o nome de Maromomis, co-existindo com a matriz tribal Guaianã, como afirma o mesmo estudioso (p.210), convém salientar que, quanto a eles, Pero Roiz (1955:37) informa que foram objeto de especial dedicação por parte do Padre Manoel Viegas, que “levava à casa os filhos deles pequenos, para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes”, o que mostra, por um lado, que essa intercomunicação não era tão fluida e, por outro, a tentativa de unificação lingüística em torno da língua geral num primeiro momento, o que certamente não teve o sucesso esperado, pois ainda no século XVII há registro da necessidade de intérprete de sua língua. As atas da Câmara acenam com isso ao registrar o motivo da preocupação com o perigo iminente: “haver aqui muito gentio guaianá e assim a maior parte do gentio do sertão falar mal” (MONTEIRO, 2005, p.54).

Cardim (1980:104) alude a esses índios como sendo amigos dos portugueses, mas segundo a Ânuia jesuítica do período de 1641-1644, eles foram referidos como “gente entre as demais nações brasílicas quase indomável, e com quem nunca puderam os Padres fazer coisa de importância em matéria de nossa fé”, relata Serafim Leite (2004-VI: 457). O estudo de Teodoro Sampaio (1978d) esclarece algumas das indefinições até hoje encontradas entre historiadores quanto à interpermutabilidade denominativa entre maromomis ou guaiamomis e guaianases. Alcântara Machado (1980:180), em sua tão citada rigorosa e pioneira pesquisa em inventários e testamentos paulistas, não os toma pelos mesmos índios e nem mesmo afirma se tratar de uma cabilda oriunda de um fracionamento tribal. Distingue assim os “Maromenins” (que, segundo ele, vem grafado com inúmeras variantes: *maromemins*, *marmenins*, *mormenins*, *guaramenis*, *guarmenys*, *goamenins*, *gromemins*, *guarememins*, *gromemis*, *guanmemis* e até *guatumimins*), dos *guaianases* que, “ao contrário do que fora lícito esperar, não são mencionados com frequência”. E acresce: “de *Guarulhos* também não há vestígios senão em poucos inventários”. Ou seja, faz distinção entre *maromomins*, *guaianases* e *guarulhos*. John Manuel Monteiro, a seu turno, depois de identificar os índios Maramomi (que ele chama de *maromini*) com os Guarulho (2005:43), no que é coincidente com Benedito Preziosi (2000:181), distingue-os dos Guaianá por toda a obra. John Hemming (2004:122) equipara guaianases e bilreiros, mas sem qualquer explicação de onde teria achado a fonte dessa identificação. Aryon Rodrigues (1998:66) afirma serem os mesmos os índios *maromomis*, *guayanás* e *Guarulhos*, o que parece factível, mas dentro da teorização feita por Teodoro Sampaio, o que explicaria a maior frequência de uma denominação em detrimento da outra nos inventários. Todavia, em outra obra (1997:371), ele apenas identifica maromomis e guarulhos, sem qualquer menção a guaianás. Nenhum desses autores, ao menos nessas obras, remete a um suporte documental. Serafim Leite (2004-VI: 456), reportando-se a uma narrativa jesuítica de 1648, esclarece, embora sem a substância do estudo de Sampaio:

Valeu aos Padres para se comunicarem com os *Gessaruçus* um índio Maromimim ou Guarumirim, diz a narrativa. O fato aproxima e identifica estes índios, *Gessaruçus* e *Guarumirins*, que encontramos no alto, no médio e no baixo Paraíba, constituindo-se o rio o seu veículo de migração ou antes de movimento e atividade. Sendo assim, está resolvido

o problema dos *Guarumirins*. Tudo são índios *Guarus*, a que se juntava, ora o sufixo *mirim*, ora o sufixo *açu*; *Guarumimins* (Guarus pequenos); e *Guaraçus* (Guarus grandes), que com o tempo deram *Guarulhos* nos dois extremos do rio tanto no atual Estado do Rio como no de S.Paulo, permanecendo intato no lugar mais inacessível que era o médio Paraíba.

Prezia (2000:179), apoiando-se em Alfred Métraux, conduz-se de forma convergente à hipótese de Teodoro Sampaio ao afirmar que “todos esses grupos – Maromomi, Karajá do Sudeste, Papaná, Guainã, Sacaru, Gessaruçu, Coroado – seriam povos aparentados”.

Pero Roiz (1955:35) informa: “a língua é fácil de aprender a quem sabe a geral da costa; são amigos dos portugueses”. A sistematização de sua língua, de que se fez catecismo, complementa o mesmo Autor, foi feita por Manoel Viegas, jesuíta que veio com 17 anos em companhia dos meninos órfãos de Lisboa, daí ter sido chamado de “Apóstolo dos Maromomins”, como historia Serafim Leite (2004-I: 209), tendo sido ajudado por Anchieta, obra jamais aparecida. Simão de Vasconcelos, em sua biografia de Anchieta, *apud* Teodoro Sampaio (1978:208), também registra: “Têm língua fácil de aprender, aos que sabem língua geral da terra”. Historiadores modernos como Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:17) e John Manuel Monteiro (2005) filiam-se à tese de Capistrano de Abreu e Teodoro Sampaio de que os índios da tribo de Tibiriçá eram Tupiniquim.

De João Ramalho há importantes referências de cronistas eqüevos, portugueses e estrangeiros. Uma carta de Tomé de Souza, de 1º de julho de 1553, *apud* Darcy Ribeiro (2001:84), é muito ilustrativa: “[...] tem tantos filhos e netos, bisnetos e descendentes dele, que o não ousa de dizer a Vossa Alteza. Não tem cãs na cabeça nem no rosto e anda nove léguas a pé antes de jantar”.

A referência feita pelo viajante alemão Ulrich Schmidel (1903:285) é também ainda muito lembrada:

Ahora marchamos nosotros á un pueblo que pertenece á los Cristianos, en que el principal se llama Johann Kaimunnelle (Juan Ramallo) y por suerte nuestra no estaba en casa, porque este pueblo me pareció una cueva de ladrones; fué que el dicho principal estaba en casa de otro

Cristiano en Vicendo (San Vicente) y estos desde ya antes estaban por entrar en un arreglo entre sí; estos 800 Cristianos, pues, en los 2 pueblos dependen del rey de Portugal, y del dicho Kaimunelle (Ramallo), quien según él mismo lo asegura hace ya 40 años largos que ha vivido, mandado, peleado y conquistado en tierra de Indias, razón por la que quiere seguir mandando en la misma con preferencia á cualquier otro, cosa que el otro tal no se la consiente, y por lo tanto se hacen entrambos la guerra; y este más nombrado Kaimunelle (Ramallo) puede en un día reunir 50.000 Indios, mientras que el rey no reúne 2.000; tanto es el poder y el prestigio de que él goza en la tierra⁴.

A respeito dessa impressão depreciativa de João Ramalho, Cortesão (1955:194) faz reservas:

Surpreendem-se os historiadores com este depoimento, tão em desacordo com a lição dos documentos. Ao que nos parece, a explicação é óbvia. Schmidl escrevia com idéias preconcebidas. Vinha de cidades e acampamentos de espanhóis, prontos sempre a caricaturar costumes e indivíduos portugueses, como inversamente, este àqueles. Toda a sua figuração da vila de Santo André e do seu alcaide-mor que, aliás, ele confessa não ter visto, tem as características de uma lenda. E tanto assim que, após ter escrito aqueles parágrafos, confessa tranqüilamente ter sido muito bem recebido pelos filhos de João Ramalho.

Essa é também a avaliação feita por Washington Luís (1956:113-4), que arremata:

Em relação ao Brasil a pequeniníssima narração de Ulrico Schmidl só tem valor para mostrar que João Ramalho habitava o planalto, no caminho para S. Vicente, porto de embarque para a Europa, o que também é conhecido por documentos de maior valia. É pueril a narração de Ulrico Schmidl nessa parte.

⁴ Muitos autores ajustam esse número de índios mobilizáveis por Ramalho para 5.000.

Ramalho já representa, na verdade, uma fase posterior ao estágio econômico inicial do tipo de exploração praticada, que era meramente através do primitivo sistema de troca entre brancos e índios, em que interesse e encanto dos índios, na visão do branco, por algumas das ferramentas de metal e quinquilharias oferecidas, superavam qualquer vínculo de solidariedade, como se vê no quinhentista Gândavo (1995:122): “Porque como estes Índios cobiçam muito algumas coisas que vão deste Reino, convém a saber, camisas, pelotes, ferramentas, e outra peças semelhantes vendiam-se a troco delas uns aos outros aos portugueses” .

Esse tipo de economia mercantil, fundada na *commutatione rerum*, bastante explorada quando da implantação das feitorias costeiras, é vista por Darcy Ribeiro (2001:83) como “altamente nociva”, já que “capaz de operar como agência civilizatória pela intermediação do escambo”, o que, com mais acerto, é minimizado por Florestan Fernandes (2000:81-2):

Artefatos como o machado, a enxada, a faca, a foice, além dos tecidos, dos espelhos, dos colares de vidro e outras quinquilharias, logo foram muito cobiçados pelos indígenas. [...] a difusão desses elementos culturais não afetava, entretanto, o equilíbrio do sistema organizatório tribal. De um lado, porque o uso de tais artefatos não se fazia acompanhar da aceitação das técnicas europeias de produção, de circulação e de consumo. De outro, porque os próprios indígenas selecionavam os valores que desejavam incorporar à sua cultura, rejeitando os demais, às vezes até de forma desagradável para os brancos (como, por exemplo, as maneiras dos europeus às refeições ou diante dos bens naturais, que pretendiam acumular em grande quantidade: os nativos ridicularizavam-nos abertamente).

Do ponto de vista lingüístico, esse contato, do qual dependia também o sustento dos brancos – especialmente através da caça e pesca e produtos advindos da roças, como mandioca, milho e abóbora, etc –, são os primeiros passos no aprendizado língua geral pelos aloglotas-aprendizes dela, sentinelas avançadas de todos os planos de exploração e ocupação.

Em relação ao padrão de vida que o pioneiro pirantiningano passou a incorporar no meio daquela comunidade indígena, que ele liderava com altivez, pode-se dizer que configurava um retrocesso em comparação com a civilização de onde ele veio, e se aproximava muito mais do modelo cultural e de vida dos nativos – dos quais aprendeu a língua com fluência, pelo que será nomeado, mais tarde, junto com Antônio Rodrigues, língua da terra por Martim Afonso de Souza, escreve Washington Luís (1956:110-111) –, como se vê da preciosa informação dada por Nóbrega (2000:173-4) a respeito da integral adoção dos costumes indígenas adotados pelos descendentes mamelucos de Ramalho: “Seus filhos vão à guerra como os índios, suas festas são de índios, e assim vivem andando nus como os mesmos índios”. É nessa mesma carta que o jesuíta dá o seguinte relato negativo sobre João Ramalho, considerando-o a *petra scandali* a começar os propósitos missionários, para depois passar a vê-lo com mais simpatia:

Neste campo está um João Ramalho, o mais antigo que está nessa terra. Tem muitos filhos e mui aparentados em todo este sertão. E o mais velho deles levo agora comigo ao sertão por mais autorizar nosso ministério. João Ramalho é muito conhecido e venerado entre os gentios e tem filhas casadas com os principais homens desta capitania e todos estes filhos e filhas são de uma índia, filha de um dos principais desta terra. De maneira que, nele e nela e em seus filhos, esperamos ter grande meio para a conversão destes gentios.

O mundo a que foram arrojados, tanto esse colono português como outros espalhados pelo litoral, de que tinham debandado seduzidos pela indianização, exercia neles um fascínio quase hipnótico pela liberdade, especialmente sexual, que os rigores da civilização refreavam coercitivamente, a exemplo do embrutecimento em que alguns brancos e seus filhos mamelucos se reduziam ao viver segundo a lei da natureza. “Santo André, no alto dos campos, mais era uma traição à idéia civilizadora do que uma vila de portugueses”, descreve com perfeição Teodoro Sampaio (1978e:229). Nóbrega (2000:87) dá notícia desse embrutecimento ainda muito vívido por ocasião de sua chegada: “Andam muitos filhos dos Cristãos pelo sertão perdidos entre os Gentios, e sendo Cristãos vivem em seus bestiais costumes”.

Há registros, inclusive, de experiência com antropofagia: “Como já se achava cristão a mastigar carne humana para com isto dar-se bom exemplo ao gentio” relata ainda Nóbrega, *apud* Taunay (2003: 253 e 327), fato igualmente assinalado por Florestan Fernandes (2000:82): “O impacto da situação na personalidade dos brancos era tão forte, que eles passavam a viver como nativos, assimilando inclusive atitudes e valores considerados degradantes pelos europeus, como a participação dos sacrifícios humanos e do repasto antropofágico”.

Cortesão (1955:127) transcreve trecho do relato de Diogo Garcia a respeito do acolhimento que recebeu dos moradores de São Vicente em 1927: “y está una gente alli con el Bachiller que comen carne humana, y es muy buena gente, es amiga mucho de los cristianos, que se llaman topies”. Capistrano (1963:57 e 74) e Taunay (2003:252-3) também se referem a essa prática entre os brancos atirados ao desconhecido e exuberante novo mundo. Há mesmo uma suspeita histórica de que aquele “religioso sacerdote, [que] movido pelo demônio, levou um dia um principal duma Aldeia ao seu contrário para o matar e comer”, referido por Nóbrega (2000:77), tenha sido um franciscano, como informa Van Der Vat, citado por Serafim Leite em nota de rodapé da obra citada.

Escurregando em índias nuas, parafraseando a conhecida expressão de Gilberto Freyre, aqueles decaídos da civilização tornaram-se régulos no novo mundo, no que foram favorecidos por uma peculiaridade do sistema familiar tupi: a situação de mando conferida mesmo ao branco que se integrava ao regime tribal através de união com uma indígena, num processo de aculturação às avessas. Mais que uma generosidade, esse tipo de permeabilidade revelava uma estratégia de cooptação pacífica do temido branco, muitas vezes interpretado como personificação do ente salvador da mitologia heróica indígena. Tratava-se, na verdade, da parte dos índios, de um tipo cultural de arras no propósito da aliança, prenúncio de miscibilidade que se revelou fecundo. Não é de aceitar a tese de Capistrano de Abreu (1963:56) que prefere ver nessa prática uma mera receptividade sexual de índias com o simples propósito de acasalar com o branco superior:

Da parte das índias a mestiçagem se explica pela ambição de terem filhos pertencentes a raça superior, pois segundo as idéias entre elas ocorrentes só valia o parentesco pelo lado paterno. Além disso pouca resistência

deviam encontrar os milionários que possuíam preciosidades fabulosas como anzóis, pentes, facas, tesouras, espelhos.

O conhecimento da língua geral era imprescindível nesse inter-relacionamento entre o branco e a tribo em que estava imerso seu líder branco, mecanismo através do qual se projetavam estratégias, fixando-se rumos, métodos de ataque e disposição dos apresados para o comércio escravista. O levantamento feito por Cortesão (1955:43) mostra o cenário em que como estavam distribuídos os núcleos de colonos até 1530, como que atirados à sua própria sorte num meio absolutamente diferente:

Averiguado temos que ao longo da costa atlântica se escalonaram desde as origens (1500) até 1530, oito núcleos de colonos forçados ou voluntários: em Pernambuco, Baía de Todos os Santos, Porto Seguro, Rio de Janeiro, São Vicente, Cananéia, Porto dos Patos, ou seja, o litoral de Santa Catarina, aos quais devemos ajuntar ainda, a margem esquerda do estuário platino, por onde vagueava Francisco del Puerto, precioso informador das naves que ali entravam. D. Rodrigo de Acuña, a 30 de abril de 1528, em carta dirigida a D. João III, computava em mais de 300 cristãos, e filhos de cristãos, os que se encontravam derramados em terras do Brasil. Contando com a prole daqueles primitivos patriarcas, por certo o cálculo do fidalgo castelhano peca por escasso.

A língua portuguesa, com a pouquidade de portugueses no território brasileiro, cede passo à língua geral, ao idioma⁵ brasílico, como língua de intercurso. Esta, já na era pré-colonial, constituía um instrumento de unificação cultural e social entre os tupis e outros povos indígenas, como afirma Cortesão (1955:61 e 1958:24-5), a exemplo dos Aruaque que

tinham, em muitos casos, adotado o idioma dos primeiros, que já antes da chegada do adventício, começara a ser *língua geral*, isto é, instrumento

⁵ Quando em referência à língua ou línguas nativas, será alternativamente usado o vocábulo *idioma*, por entender o Autor que a pressuposição de uma organização político-estatal não está restrita à noção corrente no mundo ocidental de então. Os índios constituíam *nações*, portanto, tinham *idiomas*.

de unificação social e cultural. Considerada em si e em relação com o seu meio, desta cultura representava um prólogo feito de experiências multi-seculares, que facilitaria em alto grau os primeiros ensaios de adaptação dos portugueses à vida nos trópicos.

Arremata o notável historiador português no mesmo trecho:

A cultura indígena e a *língua geral*, produtos duma unidade geográfica, econômica e humana, representavam uma força poderosa de agregação política. Ao começar o século de Quinhentos, já os tupi-guarani prefiguravam sobre o território, ainda que sob forma ondeante, a fundação colonial dos portugueses, na América do Sul.

Cristina Altman (2003:59), citando Suarez Roca, lembra que também o *náhuatl*, língua do império asteca, falada no que é grande parte do México hoje, “antes da conquista espanhola em 1519, já se havia superposto a várias outras línguas locais como a da administração e do comércio”.

Dominando o trato costeiro, os Tupi, por ocasião da chegada dos portugueses, estendiam-se entre a baía de Guanabara e a ilha de Santa Catarina (CORTESÃO, 1955:126), perímetro lingüístico que se dilatará desde o atual Rio Grande do Sul até as Guianas (CORTESÃO, 1955:58) em freqüentes migrações, o que, como afirma Greg Urban (2002:93), parece ser uma característica dos Tupi. Capistrano de Abreu (1963:40) assim faz essa distribuição espacial:

Fundada no exame lingüístico a etnografia moderna conseguiu agregar em grupos certas tribos mais ou menos estreitamente conexas entre si. No primeiro entram os que falavam a língua geral, assim chamada por sua área de distribuição. Predominavam próximo de beira-mar, vindos do sertão, e formavam três migrações diversas: as dos Carijós ou Guaranis, desde Cananéia a Paranapanema para o Sul e Oeste; os Tupiniquins, no Tietê, no Jequitinhonha, na costa e sertão da Bahia, na serra da Ibiapaba; os Tupinambás no Rio de Janeiro, a um e outro lado do baixo S. Francisco até o Rio Grande do Norte, e do Maranhão até o Pará. O centro

de irradiação das três migrações deve procurar-se entre o rio Paraná e o Paraguai.

Estevão Pinto em prefácio à obra de Alfred Métraux (1979:xix), mesmo assinalando que este modificou o tradicional quadro de espacialização dos Tupi-Guarani, assinala:

Os tupi-guaranis, dos quais a família tupinambá formava o maior estoque, constituíam, primitivamente, um só grupo, localizado, segundo a lição da etnografia clássica, nas proximidades do istmo de Paraná, região dos caraíbas, de onde, rumando, para o sul, foram ter às margens do médio Paraná-Paraguai; desse novo habitat, depois, empreenderam uma verdadeira remigração, que tomou três principais direções: a) um dos ramos subiu o litoral e atingiu a foz do Amazonas; b) outro ramo estendeu-se para o noroeste; c) um terceiro ramo, enfim, desceu os cursos do Tapajós, do Madeira e do Uacaiali.

Essa opinião sobre o centro de dispersão dos Tupi está hoje profundamente alterada. Greg Urban (2002:92), em estudo de arqueologia e reconstrução genético-lingüística, avalia que essa dispersão se tenha dado entre 3 e 5 mil anos atrás, “provavelmente entre o Madeira e o Xingu”.

Nessas migrações, os índios punham-se em fuga dos portugueses buscando um paraíso terrestre na terra ou “a terra sem mal”, contingente deslocado que provavelmente só não foi maior dado o êxito dos jesuítas em desacreditarem xamãs e caraíbas. É do etnólogo francês Alfred Métraux esse interessante relato a respeito de uma das muitas migrações dos tupinambás (1979:183-4):

Em 1549, os habitantes da cidade de Chachapoyas, no Peru, aprisionaram trezentos selvagens, reconhecidos como sendo povos tupis do trato costeiro do Brasil. (...) Esses índios, subindo o Amazonas, a partir da sua embocadura, atingiram o rio Maranhão; em seguida, remontando o Huallaga, teriam chegado a Chachapoyas. A narrativa que fizeram de sua aventura despertou profundo interesse no Peru; referiam-se os mencionados índios a uma região fabulosa, o reino dos omaguas, onde

abundavam o ouro e as pedras preciosas. Essa descrição contribuiu, em larga escala, para a formação da lenda do *Eldorado*, que provocou a trágica expedição de Pedro de Ursúa (1558).

Era natural que dessa ocupação indígena resultasse a ilação entre colonizadores, adventícios e aventureiros, de que o êxito de seus planos exploratórios dependia desse contato com os índios, que deveria se dar através do aprendizado da língua geral ou língua do mar, a que eram lingüisticamente afins várias extrações indígenas, mesmo *tapuias* como os *Parapotô*, segundo Cardim (1980:104).

No que diz respeito ao ângulo lingüístico, é intuitivo que esse mimetismo cultural, ou aculturação às avessas, em que o colono português apagava sua formação civilizatória para deixar luzir dentro de si um novo mundo, imerso num regime de poligamia barregã e proeminência tribal, significava uma interação em que ele não impunha sua própria língua num universo de tantos ameríndios ágrafos e culturalmente inferiores. João Ramalho e outros degredados ou auto-êxules portugueses, e Antônio Rodrigues, seu companheiro de presumido naufrágio que residia no litoral e que “habitava na marinha defronte de ‘Tumiáru’” (MADRE DE DEUS, 1975:120), não estavam inicialmente ali em nome de nenhum intento institucional da Coroa, senão *sponte sua* num novo mundo em que seus instintos, às vezes um tanto bestiais, não sofriam restrições, antes casavam-se com a naturalidade da vida selvagem.

Outro personagem constantemente referido na historiografia é o lendário Bacharel degredado da Cananéia. Sobre ele já medrou grande controvérsia entre historiadores, tendo ganhado notoriedade o que escreveu o maranhense Cândido Mendes, que, entretanto, teve sua versão desmontada por Teodoro Sampaio (1978c). Interessante menção a esse misterioso personagem está no relato de Diogo Garcia na sua *Relación y derrotero*, a respeito do acolhimento que teve em 1527 pelos moradores de São Vicente, *apud* Cortesão (1955:114): “E aqui fuimos a tomar refresco en San Vicente que está en 24 grados, e alli vive un Bachiller y unos yernos suyos mucho tiempo ha que ha bien treinta años”. Cândido Mendes, na obra citada, o confundiu com João Ramalho. Teodoro Sampaio o identifica com Cosme Fernandes Pessoa, de Iguape, “o mesmo bacharel deixado em degredo em

Cananéia em 1501” (1978c:247). Também acenando para a condição de naufrago do Bacharel da Cananéia, Capistrano de Abreu (1963:57).

Não tinham, portanto, esses êxules por que se preocupar com um plano ideológico de posterior difusão da língua portuguesa, nem mesmo domesticamente. O aprendizado da língua geral, feito sem qualquer planejamento em favor da Coroa, era a espinha dorsal de sua atividade econômica mais rendosa, muito mais que o corriqueiro comércio exportador de bugios e papagaios, e que consistia em ir à guerra contra tribos inimigas aprisionando índios para torná-los escravos, direcionando-os a centros de expansão econômica como Pernambuco e Bahia, que dominavam a produção da cana-de-açúcar, e para abastecimento da economia interna posteriormente.

Porém, foi o conhecimento da língua geral que trouxe à tona a mais imediata das motivações econômicas: a existência de tesouros fabulosos, que irá povoar o imaginário do europeu a partir de relatos dos primeiros cronistas, oriundos de informações dos nativos. Nessa busca por tesouros, alguns dos quais quiméricos, ficaram registros de povos indígenas, como se vê no relato de Gaspar de Carvajal sobre a descida de Orellana em 1542. Todos esses cronistas trataram de fazer esse registro sobre riquezas lendárias à espera de serem pilhadas pela cobiça do europeu. É de Gândavo (1995:125) um dos antigos desses relatos entre os cronistas portugueses:

E pelo trabalho e má vida que neste caminho passaram, morreram muitos deles, e os que escaparam foram dar em uma terra, onde havia algumas povoações muito grandes, e de muitos vizinhos, os quais possuíam tanta riqueza que afirmaram haver ruas muito compridas entre eles, nas quais se não fazia outra coisa senão lavar peças de ouro e pedrarias .

Com acerto nota Bruno (1966:26): “A esperança da descoberta de novas jazidas, deve-se lembrar que era sempre alimentada por notícias fantásticas, dadas aos povoadores pelo gentio da terra”. Interessante desenvolvimento teórico dos desdobramentos a que levou o mito do ouro está em Cortesão (1958:34-6 e 44-5), em que o autor, apoiando-se em outros estudos, conclui que tais mitos relativos aos tesouros da civilização incaica foram deformados pela tradição oral dos indígenas e exagerados pela imaginação fantasiosa dos conquistadores, que não tinham nenhum espírito científico nessa busca.

As expedições exploratórias nos Quinhentos foram todas, por parte de Portugal e Espanha, motivadas pela avidez do ouro fácil. A língua da terra era a bússola a guiar aqueles exploradores e outros estranhos aventureiros “conhecedores da língua geral, identificados com os índios a ponto de não lhes repugnar a iguaria da carne humana” (ABREU, 1963:74), que muitas vezes puseram em xeque a soberania lusitana. Portugal logo percebeu a conveniência de adoção da política – já comprovada na bem-sucedida experiência na Guiné e Senegâmbia africanas, também tentada na Zambézia, com a introdução de comerciantes e degredados para aprendizado da língua da terra, com o que ganhavam o nome de “tangos-maos” ou “lançados”, quando se tornavam completamente nativos – de deixar portugueses entre aborígenes para aprendizado da língua. Boxer (1977:14-15 e 55) é muito esclarecedor a respeito dessa estratégia lingüística da colonização portuguesa na África:

Os comerciantes e degredados percorriam rios e riachos, muitas vezes penetrando distâncias consideráveis no interior. Muitos deles estabeleceram-se nas povoações negras, onde eles e seus descendentes mulatos funcionaram como principais ou intermediários no comércio de trocas entre africanos e europeus. Os que se tornavam completamente nativos, despindo as suas roupas, tatuando os corpos, e falando as línguas locais, até mesmo associando-se a ritos e cerimônias fetichistas, eram chamados de *tangos-maos* ou *lançados*.

Como refere Pero Vaz de Caminha em sua carta, *apud* Cortesão (1943:239), Cabral deixou dois degredados em Porto Seguro em sua primeira expedição para aprender a língua da terra. Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:14) lembra também que aí ficaram os dois grumetes que desertaram da frota que ia para as Índias. Inicia-se nesse ponto o contato lingüístico que revela, nesse primeiro instante, conforme posto por Tarallo e Alkmin, *apud* Hildo Honório do Couto (1996:29), uma *situação pidginizante*, claro que depois da intercomunicação mímica, cuja insuficiência mesmo dêictica Caminha, *apud* Cortesão (1943:207), logo notou:

Viu um deles umas contas de rosário, brancas; acenou que lhas dessem, folgou muito com elas, e lançou-as ao pescoço. Depois tirou-as e enrolou-as no braço e acenava para a terra e de novo para as contas e para o colar do Capitão, como dizendo que dariam ouro por aquilo. Isto tomávamos nós assim por assim o desejarmos. Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não o queríamos nós entender, porque não lho havíamos de dar.

Ao lado da mímica certamente deu-se a representação pantomímica do índio para com o branco, e da aposição de apelidos explicável pela regra de formação morfológica contida na expressão *a potiori fit denominatio*, já que para os índios “os apelidos eram coisa mui freqüente e de ordinário originados de hábitos, defeitos ou vezos ridículos do apelidado”, escreve Teodoro Sampaio (1978b:168). Isso ocorrerá em relação a todos os invasores que tiveram um plano de apossamento das terras brasileiras, a exemplo dos franceses, como se verá mais abaixo.

Os primeiros contatos, após o estabelecimento de feitorias esparsas pela costa, deram-se através da *commutatione rerum*, de caráter econômico e também de estabelecimento de alianças, usando o conquistador muito tato e senso de observação naquela prospecção colonizadora. A disparidade entre as duas culturas revelou de logo a inutilidade do dinheiro ou de outro denominador comum nas trocas, o que mais aguçava o desejo de conhecimento da língua. Por isso a *situação pidginizante*, que dentro em breve evoluirá para um *pidgin* estável quando, ao invés do produto que tinha para oferecer ou para trocar, o índio se tornará o próprio alvo da cobiça branca.

Esse direcionamento lingüístico irá mais adiante com o aprendizado da língua nativa através de um processo que culminará, pra adotar preliminarmente o entendimento de Hildo Honório do Couto (1996:87), na formação de um anticrioulo, já que a língua tupi se regramaticalizou pela língua do conquistador branco, mantendo seu léxico de origem, embora esse enquadramento conceitual não esteja a salvo de refutação, já que se, para se valer do percurso teórico do Autor, “os anticrioulos surgem quando o povo inferiorizado socioeconomicamente se desloca para as terras do povo mais forte” (p.86), não se pode exatamente dizer que os índios convergiram em direção dos brancos para serem escravizados, como efetivamente o foram. Peca, portanto, por uma melhor base histórica,

talvez por ter adotado um sistema classificatório, quando seria mais apropriado o tipológico de feição weberiana.

Na fase de indianização dos brancos alijados de qualquer intuito civilizatório de dominação pela exploração do trabalho, se se fizer a correção conceitual nesse Autor para excluir da caracterização do anticrioulo a existência de *povo dominado* convergindo, em situação de *rendição cultural*, para o dominante, poderia se aproveitar sua formulação conceptual.

Na fase do missionamento volante e dos aldeamentos jesuíticos, ela talvez funcione com menos intranqüilidade teórica, já que para eles se deslocavam índios vindo de longe, muitos dos quais não falavam a língua geral, mas a ela tiveram que alçar-se, como se verá adiante. Em carta escrita de Pernambuco a 13 de setembro de 1551, Nóbrega informa: “Destes escravos e das pregações corre a fama as Aldeias dos Negros, de maneira que vêm a nós de mui longe a ouvir nossa prática” (2000:95). Em outra de Olinda, escrita um dia depois, ele volta a afirmar: “Das pregações e doutrina que lhes fazem corre a fama a todo o gentio da terra e muitos nos vem ver e ouvir o que de Cristo lhe dizemos” (2000:99). Anchieta, em *carta de Piratininga*, escrita em 1555, também relata caso semelhante: “Um índio principal que veio aqui de mais de cem léguas, a converter-se à nossa santa fé, morreu com sinais de bom cristão” (1988:82).

No que toca aos jesuítas e sua aproximação com os índios, essa *situação pidginizante* não teve longa duração porque, ao chegarem, já encontraram línguas na terra, a exemplo de Caramuru, sobre o qual se falará mais abaixo. Releva notar que o Padre Azpilcueta Navarro, que logo se revelou, à exceção de Anchieta, o mais notável língua dentre os jesuítas que vieram ao Brasil, foi destacado por Nóbrega para aprender a língua da terra e, para isso, travou relações de amizade com um homem antigo que já pré-habitava o Brasil, sendo conhecedor da língua nativa, na qual escrevia, inclusive.

Maria Cândida Drummond Mendes Barros (2005), falando dos “colonos espalhados pela costa”, afirma que “não há menção ao aparecimento de uma escrita tupi neste período”. Essa asserção esbarra, entre outras referências, no que diz um dos autores arrolados por ela na bibliografia, Jaime Cortesão (1955:42), que reproduz trecho da citada carta do Padre Azpicuelta Navarro, um dos mais importantes *línguas* jesuíticos:

Nesta capitania (de Porto Seguro) – escrevia ele em 1551 – a achei um homem de boas partes, *antigo na terra*, e tinha dom de escrever a língua dos índios, que foi para mim grande consolação, e assim o mais do tempo gastava em (lhe) dar Sermões do Testamento Velho e Novo, e Mandamentos, Pecados Mortais e Artigos de Fé e obras de Misericórdia, etc..., para me tornar à língua da terra.

Aryon Rodrigues (1986:35) lembra ainda: “Um caso conhecido é o de Poti, o Felipe Camarão das guerras holandesas, o qual escrevia mensagens em Tupinambá a outros líderes indígenas”, o que também é referido por Houaiss (1992:101). É o mesmo Aryon Rodrigues (1997:397) que escreve: “Llegó a nuestros dias una apreciable cantidad de textos en tupinambá”.

Situações absolutamente distintas, pois, essas duas abordagens do indígena. Para o colonizador branco, que, via de regra, não tinha o senso de sistematização e conhecimento lingüístico dos inacianos, a língua geral tem, portanto, a todo tempo, uma função instrumentalizadora dos interesses econômicos por trás das penetrações exploratórias. A esse respeito Varnhagen, *apud* Antônio de Alcântara Machado em *Cartas, Fragmentos...* de Anchieta (1988:355), é bastante pertinente:

Essa unidade de raça e de língua, desde Pernambuco até o porto dos Patos, e pelo outro lado quase até as cabeceiras do Amazonas e desde São Vicente até os mais apartados sertões onde nascem vários afluentes do Prata, facilitou o progresso das conquistas feitas pelos colonos do Brasil, que, onde a língua se lhes apresentasse outra, não conseguiram tão facilmente passar.

Como exemplo desse interesse econômico por trás do aprendizado da língua geral tem-se o caso do conhecimento da língua guarani – que guarda parentesco genético e funcional com a língua tupi – como fator concorrente para o êxito do explorador português Aleixo Garcia, que mais tarde morreria assassinado pelos índios, em desvendar pioneiramente rota de comunicação entre o Paraguai e a região andina, por volta de 1522, conforme demonstra Cortesão (1955:35 e 1958:56).

De igual valia foi o conhecimento da língua geral por parte de Martim Soares, conforme relata Capistrano de Abreu (1963:88-90), que chegando de Portugal em 1602, foi incorporado à primeira expedição fracassada, liderada por Pedro Coelho, de avançar do leste para o oeste partindo da Paraíba. Nessa expedição, ele se familiarizou com a língua geral a ponto de tornar-se amigo confiável de Jacaúna, chefe dos potiguares, que lhe permitiu mesmo levar um de seus filhos à Bahia. Esse aprendizado da língua geral foi de importância capital em sua penetração prospectiva no Maranhão, então ocupado pelos franceses, que tinham como aliados os Tupinambá. Escapando da tentativa de captura que contra ele foi empreendida, acumulou informações que foram posteriormente de grande valimento na expedição comandada por Jerônimo de Albuquerque, de que resultaria, mais tarde, após a derrota dos franceses no Maranhão, o primeiro passo para a ocupação da Amazônia.

Destaque na história dos sertanistas brasileiros, Pedro Teixeira, em sua viagem de reconhecimento do Rio Amazonas, partindo de Cametá, no Pará, em direção a Quito, ainda sob a monarquia dualista regida por Felipe IV, deu lugar a um melhor conhecimento entre os Andes e o Atlântico, contribuindo ainda para o alargamento de fronteiras em favor de Portugal. Uma peça-chave de sua expedição foi o mestre de campo e coronel Bento Rodrigues de Oliveira, familiarizado com os costumes indígenas, escreve J. Lúcio de Azevedo (1930:33) no trecho em que registra que “no primeiro barco, como chefe da força avançada, ia o mestre de campo Bento Rodrigues de Oliveira. Natural do Brasil, onde vivera sempre, eram-lhe familiares os segredos do mato e os costumes dos indígenas”, e fluente em língua geral, como registra Arthur Cezar Reis (1998:59): “Maneiroso, falando a língua geral, o que lhe servia de chave nas aldeias, o Coronel Bento de Oliveira não encontrava embaraços”. Esse manejo da língua era um *passe-partout* para quem quisesse se embrenhar na Amazônia. O padre Cristóbal de Acuña, que acompanhou Pedro Teixeira na

viagem de volta ao Pará, tendo escrito o relato dela ao longo dos oitos meses de sua duração, 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 com a língua geral (1946:92): “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 com eminencia”.

José Bessa Freire (1983) menciona também a expedição de Orellana (1541-32) e a de Ursúa-Aguirre (1560-61) em que “o papel dos intérpretes foi de extrema importância, conforme documentam os relatos”. Desta última investida de exploração ele narra ainda que os expedicionários, quando os índios-intérpretes fugiram, “usando ‘señales y señas’ passaram muitas penúrias e privações, perdendo-se durante alguns dias no delta do Amazonas, conforme atestam os relatos de dois dos expedicionários: o soldado Francisco Vasquez (p 423-448) e o Capitão Altamirano (p. 386)”.

Coincidência ou não, num contexto muito diferente daquele em que dramaticamente morreu o famoso língua Pero Correia nas mãos dos Carijós, conforme narrativa de Anchieta (1988:91), entre os três sobreviventes, dois dos quais eram índios, do naufrágio ocorrido a algumas léguas da costa da Bahia em junho de 1556, em que pereceu uma centena de outras pessoas vítimas da antropofagia dos Caeté, entre as quais o Bispo Sardinha, estava um língua, relata Serafim Leite em notas às Cartas de Nóbrega (2000:279).

Atento, pois, à importância da língua da terra, Martim Afonso de Souza, comandando a expedição de 1530, ordenada por um D. João III motivado pela cobiça de ouro e prata que se noticiava haver em abundância na bacia do Prata e pela preocupação do aumento da invasão da costa brasileira por flibusteiros franceses (CORTESÃO, 1955:77-87), fez-se equipar de dois excelentes línguas em sua missão também de caráter exploratório, de defesa e colonizador. Um deles era Enrique Montes, na condição de provedor da armada, “que habitara terras catarinenses durante doze anos” (CORTESÃO, 1955:51, 95-6, 101 e 111); o outro era o piloto Pero Anes (CORTESÃO, 1955:111 e 114). Com sua equipe de homens, entre os quais se incluíam esses intérpretes, Martim Afonso de Souza fundou, em 1532, a vila de Piratininga. (Jaime Cortesão na obra *A fundação de São Paulo – capital geográfica do Brasil* (1955) ocupa boa parte dela a demonstrar a exatidão histórica dessa fundação pioneira pelo donatário português, que teria sido obscurecida pelo

monumental tratado investigativo de Serafim Leite (2004), precedido por Frei Gaspar da Madre de Deus (1975), em favor do papel de Manuel da Nóbrega vinte e um anos depois do capitão lusitano, tendo havido mesmo quem conjecturasse uma terceira localização para a povoação fundada por Martim Afonso de Souza, que se situaria no local da taba de Tibiriçá (TAUNAY, 2003:271). Hoje não resta dúvida de que o fundador do primeiro núcleo de povoação em Piratininga foi Martim Afonso de Souza, que aí chegou em 1532, movido pelo plano geopolítico de instalação de um avançado posto estratégico de expansão territorial e acesso ao Prata e às riquezas que aí se murmurava existir. É o próprio Nóbrega (2000:190-1) que o salienta em carta escrita da capitania de São Vicente em setembro-outubro de 1553: “E do mar dez léguas pouco mais ou menos, duas léguas de uma povoação de João Ramalho, que se chama Piratinim, onde Martim Afonso de Sousa primeiro povoou...”.)

A D. João III não era desconhecida a privilegiada localização geográfica de Piratininga, que dava acesso a um amplo espectro da região platino-amazônica, bastando seguir o Tietê para alcançar o Prata e transpor-se uma fácil garganta para estar no Rio Paraíba, “apontando o caminho do Norte”, pontua Capistrano de Abreu (1963:121). A sua importância é facilmente aquilatável quando se tem em mente que os afluentes de um e de outro rio formarão os limites ocidentais do Brasil.

A povoação fundada por Martim Afonso não teve longa duração nos planos políticos da Coroa, entretanto. Como mostra Cortesão (1955:173-4), a descoberta do ouro do lendário *rei branco*, Athualpa – cuja existência os nativos anunciavam a ávidos exploradores e aventureiros europeus –, por Francisco Pizarro, que deu as boas novas ao rei espanhol Carlos V em 14 de janeiro de 1534, narra Cortesão (1955:173), arrefeceu D. João III em seus planos de expansão através de Piratininga, voltando sua atenção, naquele momento, às possessões do Oriente, que periclitavam e requeriam um redobrado contingente de homens, armas e navios, o que para Portugal, com uma população então em torno de um milhão e cento e vinte mil almas, segundo Capistrano (1963:45), número próximo àquele a que chega Cortesão (1955:22), significava o sacrifício do plano expansionista através do planalto da Serra do Mar.

Atirados à desatenção da Coroa, alguns dos colonos assentados por Martim Afonso de Souza trataram de refluir daquelas altitudes, retornando ao litoral, dissuadidos de

permanecerem pela dificuldade de adaptação naquele estranho mundo nativo, cuja língua não entendiam, não lhes podendo penetrar a cultura. As palavras de Cortesão (1955:174-5) são esclarecedoras a esse respeito:

Com exceção

de João Ramalho e sua filha mamaluca⁶ e de um ou outro mais raro colono, vindo de São Vicente e ali radicado desde tempo anterior, os moradores restantes não estavam suficientemente aculturados pelo modo de vida dos indígenas, de maneira a tirar partido da base oferecida pelos aborígenes, e única em que podiam assentar a sua subsistência. Não conheciam a língua tupi; não tinham ainda o paladar afeiçoado aos quitutes do regime tupi; nem a pele de europeus bastante curtida para suportar as agruras dum clima físico, social e ético, tão diferente do seu, de origem.

⁶ Sobre a grafia dessa palavra, Jose Honório Rodrigues, em nota à obra de Capistrano de Abreu (1963:82), esclarece: “Adotou-se aqui a grafia mamaluco, pois, segundo o próprio Capistrano de Abreu, ‘nos documentos tenho sempre encontrado invariavelmente ou quase *mamaluco*; não sei quando começaram a escrever *mameluco*’” (carta a Paulo Prado, de Caxambu, Véspera de Santa Tereza, 14 de outubro de 1922). Em outra carta dirigida a Paulo Prado (Caxambu, dia das Treze Mil Virgens, 21 de outubro de 1922) acrescenta: “Se Varnhagen tiver razão quando afirma que mamaluco chamavam-se os descendentes de mouro, se a palavra era corrente, antes dos famosos *ma* ou *me* do Egito, está descoberta a cousa. Do Rio escreverei a Lúcio para consultar Leite de Vasconcelos, especialista”. E realmente aos 21 de dezembro de 1926 consultava João Lúcio perguntando se “na península chamavam *mameluco* ao filho de cristão e mouro”. Darcy Ribeiro (2001, 107-8), depois de afirmar que o termo se referia originariamente a “uma casta de escravos que os árabes tomavam de seus pais para criar e adestrar em suas casas-criatórios”, arrisca que o termo foi aplicado aos paulistas pelo “ressentimento amargo de algum jesuíta – provavelmente o padre Ruiz de Montoya”. O tupinólogo e historiador Teodoro Sampaio (1987, p.152) diz que a denominação originária entre cronistas brasileiros era “mamaluco”: “só mais tarde é que se começou a pronunciar **mameluco**, confundindo-se com com a denominação dada aos soldados escravos do sultão El Malek-el Saleh, do Egito”. Afirma que o vocábulo, entretanto, é de origem tupi, e não moura, baseando-se na existência de “**mamá-ruca**” na língua indígena, que significaria “de procedência mista”.

O relato de Nóbrega a esse respeito é muito informativo em carta escrita da Bahia em 1556-1557: “Ali foi a primeira povoação de cristãos, que nesta terra houve em tempo de Martim Afonso de Sousa, e vieram-se a viver ao mar por razão dos navios, de que agora todos se arrependem, e todavia a alguns deixaram lá ir viver” (2000:214). Mas se tratava de um baixo contingente demográfico de colonos, até mesmo em relação à costa, porque o Brasil, até o fim do século XVI, apresentava um déficit econômico para a Coroa, conforme afirma Simonsen, *apud* Schwartz (1979:78).

Os remanescentes, que persistiram no lugar, do malogrado plano de expansão em Piratininga acabaram por se incorporar às tribos que viviam nas imediações, submetendo-se, entretanto, ao nomadismo delas. Desses protocolonos piratininganos darão notícia os jesuítas tempos depois. Leonardo Nunes, *apud* Jaime Cortesão (1955:176), que granjeou dos Tupiniquim o apelido de *Avarebebê* (ou *Aberebebê* ou, ainda, *Abarábêbê*, como grafa Teodoro Sampaio – 1978b:169), ou Padre Voador, dada a rapidez com que se deslocava acorrendo em favor de povoações portuguesas e indígenas, escreve de São Vicente em 24 de agosto de 1550:

Depois disto

fomos dar com os índios às suas aldeias, que estavam 4 ou 5 léguas dali, e indo achamos uns índios que andavam com grande pressa fazendo o caminho por aonde havíamos de passar, e ficaram muito tristes porque não tinham acabado. Chegando à aldeia, veio o principal dela e me levou consigo a sua casa e logo se encheu a casa de índios e outros que não cabiam ficaram foram, que trabalharam muito por me ver... Também achei ali alguns homens brancos e acabei com eles que se tornassem aos cristãos e dali me tornei outra vez a São Vicente.

Noutra carta, já em 20 de junho de 1551, o mesmo jesuíta registra a existência daqueles colonos pré-jesuíticos no planalto:

Estando a escrever esta veio ao Colégio um filho de um cristão e uma índia, o qual haverá 09 ou 10 anos que anda entre os índios, nu como índio, e será de idade de 20 anos e não sabe coisa alguma de nossa língua, nem tem mais notícias do seu Criador que os mesmos Índios, antes menos, se menos se pode dizer. (...) Destes são muitos os que andam pela terra a dentro, assim homens como mulheres, que se perdem por falta de socorro.

Esse trecho é muito esclarecedor da língua falada por aqueles brancos decaídos da primeira tentativa oficial de colonização do planalto. Optando por remanescer, aderiram completamente à cultura e à língua dos nativos, inclusive a seu nomadismo, deambulando com eles pelos campos do lugar, dando azo posteriormente à “abundância de intérpretes” na óptica de Cortesão (1955:201). Eles formavam o desdobramento imprevisto do abandonado projeto de estratégia geopolítica no planalto de Piratininga.

Essa completa indianização dos brancos trouxe, evidentemente, contato entre línguas sem que se possa, entretanto, falar em crioulo, até porque não houve relação de dominação, mas quase completa assimilação de uns minguados e desiludidos brancos aos costumes e língua indígenas. Se se considerar o conceito de aculturação de uma perspectiva eurocêntrica como usualmente se faz em relação à colonização das terras americanas, tem-se aqui uma às avessas, já que a cultura doadora é a dos índios em relação aos brancos.

Esses brancos, que não tinham qualquer aptidão para sistematização científica da língua tupi, provavelmente a falavam com a gramática do português, além de alguns itens lexicais dele. Quando forem reincorporados à vida em sociedade politicamente organizada,

eles trarão consigo um estoque lexical recheado de vocábulos tupis, inserindo-os na língua portuguesa falada institucionalmente com a elevação de Santo André a vila e sua posterior fusão com São Paulo de Piratininga.

4 JESUÍTAS NO NOVO MUNDO

4.1 A COROA CONVIDA OS DISCÍPULOS DE INÁCIO DE LOYOLA

Alguns anos decorrerão na dobadura do tempo até que D. João III, ante o fracasso da política de capitâneas hereditárias, se decida pela instalação do governo-geral e pela política de catequese valendo-se da nascente Companhia de Jesus e sua predisposição contra-reformista de conter o luteranismo germânico e o calvinismo latino. Inácio de Loyola (1491-1556), que tem como dístico o *ad majorem Dei gloriam*, decide-se por enviar, como chefe da missão jesuítica ao Brasil, acompanhando o 1^o Governador-Geral Tomé de Souza, o Padre Manuel da Nóbrega, então com 32 anos, a quem foi incumbida a tarefa de descortinar o Novo Mundo pela bússola inaciana. Além dele, segundo Serafim Leite (2004-I: 204), vieram os padres Antônio Pires, Leonardo Nunes, os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome, todos portugueses, e o Padre João Azpilcueta, chamado Navarro em homenagem à sua origem.

A catequese para conversão do nativo era o esqueleto do plano jesuítico, que tinha como musculatura a utilização da língua geral, projeto, por outro lado, visto em sua totalidade pela Coroa como trunfo colonizador que poderia assegurar o domínio da possessão portuguesa através da conversão do elemento nativo e sua miscibilidade com o colono português. A mistura de raça era vista como propulsor da presença portuguesa de um território tão vasto. Por isso, a mais que pertinente conclusão de Capistrano de Abreu (1963:45): “Com este pessoal exíguo, que não bastava para enchê-lo, ia Portugal povoar o mundo. Como conseguiu-lo sem atirar-se à mestiçagem?”. Ronaldo Vainfas (2002:229), em comentário a trecho da obra de Gilberto Freyre a respeito da plasticidade do lusitano como causa eficiente da mestiçagem brasileira, destaca:

Valeria acrescentar, porém, que se Freyre [Gilberto] tem razão ao insistir na importância da miscigenação étnica para o povoamento do território luso-brasileiro, isso nada deveu a uma suposta propensão lusa ‘à miscibilidade com outras raças’, mas a um projeto português de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos.

Para onde fossem mandados missionários jesuíticos, tinha-se como medida preparatória a familiaridade com a língua do povo a ser convertido. Como assinala Serafim Leite (2004-I: 29), “a língua é o instrumento apto e próximo para a conquista das almas. Aqui está a razão por que os Jesuítas tanto urgiram no Brasil o estudo da língua indígena, o tupi”. A análise feita por Taunay (2003:233) é de irretocável precisão:

Um dos seus

grandes recursos residia no mais humano dos instrumentos de captação de simpatias e afinidades, o conhecimento da língua de seus catequizados. Não há quem ignore quanto se esforçaram para adquirir a posse dos idiomas indígenas e quanto da Companhia de Jesus saíram os mestre primevos da filologia brasílica. Daí a insistência com que clamavam por “línguas”, intérpretes para as necessidades da catequese, pensando educar para este mister ora mestiços de índios e portugueses, ora alguns órfãos e desvalidos que dos recolhimentos de Portugal solicitavam.

Tanto no primeiro instante da semente jesuítica lançada à terra virgem do Novo Mundo, como posteriormente, quando construída a *ratio studiorum*, concluída em 1599,

seguramente a melhor sistematização do conhecimento à época, a *experiência lingüística* será a todo instante aprimorada como esquematização metódica na ação inaciana. Em sua primeira carta, em 1549, endereçada ao P. Simão Rodrigues, ele escreve (2000:21): “Trabalhamos por saber a língua deles e nisto o Padre Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as aldeias, como estivermos mais assentados e seguros e aprender com eles a língua e ir doutrinando-os”. Mas não só entre os europeus, jesuítas ou não, que a figura do intérprete tinha prestígio. Os índios viam os seus próprios intérpretes com grande elevação, como observou Cardim (1980:152)⁷ com acuidade:

Estimam tanto um bom língua que lhe chamam o senhor da fala. E sua mão tem a morte e a vida, e os levará por onde quiser sem contradição. Quando querem experimentar um e saber se é grande língua, ajuntam-se muitos para ver se o podem cansar, falando toda a noite em peso com ele, e às vezes dois, três dias, sem se enfadarem.

Dentro ainda do seu planejamento, inclusive de ordem lingüística, Nóbrega, depois de aportar na Bahia em 29 de março de 1549, tratou logo de lançar as fundações jesuíticas, erigindo o Colégio dos Meninos de Jesus, para o que contou com o apoio de Tomé de Souza, que lhe deu a primeira sesmaria da Companhia no Brasil, historia Serafim Leite (2004-I: 15 e 55). Merece relevo que a fórmula do instituto redigida por Loyola fala em “ensinar aos meninos” como fundamento da catequese, o que Nóbrega levará à risca em todo seu ministério, começando, na Bahia, através dos sete primeiros órfãos, que Darcy Ribeiro (2001:89-90), com sua proverbial irreverência, chama de “trombadinhas”, que chegaram em 1550, aos quais se juntaram “outros órfãos da terra” (LEITE, 2004:16), e, mais tarde, “mestiços da terra, para assim os amparar e ensinar, porque é a gente mais perdida desta terra, e alguns piores que os mesmos Índios”, diz Anchieta em carta escrita em julho de 1554 (1988:77). Entrando em comunhão afetiva com os filhos do gentio, esses meninos serão os pródromos do aprendizado da língua da terra, como destaca Anchieta (1988:325), além de eventualmente funcionarem como agentes da procriação mestiça, conforme relato epistolográfico de Ambrósio Pires, *apud* Serafim Leite (2004-I: 18): “as

⁷ Que é a fonte principal a ser citada a esse respeito, e não Frédéric Mauro, como o faz Maria Cândida Drummond Mendes Barros (2005).

mulheres andam nuas e são tão ruins que andam trás estes moços para pecarem com eles e enganam-nos e eles facilmente se deixam enganar”. Discorrendo sobre essa fecunda mediação lingüística que se antevia nos meninos-órfãos, Nóbrega, *apud* Serafim Leite (2004-I: 16), escreve:

Quando algum destes nossos meninos sai fora, juntam-se mais de duzentos meninos dos gentios e o abraçam e riem com ele, fazendo muita festa, e vêm ali a casa dos meninos a aprender a doutrina, e depois vão-se as suas casas e a comunicá-la e a ensiná-la a seus pais e irmãos; e os gentios já fizeram uma ermida lá dentro da terra, onde têm uma cruz, e os meninos índios ajuntam-se ali e fazem oração e ensinam aos outros a doutrina que os nossos meninos lhes ensinam; e como são novos, logo aprendem, de maneira que já os nossos meninos entendem coisas da sua língua.

Aos *curumins*, ou meninos índios, deve-se um papel de particular relevância no intento catequético, já que funcionavam como controle sócio-cultural da sintonia dos seus familiares com a catequese e pregação jesuíticas, abominando “os usos de seus progenitores”, escreve Anchieta (1988:89). Eram uma espécie de *longa manus* dos inacianos. Foi através deles que os jesuítas puderam disseminar a mensagem religiosa pelas tribos de nativos, além de potencializar o conhecimento da língua geral. Relata Thales de Azevedo (1959:49): “Em 1552, um correspondente comunicava que ‘nesta casa (da Bahia)’ estão meninos da terra feitos à nossa mão, com os quais confessávamos alguma gente da terra que não entende a nossa fala, nem nós a sua”.

A língua aí era a argamassa e a travação lógica das peças-chave da catequese e aculturação dos índios. Nóbrega sempre incentivou seu aprendizado pelos padres e meninos órfãos, embora nunca tenha se tornado um bom língua, o que a informação de José Honório Rodrigues (1985:12), de ser “muito gago”, não explica, já que isso não o impediria de entendê-la ou de estudá-la inclusive pelo método anchietano. Suas pregações eram sempre mediadas por um língua, cuja aptidão se mostrasse suficiente inclusive para reproduzir a emoção do discurso, como no caso da conversão do *feiticeiro* blasfemo, que se dizia deus e “que o Deus do céu era seu amigo”. Escreve Nóbrega em carta de 1549 (2000:56):

Trabalhei, vendo tão grande blasfêmia, por ajuntar toda a Aldeia com altas vozes aos quais desenganei e contradisse o que ele dizia, por muito espaço de tempo, com um bom língua, que ali tinha, o qual falava o que eu lhe dizia em alta voz com sinais de grandes sentimentos que eu mostrava.

Dois anos depois, como relata em carta de 1551 (2000:87), ainda se servia de intérprete para suas prédicas, embora assinalasse algum progresso no aprendizado do idioma brasílico: “E por isso que nos repartimos pelas Capitâneas, e, com as línguas que nos acompanham, nos ocupamos nisto, aprendendo pouco a pouco a língua, para que entremos pelo sertão adentro”. Mais tarde, no que ficou conhecido como Armistício de Iperoig, serviu-se de Anchieta como intérprete.

Com seu atilado senso de coletividade brasílica, o que lhe valeu a consideração “de maior político do Brasil”, nas palavras do historiador inglês Robert Southey, *apud* Francisco Assis Fernandes (1980:42), deu lugar a que a língua da terra exercesse destacada função na unidade da colônia, como o reconhece o próprio Gilberto Freyre (2002a:215-6), acerbo e às vezes injusto crítico do trabalho jesuítico no Brasil:

No Brasil o padre serviu-se principalmente do culumim, para recolher de sua boca o material com que formou a língua tupi-guarani – o instrumento mais poderoso de intercomunicação entre as duas culturas: a do invasor e a da raça conquistada. Não somente de intercomunicação moral como comercial e material. Língua que seria, com toda sua artificialidade, uma das bases mais sólidas da unidade do Brasil.

De um modo geral, as ácidas críticas que Gilberto Freyre (2002a:211-227) desfecha, em favor dos franciscanos, contra a política de letramento dos jesuítas, apontando-lhes desestímulo à prática de ofícios, não são pertinentes. Há, nesse tipo de crítica, o vezo de não distinguir as fases do jesuitismo no Brasil, o que redundava quase sempre em generalizações apressadas, a exemplo do movimento pendular de Darcy Ribeiro que vai da imputação de um stalinismo jesuítico (2001:192) e da afirmação de que “todas

as qualidades mais vis se conjugaram para compor o programa civilizador de Nóbrega” (p.51) a um reconhecimento de que o modelo era protossocialista acentuadamente avesso ao dos colonos (p.170) e que eles não visavam “transplantar os modos europeus de ser e de viver para o Novo Mundo”, pretendendo, sim, “recriar aqui o humano, desenvolvendo suas melhores potencialidades, para implantar, afinal, uma sociedade solidária, igualitária, orante e pia, nas bases sonhadas pelos profetas” (p.60-1).

É imperioso destacar que a prática dos inacianos, por ser de ordem catequética, não vivia somente no mundo das abstrações ou beletrices estéreis, a que certamente não poderiam se alçar os indígenas, mas sim no dia-a-dia de muitas atividades e pelejas ensinadas e aprendidas na língua da terra. O letramento, ou as primícias dele em muitos casos, que efetivamente existia, era a resposta católica à disseminação do luteranismo pela Europa, que fundara universidades protestantes em Viena, Marburgh e Heidelberg, além de obras de profunda erudição e penetração como as de Melanchton, extensamente difundidas. Consistia o aparecimento do jesuitismo numa tentativa de terçar armas com o protestantismo utilizando-se de um meio diferente da armadura tradicional do catolicismo. A Inácio de Loyola pareceu que a abertura de escolas, difundindo um vasto espectro de conhecimento, era a forma mais eficaz de se alcançar a fé pelo conhecimento, que não era somente místico, mas incluía mergulho nas ciências físicas e naturais na metodologia de ensino jesuítico ao longo de sua história. (É significativo lembrar, com Francisco Fernandes (1980:30), que Corneille, Molière, Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Buffon, Lamarck, Descartes, De Maistre, Diderot, Mozart, entre outros, foram alunos de colégios jesuíticos.) Mas esse letramento incipiente, ainda que em muito menor latitude e eficiência, também foi perseguido por outras ordens, a exemplo da dos franciscanos. Basílio Rower, *apud* Manuel Pereira (1988), dá notícia disso: “Era neste *seminário* o principal cuidado dos religiosos depois de bem instruídos nos princípios da fé aqueles índios, ensiná-los a ler e escrever para melhor inteligência sua e a poderem ensinar também aos parentes e paisanos”. Por outro lado, os jesuítas no Brasil não tinham diante de si o gentio letrado da Índia, por exemplo, que possuía cultura desenvolvida, livros sacros, templos, mestres instruídos. Aqui se estava diante do selvagem ignorante, para cuja doutrinação era preciso começar do degrau zero e na sua própria língua. Além do mais, um dos pontos cardeais do Regimento de Tomé de

Sousa era justamente “a conversão dos indígenas à fé católica pela catequese e pela instrução”, lembra Rocha Pombo, *apud* Francisco Fernandes (1980:71).

Por último, sua invectiva contra ausência de ofícios no trabalho jesuítico esbarra numa verdade histórica, que a leitura da obra “Artes e Ofícios dos Jesuítas no Brasil” (1953a) esvurma de forma irresponsável. Ainda quanto a isso, o autor de *Casa Grande & Senzala* afirma que, “ao que parece”, o Padre Leonardo Nunes era o único jesuíta que sabia o ofício de ferreiro. Na verdade, segundo Serafim Leite, na obra citada, Leonardo Nunes era *cantor* e *músico*. Os ferreiros foram João da Costa, João Fernandes e Mateus Nogueira (1953:48). Este último era chamado por Nóbrega de “ferreiro de Jesus Cristo” (2000:219) e considerado um segundo deus Vulcano por suas habilidades, conforme registra Taunay (2003:241).

4.2 O PADRE MANUEL DA NÓBREGA EM PIRATININGA

Uma das razões por que Nóbrega se decidiu ir para a Capitania de São Vicente foi por ter enfrentado certa animosidade por parte do Bispo Pedro Fernandes Sardinha (2000:132-4, 150, 178 e 192; LEITE, 2004-I:17). Especialmente em carta escrita da Bahia a 5 de julho de 1559 (2000:322), ele entremostra sua decepção com o comportamento do Bispo e com a devassidão e fuga dos deveres dos demais clérigos, para declarar que “vendo eu isto logo em seu princípio, cuidei de dor perder o siso, e assim como desesperado de poder na terra nem com os cristãos nem com o gentio fazer fruto, me fui com V.M. a São Vicente, correndo a costa, desabrindo a mão de tudo”. Um dos pontos da desinteligência com Bispo dizia respeito à utilização de intérprete na confissão, que, segundo este, implicava em quebra do sigilo sacramental. Nóbrega empregava esse recurso largamente em razão da falta de jesuítas-línguas ainda em 1552, quando escreve (2000:131) da Bahia ao Provincial Simão Rodrigues, em Lisboa:

Contrariou-nos isto muito o Bispo, dizendo que era coisa nova e que na Igreja de Deus se não costuma. (...) Esta é coisa mui proveitosa e de

muita importância nesta terra entretanto que não há muitos Padres que saibam bem a língua, e parece grande meio para socorrer a almas que porventura não têm contrição perfeita para serem perdoados e têm atrição, a qual com a virtude do sacramento se faz contrição: e privá-los da graça do sacramento por não saberem a língua e da glória por terem contrição bastante, e outros respeitos que lá bem saberão, devia-se bem de olhar.

Em nova carta endereçada ao mesmo Provincial, escrita de Salvador em fins de agosto de 1552, Nóbrega reitera a importância da questão, consultando o que fazer, ou seja, “se se poderão confessar por intérprete a gente desta terra que não sabe falar nossa língua”.

Decidiu-se ele, então, a ir para a Capitania de S. Vicente, de onde os padres irradiavam “línguas pelos campos, aldeias e engenhos dos arredores” (LEITE, 2004-I:89), aonde chegou em 1553, tendo sido precedido, por cerca de três anos, pelo padre Leonardo Nunes, o Apóstolo de Piratininga, que, fazendo-se acompanhar do Irmão Pero Correa, como língua, “o único que até então pregava na língua dos índios”, esteve no Campo de Piratininga.

Aí nesse lugar Nóbrega fundou o núcleo catequético que iria dar lugar à Vila e posteriormente Cidade de São Paulo, num triângulo de quatro alqueires formado pelos rios de Tamanduateí e Anhangabaú, centralizando o complexo hidrográfico da região, além de ser “escala para muitas nações de índios” (LEITE, 2004-I:93). Era, em suma, uma torre alta de observação e exploração descortinando-se para o Prata e Amazônia, tendo tamoios ao norte, tupiniquins e guaianases ao centro e guaranis ou carijós ao sul, como eram chamados aqueles em São Paulo, esclarece Capistrano de Abreu (1963:126).

As razões topográficas que ensejaram a primeira fundação de São Paulo por Martim Afonso de Sousa, ao dar execução ao plano geopolítico de D. João III, eram as mesmas agora que guiavam os passos de Nóbrega, “com a única diferença de que, no primeiro caso, se tratava de uma expansão territorial e econômica e, no segundo, duma expansão religiosa”, adverte Cortesão (1955:201). É o próprio Nóbrega (2000:190) quem afirma: “E é por aqui a porta e o caminho mais certo e seguro para entrar nas gerações do sertão”, ou, nas palavras de Anchieta, em carta escrita de Piratininga em 1554 (1988:48), “entrada a inúmeras nações, sujeitas ao jugo da razão”. Foi “uma intuição verdadeiramente

profética”, como bem diz Sérgio Buarque de Holanda (1978:96), não se podendo deixar de admitir que não lhe tenha escapado “a alta significação histórica de um esforço expansionista que outros iriam retomar para dano da Companhia”.

Ao isolamento e guarnecimento pela muralha da Serra do Mar se somava ainda o distanciamento do contato com portugueses, já que Nóbrega via nisso uma forma de otimização do plano catequético, como deixa claro em carta escrita de São Vicente, em 1553, ao provincial Simão Rodrigues (2000:154): “E, segundo o nosso parecer e experiência que temos da terra, esperamos fazer muito fruto, porque temos por certo que quanto mais apartados dos Brancos, tanto mais crédito nos têm os índios”. Teodoro Sampaio (1978b:158 e 1978e:236) empresta apoio a esse planejamento ao afirmar que “assim era preciso, para que sementeira do Evangelho se não perdesse com o degradante proceder e triste exemplo dos maus cristãos”

Esse isolamento foi instado, portanto, pela impressão desfavorável que a princípio lhe cunhou João Ramalho, de Santo André da Borda do Campo, embora, posteriormente, segundo o mesmo Serafim Leite (2004-I: 100-1), “tudo se desanuviou”. Deve-se isso ao gênio de Nóbrega sempre pensando mais alto em favor dos objetivos missionários. Sua capacidade de dialogar, transigir e até mesmo recuar na hora certa, para avançar no tempo adequado, permitia que problemas aparentemente insolúveis fossem equacionados. Sérgio Buarque de Holanda (1978:96) penetra no móvel dessa atitude de Nóbrega: “Quando concilia os padres com João Ramalho, pecador e excomungado, não é por simples condescendência de momento, não é por um fácil oportunismo, mas porque vê em tal recurso o meio decisivo de converter o gentio, uma das finalidades precípuas de sua Ordem”. Pesaram, ainda, na decisão do maioral dos jesuítas no Brasil, as turbulências da proximidade do colono português e seus descendentes mamelucos na Vila de São Vicente. Capistrano (1963:73) sintetiza tudo isso:

Levaram-nos a este passo a maior abundância de alimentos no planalto, a presença de tribos próprias à conversão por sua índole mansa, e, além do afastamento dos portugueses, certas idéias vagas de penetração entre os índios do Paraná e Paraguai. O nome de S. Paulo, agora ouvido pela primeira vez, devia ecoar poderosamente no futuro.

Esse distanciamento em relação aos brancos mais se afigurará premente aos jesuítas após o fracasso dos aldeamentos na Bahia, os primeiros do Brasil, que se iniciaram no Recôncavo baiano. Aí o escravismo imposto pelos brancos redundou em insucesso daquele sistema: “analisando este fracasso, os jesuítas tentaram organizar ulteriormente – sobretudo nos ciclos sertanejo e maranhense – as missões em outros termos, procurando afastar os aldeamentos dos centros de colonização, para assim evitar o escravismo colonial”, nota Hoornaert (1997:31).

A locação no planalto “foi uma intuição de gênio” (LEITE, 2004-I:93), embora parecesse ir na contramão do roteiro até então seguido, que era de ocupação da costa em primeiro lugar. Bruno (1966:12) chega a estranhar a proibição, feita pelo donatário Martim Afonso de Sousa, de migração de brancos da costa para o planalto:

É curioso – e de difícil entendimento – que Martim Afonso, havendo ensaiado a fundação de um povoado em Piratininga, tenha ao mesmo tempo proibido de início que os brancos, residentes na marinha (com exceção de João Ramalho) fossem comerciar ou freqüentar os índios do planalto. Com certeza não queria o chefe da expedição de 1532 – supõe Frei Gaspar - que se dispersassem os colonos enquanto não estivessem suficientemente ocupadas e cultivadas as terras mais próximas dos portos do mar.

Que havia uma diretiva administrativa que assegurasse o povoamento do litoral em face da fragilidade de suas defesas, não há dúvida. O trecho seguinte de Gândavo (1995:4) confirma essa orientação: “Não há pela terra dentro povoações de portugueses por causa dos índios que não o consentem, e também pelo socorro e tratos do Reino lhes é necessário estarem juntos ao mar, para terem comunicação das mercadorias. E por este respeito vivem todos juntos da Costa”. O propósito de Martim Afonso ao fundar uma povoação no planalto de Piratininga nada tem de conflitante ou excludente dessa política de povoamento. Ela se situa num plano estratégico que foi muito bem elucidado por Cortesão (1955).

Nessa protopovoação fundada por Nóbrega foi convidado a morar Tibiriçá, que já vivia nas imediações – uma de cujas filhas coabitava com João Ramalho; outras duas se

consoiciaram com Pero Dias e Lopo Dias, informa Taunay (2003:282) –, soberano dos Tupiniquim cuja aldeia se situava à margem do ribeiro Piratininga, conforme Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:120). Segundo este Autor (p.123-4), o principal dos Tupiniquim aceitou ao apelo e fixou sua aldeia onde é hoje o Mosteiro de São Bento. Sua importância axial para os destinos dos inacianos em Piratininga impõe uma breve digressão a seu respeito, em que fica claro, também, como sua simpatia pela catequese branca deve ter influenciado os demais índios sob sua orientação: Foi batizado com o nome de Martim Afonso – nome de batismo igualmente dado a outro importante índio, Araribóia, principal dos Temiminó, também aliados dos portugueses – tendo exercido relevante papel na defesa do ideal daqueles loiolistas, até mesmo quando os Tupi, em 1562, se levantaram contra São Paulo. Tibiriçá conclamou seus índios a que “defendessem a igreja, que os padres haviam feito para os ensinar a eles e a seus filhos, que Deus lhes daria vitória contra seus inimigos, que tão sem razão lhes queriam fazer guerra” (LEITE, 2004:104). Entre os sediciosos estaria um outro principal, irmão de Tibiriçá, Piquerobi, o que é discutível (LEITE, 2004-I: 103), que tentou, sem êxito, persuadi-lo de apoiar os inacianos, como relata Antônio Alcântara Machado em nota a *Cartas...* de Anchieta (1998:205), além de seu sobrinho, Jaguanharó, escreve John Manuel Monteiro (2004:34). Deixou longa descendência sanguínea no tronco paulista. Sua morte foi lamentada e registrada com pesar numa das cartas de Anchieta (1988:196-7), ainda porque “foi um dos sustentáculos do Colégio, ao começo, quando escasseavam as esmolas e ainda não havia portugueses” (LEITE, 2004:104). Por ocasião de sua morte, os jesuítas declararam-no “fundador e conservador da casa de Piratininga” (ANCHIETA, 1988:197). Foi sucedido, no posto de chefe militar, por João Ramalho (LEITE, 2004:103), mas não às vésperas do cerco, como quer John Manuel Monteiro (2004:34).

De igual forma procedeu Caiubi, senhor de Geribatiba. Também foi batizado pelos jesuítas, tendo ganhado o nome de “João”. “Auxiliou-os na fundação de São Paulo: Os jesuítas convidaram Caiubi a estabelecer-se nas imediações do sítio escolhido”, diz Serafim Leite (2004-I: 93), no que é consonante com Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:123-4). Segundo Antônio Alcântara Machado, em nota a *Cartas...* de Anchieta (1988:185), Caiubi assentou-se com sua gente ‘no extremo sul, próximo do sítio que depois se chamou Tabatagoera (hoje Tabatinguera)’, onde tinha ‘sob sua guarda o caminho

que do alto do espigão descia para a várzea e tomara para São Vicente por Santo André”. Nóbrega, no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (2000:246), considera Caiubi um exemplo de fé cristã: “Que direi da fé do grão velho Caiubi, que deixou sua aldeia e suas roças e se veio morrer de fome em Piratininga por amor de nós, cuja vida e costumes e obediência amostra bem a fé do coração”.

Para essa povoação foram acorrendo índios de todas as redondezas, o que irá provocar sentimento de animosidade em João Ramalho, o decano morador do Campo.

4.3 A FUNDAÇÃO DO COLÉGIO DE SÃO PAULO

“O fim imediato da fundação de São Paulo foram os estudos”, informa Serafim Leite (2004-I:104). Daí a criação do Colégio, que abrigava “estudantes brancos e mamelucos”, escreve o mesmo historiador. Essa instituição, a princípio, ostentava um caráter híbrido, de casa de meninos e Colégio da Companhia. Serafim Leite (2004-I: 104) explica a diferença:

Colégio da Companhia, isto é, entidade jurídica e moral, capaz de possuir bens. *Casa de meninos*, isto é, uma espécie de orfanato, com administração própria à semelhança do que estabeleceu Pedro Doménech em Lisboa. Neste caso, os Padres seriam simples gerentes de bens alheios, com os concomitantes atritos e desgostos.

Mais tarde, aquela finalidade orfanológica dará exclusividade à função de estabelecimento educacional, em que se ensinavam os “filhos de Índios” a “ler e escrever”, informa Anchieta em carta de 1555 (1988:95). Ele acrescenta: “alguns sabem ajudar a cantar a missa”.

Mais adiante, outro trecho mostra como alvoreceu em Piratininga a preocupação do letramento do menino gentio, o que irá repercutir no afluxo lexical do inventário da

língua falada pelos índios, especialmente porque os curumins eram os vetores da remodelação dos costumes dos nativos da terra. O canarino escreve (1988:99): “O principal cuidado que deles se tem consiste no ensino dos rudimentos da fé, sem omitir o conhecimento das letras, às quais tanto se afeiçoam, que se nessa ocasião se não deixassem seduzir, talvez outra se não pudesse encontrar”.

Em *Informação do Brasil...* (1988:324), ele salienta novamente essa preocupação com o ensino do português aos meninos indígenas, inclusive com a motivação dos pais:

Aqui finalmente se entendeu mais de propósito na conversão do gentio, o qual, como foi sempre muito amigo dos Portugueses, deram muitos deles de boa vontade seus filhos ao Padre para que fossem ensinados, dos quais ajuntou muitos e os batizou, ensinando-os a falar Português, ler e escrever.

Serafim Leite (1953b:39) afirma expressamente que, no ano de 1554, ainda não tinham começado a residir em Piratininga moradores portugueses, daí não existirem filhos deles na Escola de Meninos, em que o Irmão Antônio Rodrigues ensinava a ler, escrever e cantar. Em outro trecho da mesma obra (p.51), ele reafirma que “a não ser os que se englobam na categoria de Irmãos, não havia brancos (portugueses), nem mamalucos”. Essa afirmação só se compatibiliza com o que diz Cortesão e, principalmente, Nóbrega, em trechos já citados, se for entendida como referência à frequência das atividades jesuíticas, porque efetivamente portugueses havia em Piratininga, remanescentes da época de Martim Afonso de Sousa, inclusive com filhos mamelucos. Por outro lado, é de notar que havia aí um tráfego duplo de equivalência no processo de aquisição de língua, já que se os meninos-índios aprendiam o português, os órfãos de Lisboa tinham que necessariamente se entregar ao aprendizado da língua da terra, como informa o mesmo Anchieta (1988:324). Um desses meninos-órfãos, tendo sido “criado no meio dos indígenas, aprendeu-lhes a língua e prestou assinalados serviços na conversão”, informa A. Alcântara Machado em nota à obra de Anchieta (1988:295).

Essa obra pedagógico-catequética, entretanto, viria a ser comprometida com o desfazimento do papel de casa de meninos que o Colégio detinha até então. Serafim Leite (2004-I: 105) analisa os efeitos desse acontecimento na obra missionária:

Infelizmente, os fatos não corresponderam às esperanças, no que toca aos estudantes. Assim como em S. Vicente, com o contato com os de fora, tinha havido o escândalo dos mamalucos, também em S. Paulo o viverem os meninos em casa de seus pais fez que eles, ao vir a crise da idade, juntando-se ao pendor da natureza o ambiente ancestral, ainda não purificado, dessem nisto.

Citando Nóbrega, ele adita: “Não vinham à missa, conclui Nóbrega, porque, andando agora nus e estando habituados com os Padres a andarem vestidos, tinham vergonha”.

Como resultado, o Colégio retornou a S. Vicente, mas “nem por isso deixou de haver sempre escola de ler, escrever e contar em Piratininga, que subiria de novo a Colégio, mas já no século seguinte”, informa o mesmo Serafim Leite (p.106).

No ângulo educacional, a par do ensino religioso, o Colégio de São Paulo esmerava por um plano eficaz, como também o detinha o Colégio de Jesus na Bahia, que ministrava o curso de Letras Humanas, em que se estudavam os Clássicos em latim, já que aulas de grego não foram ministradas no século XVI, salienta Serafim Leite (2004-I: 30). Mas, acrescenta esse mesmo autor, “em compensação, havia o que os Padres classificavam pitorescamente de grego da terra, que era a língua dos índios. E dela se fez Gramática e ensinou-se no Colégio”. Gladstone Chaves de Melo (1946:33) registra: “Os Padres da Companhia, que tão cuidadosamente organizaram o estudo das humanidades no Brasil-criança, não se pejaram de substituir o idioma helênico pelo Tupi, ‘o Grego da terra’, como espirituosamente lhe chamavam”. É bom ter em mente, entretanto, em adição a essa expressão tradicionalmente citada em obras lingüística e de história, que Nóbrega se referiu, também, à língua tupi, pelo menos uma vez, como “latim da terra”, como registra

carta escrita de Salvador a 02 de setembro de 1557: “Trabalhei de o encaminhar [Manuel de Chaves] a ser clérigo pois sabia o latim da terra” (2000:275).

Não se pense, entretanto, como faz crer Celso Cunha (1985:74-6), tentando se apoiar em Serafim Leite, o maior historiador da Companhia de Jesus no Brasil, que o ensino da língua portuguesa era negligenciado por apenas constar da alfabetização.

Em realidade, o ensino do latim funcionava como pedra de toque da gramática portuguesa e era enfatizado porque nesse idioma eram escritas as obras mais importantes do mundo à época. Sua exigência nas escolas jesuíticas era apenas “nos grandes exercícios escolares”, além do que “o português era permitido durante o recreio e nos dias feriados” (LEITE, 2004:29). António Leite (1983:167) é explícito nesse sentido:

Todos os alunos destes colégios [jesuíticos no Brasil] eram externos, quase nenhum tendo internato. Que matérias se ensinavam neles? – Em todos encontramos o ensino da ‘gramática’ latina, ou seja, o estudo do latim (que era no tempo a base dos estudos em todo o mundo), juntamente com a língua portuguesa e, por vezes, também o grego e alguma coisa de história e geografia, matemáticas elementares, etc.

É também o ensinamento de Teodoro Sampaio (1987:69): “Nos seminários para meninos e meninas, **curumins** e **cunhatains**, filhos dos índios, mestiços ou brancos, ensinavam [os jesuítas], de ordinário o português e o tupi, preparando deste modo os primeiros catecúmenos, os mais idôneos, para levar a conversão ao lar paterno”.

O núcleo intelectual era caracterizado pelos jesuítas, já presentes em todas as capitâneas descritas por Gândavo (1995:121). Constituíam, também, o marco fundador da educação escolar na colônia. Como afirma Pires de Almeida (2000:25) “foram eles os primeiros a instalar escolas nesta parte da América do Sul”. Mas, ainda assim, havia uma nítida relação de inferioridade em relação às colônias hispânicas: “Ao contrário de seus vizinhos hispano-americanos, o Brasil não podia se gabar de suas universidades, sua imprensa, seus raros edifícios nobres e aparentemente pequena riqueza mineral”, demonstra Schwartz (1979:78). “Esta é a diferença fundamental que distingue a América portuguesa da América espanhola”, arremata Teyssier (2001:94).

Nessa Capitania de São Vicente é que o Padre Leonardo Nunes, que congregou em seu redor padres “mui grandes línguas” como Pero Correa e Manoel Chaves, fundou a escola de São Vicente, conforme se contém em carta do Padre Simão de Vasconcelos reproduzida parcialmente por Pires de Almeida (2000:25-6), estabelecimento que teria sido o primeiro do Brasil na instrução primária e no qual aos índios se “ensinava a falar português, a ler e escrever depois o latim aos mais hábeis”, afirma este Autor.

São do próprio Serafim Leite (2004-I: 29) as seguintes palavras: “Note-se que nada disto impediu o cultivo da língua portuguesa, antes o favoreceu com a disciplina clássica”. Aqueles primeiros tijolos constituirão uma fase necessária na edificação do bacharelato de extração jesuítica, cujos primeiros graus em Artes “datam de 1575 e conferiram-se aos alunos que principiaram o curso, em 1572, com o P. Gonçalo Leite. *São os primeiros graus acadêmicos que se deram na América Portuguesa*”, escreve Serafim Leite (2004-I, 36). Ainda no mesmo passo, ele acrescenta: “em 1581, novos doutoramentos. Foi um espetáculo europeu”. Essas conclusões do historiador da Companhia de Jesus no Brasil reduzem a validade da afirmação de Villalta (2002:346): “O português, até as reformas pombalinas, valia apenas na medida em que permitia a comunicação com os fiéis”.

4.4 POMBAL E A LÍNGUA PORTUGUESA EM SÃO PAULO

Esse assunto, sobre as reformas pombalinas, comporta um rápido excuro, porque recorrentemente lingüistas e historiadores citam as medidas do Marquês de Pombal, título outonal com que passou à história Sebastião José de Carvalho Melo, Conde de Oeiras, como se elas tivessem tido efeito prático na totalidade do território brasileiro, o que é um grande equívoco histórico.

As medidas drásticas que Pombal tomou contra os inacianos têm seu *leitmotiv* todo centrado na atuação jesuítica na Amazônia, ou, mais especificamente, na Província do Maranhão e Grão-Pará. (É que desde a Carta Régia de 13 de junho de 1621, as capitâneas do Pará e Maranhão compunham o Estado do Maranhão, com capital em São Luís, um novo Estado inteiramente independente do Governo-Geral do Brasil. Depois de algumas modificações normativas que oscilavam na alteração nessa relação entre as duas capitâneas, inclusive a respeito da capital, em setembro de 1751 o Estado deixou de ser do “Maranhão e Pará” para ser do “Grão Pará e Maranhão” (DIAS, 1983:304)

Uma das numerosas cartas encontradas em Mendonça (1963), endereçadas ao seu irmão, o Marquês de Pombal, entre 1751 e 1759, o Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, dá idéia do cabo-de-guerra em que se haviam transformado as relações de poder entre os jesuítas e a Coroa. Dela se extrai (p.467), quanto ao Norte da Colônia, que, apesar do esforço oficial inclusive para implantação de escolas, a língua portuguesa continuou a ser secundarizada, deixando ver, por outro lado, o uso da língua geral como instrumento de poder que dela tinham feito os inacianos:

Já o informei de que eu dei a todas as Religiões a ordem de S. Maj. para que introduzissem nas aldeias a língua portuguesa, sendo mais próprio para conseguir este fim o estabelecimento das escolas; todas me responderam que logo obedeceriam; poucas foram as que o fizeram; rara é a que hoje conserva alguma aparência deste estabelecimento. Porque

todas imitam a Companhia, que absolutamente desobedece e se obstinou contra estes utilíssimos estabelecimentos, e aqui nunca o quis executar sem mais razão que a de não obedecer, como é seu antigo costume, e de compreenderem que poderiam com ele, para o futuro, perder parte dos seus interesses.

É com a mesma angulação que Prado Jr (1996:98), embora não se reportando a essa fonte documental, pondera: “Era de se esperar que sem a providência das leis pombalinas, aquele setor do Brasil se integrasse no corpo da colônia? Parece mais provável que evoluiria numa direção inteiramente diversa, e não chegaria nunca a fazer parte do país”. Rita Heloísa de Almeida (1997:176) tem uma indagação similar quanto à implantação da língua portuguesa no confronto com a “geral”:

Se caso (*sic*) a língua portuguesa não fosse adotada e continuasse a prevalecer a “língua geral” (principalmente no Grão-Pará, assim como permaneceu a língua Guarani no Paraguai), os resultados na constituição da cultura, do território e do povo brasileiro seriam os mesmos?

Muito tem rendido controvérsia o móvel da expulsão dos jesuítas capitaneada por Pombal, com ardorosos defensores de ambos os lados da disputa. O certo é que suas medidas no terreno educacional projetaram efeitos diretos sobre a adoção da língua portuguesa no Brasil, mas só tiveram efeito prático quase que exclusivamente na Amazônia e, ainda assim, com os reparos históricos que se vão reproduzir adiante. O motivo delas teria sido o fato de que somente aí os jesuítas haviam criado uma organização que já ameaçava a própria soberania lusitana sobre sua colônia. Em outro trecho da mesma carta reproduzida por Mendonça (1963:467), referindo-se à Companhia de Jesus, Furtado, irmão de Pombal, registra: “Este corpo [os jesuítas], não só poderosíssimo, mas formidável a este Estado, é o que nunca se pôde pôr em obediência, nem será possível consegui-lo enquanto se conservar o sistema presente”.

Na Amazônia, o projeto catequético era visto inicialmente com bons olhos pela Coroa, porque atendia aos propósitos desta de prospecção territorial e de aculturação do elemento nativo, tanto que o Alvará Régio, de 30 de novembro de 1681, “formalizou o uso da língua geral na tentativa forma de facilitar a catequese e a instrução do gentio para o trabalho”, relata Lessa (2005). Mais tarde, a Carta Régia de 30 de novembro de 1689, “determinou que os missionários deviam ensiná-lo [o Nheengatu] não apenas aos índios, mas também aos próprios filhos dos portugueses”, escreve José Bessa Freire (1983).

Entretanto, a organização inaciana evoluiu para uma independência considerada inquietante, como o demonstra a determinação de D. João V, através de seu Conselho Ultramarino em 1729, a Alexandre de Sousa Freire para que restringisse o “desenfreado comércio exercido pelos missionários com enorme prejuízo da Fazenda Real e dos moradores, que se viam privados de mão-de-obra nativa açambarcada pelos religiosos, principal motivo da miséria da terra”, como informa Dias (1983:323), a partir de informação extraída dos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará. Dois anos antes, a Provisão de 12 de setembro de 1727, do Conselho Ultramarino, ordenava a todos missionários da Amazônia que ensinasse a língua portuguesa aos índios, mas, a essa altura, “falar ou não o Nheengatu não dependia mais de um decreto”, avalia corretamente José Bessa Freire (1983).

A mesma preocupação foi objeto de nova determinação na Lei de 15 de julho de 1752, que “mandava igualmente ensinar aos indianos a ler e escrever e falar a língua portuguesa, porque eram vassallos do mesmo monarca”, informa Baena (2004:28), cuja obra foi concluída em 1833. Mas, adita o autor, “tudo isso iludiu os denominados jesuítas, porque não lhes convinha a comunicação dos índios com os portugueses” (2004:28). Os padres, especialmente os jesuítas, àquela altura já vinham de algum tempo daquilo que Hoornaert, *apud* José Bessa Freire (1983), chamou de “catolicismo guerreiro”, uma ideologia etnocêntrica com que objetivava implantar um redutor lingüístico com a unificação em torno da língua geral. Evidente que essa análise de Hoornaert e Freire tem que engrazar com outra: a do papel das relações comerciais, pois, como adverte Greg Urban (2002:102) existe uma “espécie de funcionalismo teleológico que nos força a concluir que o multilingüismo, línguas francas etc desenvolvem-se *de modo a* facilitar o comércio, em vez de este se desenvolver porque já foi estabelecida uma relação social”. São essas

mesmas relações comerciais que responderão pela predominância do português no chamado ciclo da borracha. Recapitulando, os padres, em franca expansão comercial, queriam também força política, como analisa Rita Almeida (1987:176):

Parece evidente que o uso da ‘língua geral’ permitia estabelecer uma conexão com as missões espanholas, circunscrevendo, assim, um universo de ação dos jesuítas que se afirmava como um domínio político próprio da congregação, a despeito de esta fixar-se em territórios pertencentes às monarquias portuguesa e espanhola.

Claro está que, antes mesmo de Pombal, o uso da língua geral e seu exclusivismo pelos jesuítas, que não permitiam não só a união como o contato entre colonos e índios, já produziam alguma preocupação na Coroa portuguesa, mas isso tinha intensidade apenas em relação à Amazônia, nunca em São Paulo, como equivocadamente afirmam John Manuel Monteiro (2004:51) e José Honório Rodrigues (1985:36). Este último labora em erro ao afirmar: “Por ele [o Diretório] se conseguiu mudar a língua do Amazonas, Pará, Maranhão, São Paulo, onde era vulgar o tupi ou a língua geral”. Basta lembrar que a data quando essas medidas vieram a lume, metade do século XVIII, é exatamente o marco temporal que a historiografia dá para o desaparecimento da língua geral em Piratininga. Ela jamais conseguiria esse feito por si só, ou seja, de fazer alvorecer uma nova realidade lingüística.

A preocupação da Coroa em relação à Amazônia tinha, portanto, como não poderia deixar de ser, um claro fundamento econômico, inclusive porque os jesuítas já detinham um considerável patrimônio, que não podia ser tributado (MAXWELL, 1997:72), e que não era desprezível, embora o assunto também não esteja a salvo de controvérsia. Dias (1983:319-20) afirma:

A Ordem dos Jesuítas era rica. (...) Possuíam fazendas de gado nos campos de Marajó e outros haveres de fortuna. O *Catálogo Nominal das Sesmarias* menciona as fazendas Tabatinga, S. Caetano, Burajuba, Jaguarari e Gebrié, além de cacauais no rio Mojú e ricos bens nas terras do Guamá. Só na ilha de Marajó possuíam 134.475 cabeças de bovinos e

1.409 de gado cavalari, consoante inventário organizado pelo Ouvidor Geral do Pará, em 1759.

Essa mesma informação está em Arthur Cezar Ferreira Reis (1960:36). J. Lúcio de Azevedo, também salientando a existência da fazenda em Marajó e do efetivo pecuário (1930:365), conduz-se diferentemente quanto à riqueza dos inacianos (p.351-2):

Dos enormes tesouros, atribuídos à sociedade, não se encontrou sinal. Verifica-se que em muitas partes havia dívidas, e que os colégios de Coimbra e do Pará, os mais numerosos da província de Portugal, recebiam socorros de outros, menos importantes. O certo é que nem então, nem mais tarde, após o seqüestro, aparece o inventário, que infalivelmente havia de se fazer com estrépito, dos ocultos bens; pelo contrário, tal silêncio parece indicar que, além das casas de residência, igrejas, e os objectos de culto, muitos deles necessariamente ricos, os religiosos nada mais possuíam.

Uma das propriedades rurais, a Fazenda Santa Cruz, localizada a oeste do Rio de Janeiro, foi objeto de estudo específico por Graham (1979:42), que descreve sua estrutura:

Era uma das principais aquisições do Estado. Em 1771 informou-se que produziu uma renda de 3,6 a 4 contos de réis, num tempo em que um engenho de açúcar com o gado era avaliado em apenas 0,6 contos e dez escravos de primeira classe de 15 a 25 anos, não especializados, mas sem defeitos físicos, eram avaliados em pouco menos de 0,5 contos.(....) Entre a propriedade inventariada havia 1347 escravos catalogados segundo nome, idade, sexo e grupo familiar.

Os jesuítas na Amazônia constituíam um sério empeco à política de afirmação econômica da administração pombalina, aproveitando-se eles de que, até 1755, as capitãncias do Pará e Maranhão eram uma máquina sem engrenagens lubrificadas, apesar de

alguns esforços esporádicos da Coroa, cujas atenções estavam voltadas para “as rotas do ouro novo africano e das especiarias asiáticas, bem assim o paraíso do açúcar do Nordeste” (DIAS, 1983:299). Arthur Cezar Ferreira Reis (1998:108-112) mostra que, confiantes na dimensão de sua organização presente em todos os confins da Amazônia, os jesuítas impuseram uma pirraça sistemática ao irmão de Pombal, Capitão-General Francisco Xavier Mendonça de Furtado, até mesmo quando se tratava de questão de pura afirmação da soberania lusitana sobre fronteiras na Amazônia, a exemplo da Comissão Real de 1753, embaraçada várias vezes em sua ida ao encontro do delegado espanhol por boicote dos inacianos. Afirma esse autor que a perseguição pombalina resultou também “do procedimento altivo dos jesuítas que, por vezes, é verdade, se portaram inconvenientemente, recusando obediência às ordens régias” (1998:116-7). Em outro trecho da mesma obra, ele é taxativo (p.108-9):

É aqui o momento de patentear que Mendonça Furtado não entrara no governo predisposto contra os catequistas. Ao contrário, embora avisado para tê-los sob suas vistas, trouxera as melhores disposições. Reformara-os. Vamos saber, então, que em consequência da campanha que eles lhes moveram, por cumprir ordens de não consentir na escravização do indígena, nas demarcações e porque sugerira a Portugal a organização de companhias de comércio.

J. Lúcio de Azevedo (1930:286) também afirma que os jesuítas, “orgulhosos de suas riquezas, e das repetidas vitórias contra seus oponentes, não tinham limites na prepotência”.

De um modo geral, compreendendo todo o Brasil, os jesuítas ocupavam os dois postos mais estratégicos do Brasil, a Amazônia e a fronteira Paraguai/Uruguai, em que criaram um mundo paralelo sujeito às suas próprias regras, elástico os limites e propósitos da tutela espiritual e secular dada especialmente pelo Regulamento de 21 de dezembro de 1686. Passaram a ser vistos como uma séria ameaça aos planos de colonização e povoamento baseados na política mercantilista portuguesa e de defesa de fronteiras, sobretudo porque os inacianos se mostravam refratários a qualquer medida de

cunho meramente suasório. A análise de Manuel Dias (1983:318 e 324), em dois trechos de sua obra, é pertinente:

A luta entre colonos e missionários, pela partilha política e económica da Amazónia, alterara-se profundamente no decorrer da primeira metade do século XVIII. Diante do conflito, a realeza, sentindo-se diminuída na sua autoridade incontrastável, tomou posição. Pombal já se encontrava, então, à testa do governo, revelando-se logo a sua filosofia política do despotismo esclarecido pelas «luzes» da centúria. A colónia era patrimônio inalienável da Coroa, não das Ordens Religiosas. (...) A Amazónia era ainda uma imensidão de terras e águas a ocupar, quer sob o ponto de vista demográfico, quer sob o da valorização económica. (...) A partir de setembro de 1751, porém, principiou a alterar-se a conjuntura política do «Estado». Transferida a capital para a cidade de Belém, Francisco Xavier de Mendonça Furtado iniciou na colónia uma administração concordante com a filosofia política do despotismo pombalino. Os jesuítas fingiam não entender que as aldeias de índios não pertenciam ao seu patrimônio mas, sim, ao da Coroa. A administração que detinham dependia do favor régio. A realeza possuía inteira soberania para governar o seu patrimônio como melhor lhe parecesse, instituindo normas, revogando leis e estabelecendo Ordenanças consoante os seus interesses.

O advento da administração pombalina deu novo rumo à afirmação da soberania portuguesa na região. O plano maior de Pombal era inserir seu país, através de uma política mercantilista, num concerto de potências europeias. Mesmo muito antes de Pombal o fantasma de uma dominação inglesa nas colónias ultramarinas sempre preocupara a Coroa portuguesa. Arthur Cezar Ferreira Reis (1960:19) relata que, no começo da conquista, um grande contingente de irlandeses peticionara a D. João IV (1604-56) solicitando instalar-se na Amazônia. “D. João IV não lhes dera autorização. Embora católicos, esses irlandeses

podiam ser uma espécie de cabeça de ponte dos ingleses, interessados em converter a Amazônia num de seus distritos coloniais”⁸.

Muitos Estados estrangeiros tinham interesse não muito velados nos rendosos satélites ultramarinos de Portugal. Como informa Arthur Cezar Ferreira Reis (1998:55), reconhecido pelos seus pertinentes alertas sobre interesse estrangeiro na Amazônia, informa que, já por volta de 1600, “holandeses, ingleses e franceses, disputando-se direitos que não existiam para eles, foram aos poucos invadindo, explorando o delta do rio, comerciando com os nativos, dando-se ares de donos da região, em estabelecimentos, fortins que levantavam”. A criar ainda mais apreensão no espírito de Pombal havia a constatação que alguns desses estrangeiros eram simpáticos aos olhos do índio, como descreve Baena (2004:401): “Muitos índios gostaram de ver prisioneiros os espanhóis; eles amavam os holandeses, faziam boa opinião dos portugueses e aborreciam os espanhóis”. Ângela Domingues (1995:67) analisa bem essa a raiz da preocupação pombalina:

Tentou-se formar nos rios e na floresta amazônicas um espaço controlado firmemente pelo Estado português e habitado por indivíduos que reconhecessem e se sujeitassem à soberania portuguesa, no intuito de transformarem a diversidade física e humana da Amazônia numa unidade, coerentemente integrada em território luso-brasileiro e, enquanto tal, contrária e resistente a qualquer ofensiva europeia que visasse atentar contra a integridade dos domínios portugueses.

A Pombal não foi difícil reunir todas essas inquietações e equacioná-las em conjunto: criou a Companhia do Grão-Pará e Maranhão, instado por idéia inicial de seu irmão Mendonça Furtado (MAXWELL, 1997:59; DIAS, 1983:327-29), capitão-general daquela capitania, decretou a liberdade dos índios e retirou a tutela religiosa dos jesuítas através de normas quase simultâneas, editadas nos dias 06 e 07 de junho de 1755. A

⁸ Gilberto Freyre (2002b:403), apoiando-se nos *Anais do Parlamento Brasileiro* da sessão do dia 12 de julho de 1835, dá notícia de irlandeses na Bahia, cuja tentativa de colonização nos canaviais do Recôncavo malogrou em razão do vício da embriaguez. Boxer (1977:57) também cita sugestão de um juiz português para povoamento de Moçambique com famílias irlandesas católicas romanas, o que, com isso dispensaria os portugueses brancos de “unir-se a negras por falta de mulheres brancas. As duas nações brancas poderiam ficar fundidas em uma, da mesma maneira que sabinas e romanos, ou como os colonos alemães e ingleses na Pensilvânia”. Sem explicar por quê, Boxer chama de “interessante” essa sugestão.

instituição da Companhia configura, assim, “a primeira investida organizada por Pombal contra duas poderosas forças adversárias do seu despotismo: os missionários e o mercantilismo estrangeiro”. (Elia (1979:191) não apreendeu essa latitude na criação da Companhia do Grão Pará e Maranhão, preferindo situá-la na mera necessidade de prover o Norte do braço escravo.)

Por outro lado, a miscigenação era estimulada a toda força por Pombal, dada a insuficiência demográfica gerada pela imigração e o baixo contingente populacional de Portugal – apesar da pressão demográfica interna – em comparação com a gigantesca extensão do Brasil e, especificamente, da Amazônia. Como escreve Arthur Cezar Ferreira Reis (1960:19), “casais, degredados, suíços não seriam suficientes para manter o domínio num espaço gigantesco e desértico como era então a Amazônia lusitana. Apelou-se, então, no consulado pombalino, para a política da miscigenação intensiva”. Mas isso nada tem de plasticidade ou permeabilidade racial da administração pombalina, como pensa Boxer (1977: *passim*), apenas funciona como um dos pontos de apoio desse projeto nunca realizado de ressurreição geopolítico-econômica de Portugal, que começaria pela defesa do território, através de ocupação, remoção dos jesuítas e fortalecimento dos comerciantes portugueses com a criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão. A obrigatoriedade da língua portuguesa é outro anteparo dessa política do Ministro de D. José I. Casa-se perfeitamente com a orientação de povoamento, que deveria fazer-se sem dificuldade de intercomunicação entre todos os súditos coloniais. Mais importante que isso era o seu temor, verdadeiro ou não, de que os jesuítas estavam urdindo uma organização liberta da soberania portuguesa.

As causas da expulsão dos jesuítas e introdução normativa e obrigatória do ensino da língua portuguesa radicam em razões históricas mais profundas do que o mero propósito de secularização do trato com os índios na Amazônia, primeiro, e depois no restante da colônia. Desde o final do século XVII, com a descoberta do ouro em Minas Gerais em 1690, além de diamantes a partir de 1729, deslocou-se a focalização das atenções de Portugal para o Atlântico Sul. O ouro passou a financiar o déficit econômico na balança de Portugal, passando sua prosperidade a depender de sua mais atraente colônia. A Pombal, cuja administração pode ser fixada entre 1750 a 1777, como afirma Maxwell (1997:1), interessava retirar Portugal de um verdadeiro estado de sujeição frente à Inglaterra,

sobretudo a partir da assinatura do Tratado de Methuen, em 1703, que assegurava a entrada de mercadorias inglesas em Lisboa e Porto livres de imposições tributárias. Essa situação de dependência para com a Inglaterra residia na fragilidade militar de Portugal, que, por isso mesmo, dependia do apoio político e externo do império britânico especialmente em relação à Espanha. Pombal, que conduziu Portugal ao auge do absolutismo no século XVIII, levou ao paroxismo a idéia de retirar seu país do atraso em comparação à França e Grã-Bretanha, pondo em operação uma política econômica, fundada numa espécie não muito canônica de mercantilismo, de fortalecimento dos comerciantes portugueses, postos em subalternidade em relação aos britânicos, mas sem estremecer a aliança com estes últimos, num perigoso jogo de equilíbrio que tinha na outra ponta as disputas hegemônicas e geopolíticas na América do Sul com a Espanha, especialmente após a Restauração em 1688, que imbricavam particularmente com as disputas de fronteiras, especialmente porque, até 1750, os brasileiros empurraram os marcos divisórios muito além do que se continha no Tratado de Tordesilhas.

Reunindo várias finalidades de ordem econômica, que se punham entravadas pela resistência dos jesuítas e outros opositores em Portugal, especialmente nobres e comerciantes que não foram bafejados pela nova orientação mercantilista, Pombal encontrou sua mais forte *raison d'État* em 1758, com a tentativa de assassinato do Rei Dom José. Além dos nobres envolvidos, o então Conde Oeiras fez alcançar alguns jesuítas por cumplicidade, entre os quais Malagrida, numa perseguição que arrastou outras nações européias, como França e Espanha, que também expulsaram os jesuítas. (O que culminou na extinção da Companhia de Jesus em 21 de Julho de 1773, por breve do papa Clemente XIV.) O poderoso Ministro de D. José I aproveitou-se desses episódios e de dissidências internas na própria Igreja, para dar o seu “coup de grâce” nos jesuítas, adotando medidas ainda mais severas, com bem descreve Maxwell (1997:91):

Um alvará real, em 03 de setembro de 1759, declarou que os jesuítas estavam em rebelião contra a coroa, reforçando o decreto real de 21 de julho do mesmo ano, que ordenava a prisão e a expulsão dos jesuítas do Brasil. Na altura de março e abril do ano seguinte, 119 jesuítas haviam sido expulsos do Rio de Janeiro, 117 da Bahia e 119 do Recife. As vastas

propriedades da ordem no Brasil, em Portugal e em todo o império português foram expropriadas.

Há, portanto, um abismo entre o jesuitismo na Amazônia, sobretudo nos dias que antecedem a radicalização pombalina, e aquele que se vem estudando no texto a respeito de São Paulo. Gilberto Freyre (2002a:220) é incisivo, mas irretocável, quanto a esse desvirtuamento dos inacianos:

Decorrido o período que Pires de Almeida considera heróico da atividade jesuítica no Brasil, várias missões só faltaram tornar-se armazém de exportação, negociando com açúcar e com drogas, mas principalmente com mate, no sul, e com cacau, no norte. Isso em prejuízo da cultura moral e mesmo religiosa dos indígenas, reduzidos agora a puro instrumento do mercantilismo dos padres. (...) Os padres teriam se deixado escorregar para as delícias do escravagismo ao mesmo tempo que para os prazeres do comércio.

Em São Paulo, os jesuítas foram expulsos em 1640 para somente voltarem treze anos depois, ainda assim sob a promessa de não mais interferirem na questão da liberdade dos índios, como se verá mais adiante. Não pode a medida pombalina servir, portanto, como marco absoluto de periodização, como quer generalizadamente Celso Cunha (1985:81), sem se levarem em conta aspectos historiográficos que apontam para uma realidade completamente diferente em outras regiões diversas da Amazônia. Essa generalização equivocada não seduziu Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:99), que corretamente percebeu que as medidas pombalinas alcançaram “sobretudo, certamente, a [região] amazônica, já que a paulista se diluía no português colonial”. Sílvio Elia (1979:193) andou perto de captar a real eficácia das medidas pombalinas, mas sua conclusão de que “quando, em 1757, após a expulsão dos jesuítas, o marquês de Pombal tornou, por instrumento legal, obrigatório o uso da língua portuguesa no Brasil, estava sancionando um fato consumado”, só tem, portanto, validade parcial.

Bem analisadas através de rigorosos estudos historiográficos, as medidas pombalinas foram responsáveis por um caráter estacionário da norma vernácula em relação

à culta em São Paulo, como se verá no exame da questão da escolarização em São Paulo no item 7.7.

É bom escandir que essas medidas pombalinas de liberdade dos índios nunca vêm convenientemente analisadas por historiadores, principalmente brazialinistas, que timbram em ver nelas apenas um alto sopro de desracialização. Um documento firmado por Pombal põe a descoberto outras de suas reais intenções. Trata-se da *Primeira Carta Secretíssima de Sebastião José de Carvalho e Melo para Gomes Freire de Andrada*, datada de 21 de setembro de 1751, revelada por Marcos Mendonça (1960:179-189):

E como a força e a riqueza de todos os países consiste principalmente no número e multiplicação da gente que o habita: como este número e multiplicação da gente se faz mais indispensável agora na raia do Brasil para a sua defesa em razão do muito que têm propagado os espanhóis nas fronteiras deste vasto continente, onde não podemos ter segurança sem povoarmos à mesma proporção as nossas províncias desertas, que confinam com suas povoadas; e como este grande número de gente que é necessário para povoar, guarnecer e sustentar uma tão desmedida fronteira não pode humanamente sair deste reino e ilhas adjacentes; e porque ainda que as ilhas e o reino ficassem inteiramente desertos, isso não bastaria para que esta vastíssima raia fosse povoada: não só julga S. Majestade necessário que V. Sa convide com os estímulos acima indicados os vassalos do mesmo Senhor, reinícolas e americanos, que se acham civilizados, mas também que V.Sa estenda os mesmos e outros privilégios aos Tapes, que se estabelecerem nos domínios de S. Majestade examinando as condições que lhes fazem os padres da Companhia espanhóis, e concedendo-lhes outras à mesma imitação, que não só sejam iguais, mas ainda favoráveis; de sorte que eles achem o seu interesse em viverem nos domínios de Portugal antes do que nos de Espanha. O meio mais eficaz em semelhantes casos é o de que se serviram os romanos com os sabinos, e com as mais nações, que depois foram incluindo no seu império; o que à sua imitação estabeleceu o grande Afonso de Albuquerque na primitiva Índia Oriental; o que os

ingleses estão atualmente praticando na América setentrional com o sucesso de haverem ganhado 21 graus de costa sobre os espanhóis.

Isso se reduz em substância a dois pontos, os quais são: primeiro abolir V.Sa. toda diferença entre Portugueses e Tapes, privilegiando e distinguindo os primeiros quando casarem com filhas dos segundos; declarando que os filhos de semelhantes matrimônios serão reputados por naturais deste reino e nele hábeis para ofícios e honras, conforme a graduação em que o puser o seu procedimento; e estendendo por isso o dito privilégio a estes filhos de Portugueses e índias estremes, de sorte que o mesmo privilégio vá sempre comunicando-se a todas as outras gerações pela mesma razão.

O zelo normativo com a língua portuguesa não passava de desdobramento dessa preocupação econômica a fim de não permitir que o multilingüismo desse lugar à criação de quistos ou redomas políticas com intenções veladas. Um bom exemplo disso está na desconsideração normativa pela tonalidade brasileira da língua portuguesa. Confirma isso a aludida tentativa de equalização social com a introdução de europeus nas classes de ensino direcionado aos índios, como se vê de trecho de direcionamento normativo reproduzido por Banha (1978:99):

Ainda que a instrução deste Seminario se dirija somente ao ensino dos índios, como sua Magestade contempla a estes, sem diferença alguma de europeos e dos descendentes destes naturaes deste Estado, não pode haver providencia mais ordenada para se conseguir este utilisssimo fim do que a introdução dos europeos e descendentes destes no Seminário.

É bem verdade que a eficácia dessas medidas nunca alcançaria a meta pretendida. Seu calcanhar-de-aquiles, o fetiche ibérico da lei, tão evidente a olhos externos, continuava a exercer sua poderosa sugestão quase hipnótica, que não deixou de produzir efeito, ainda que sem a mesma intensidade, na alma coletiva do Brasil. Essa realidade surpreendeu Stuart Schwartz (1979:XI) logo que começou a estudar a realidade histórica brasileira:

A tradição do Direito Romano encarnada nos juízes, escreventes, tabeliães e na própria lei foi transferida para o Novo Mundo. A primeira responsabilidade do rei para com os seus súditos, tanto das colônias quanto da metrópole, era a justa promoção da lei. Estatutos individuais podiam ser injustos, advogados desonestos e as cortes corruptas, mas a lei, a base mesma da sociedade, era por definição boa. Ainda hoje, brasileiros dizem “é legal” para qualquer coisa que seja muito boa.

Rita Almeida (1997:150) capturou essa obsessão pombalina pela lei, tida como panacéia apta a fazer amadurecer antes de sua sazonalidade idéias e projetos que demandariam muito maior tempo: “não se poderia imaginar tais inovações, não fosse este recurso à legislação de que, com freqüência, o Ministro Marquês de Pombal lançou mão, promovendo transformações súbitas sobre o que somente poderia efetivar-se espontaneamente a longo prazo”. Aqui, nesse ponto, a conclusão de Vitral (2001:305), embora com alguma vacilação, é adequada: “Não parece possível obrigar o uso de uma língua por meio de decreto”. Esse engehecimento de Pombal com a eficácia da lei foi questionado inclusive por um dos seus mais conhecidos apoiadores, Ribeiro Sanches, como relata Maxwell (1997:116), quando da edição da lei que proibia a discriminação contra as pessoas de origem judaica: “Mas poderá essa lei extinguir das mentes das pessoas idéias e pensamentos que foram adquiridos em seus primeiros anos de vida?”

Pombal, em realidade, era apenas um continuador dessa longa ideologia. Conforme já antecipado na Introdução, os cronistas Gabriel Soares de Sousa e Pero de Magalhães Gândavo deixaram pistas expressivas, quase que como atos falhos, de grande importância lingüística: trata-se do conhecida expressão “sem fé nem lei nem rei” como conclusão da ausência dos fonemas /f/, /l/ e /r/ na língua indígena. Esse registro histórico indicia como estavam intimamente associadas tais noções: o rei, por direito divino, intermediário entre Deus e os homens na questão temporal (e também de administração religiosa no Ultramar em decorrência do Padroado), a lei como baliza da ordem e da vontade divina e do monarca e, finalmente, a fé, a sintonia que conduziria os homens em direção daquela vontade. Nem Anchieta, ardoroso defensor da liberdade dos índios, escapou desse condicionamento ideológico quando aludiu a essa “gente tão bestial e carniceira, que vive sem lei nem rei” em carta escrita de São Vicente em 1565 (1988:243).

Nóbrega também mostra-se objeto do mesmo condicionamento (2000:220): “Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adoraram alguma coisa”. Anchieta, noutra ocasião, em 1584, escreveu, quanto à fé, que os índios “facilmente crêem o que se lhes diz que hão de crer” (p.341). A dificuldade na catequese dos índios quanto a essa noção de autoridade estava em que para ascender à figura de *principal* “basta ter uma canoa de seu em que se ajuntem doze ou quinze mancebos, com que possa vir a roubar e saltar” (p.244). Daí sua predileção pela catequese dos Ibirajara ou Bilreiros “que são muito chegados à razão, porque obedecem a um senhor”. Apesar disso, logo, entretanto, ele e Nóbrega já tinham amanhecido para a convicção de que a inflexibilidade da norma canônica no Novo Mundo tornava-a inexequível, o que era ostensivamente contraditório com o senso estrito de autoridade e legalidade que exigiam dos índios: “parece grandemente necessário que o direito positivo se afrouxe nestas paragens”, escreve o canarino já em 1554 de Piratininga (1988:56). Nóbrega, um doutor do direito canônico, “um bom jurista”, nas palavras de Serafim Leite (1993:18), também chega a escrever de São Vicente a 25 de março de 1555 (2000:199) rogando pelas “dispensas de todo o direito positivo mormente para os que se convertem à fé de Cristo”.

Sem sobra de dúvida, o legalismo crido como policresto frutificou no Brasil, embora sem jamais alcançar a ‘vitalidade’ de sua matriz. Mas, na era colonial, e São Paulo é um caso ainda mais especial, a burla às prescrições normativas era uma tônica indissociável da cultura que aí tinha lugar. A cada interdição legal, como se vê dos inventários, testamentos e atas paulistas, saía-se o colono com a invocação de “usos e costumes”, inclusive para justificar mancebia generalizada, expressão que funcionava como um *passe-partout* supralegal que abria às portas à violação institucionalizada. “Nos longínquos páramos americanos, porém, muito perdiam de força as cartas régias e alvarás, cuja eficiência as distâncias e o isolamento sobremaneira diminuíram”, constata Taunay em (2003:346). Alcântara Machado (1980:167) não limita a São Paulo esse comportamento, estendendo-o a toda a América portuguesa e espanhola, onde, segundo ele, “é notável o descaso pelas leis da metrópole em tudo quanto colide com os interesses dos colonos, interesses que tomam a máscara do *bem e aumento da república*”.

Disseminou-se como rastilho de pólvora essa cultura da desobediência legal, contaminando até os governantes e autoridades coloniais encarregadas do cumprimento das

determinações normativas: “Se os moradores não acatavam as disposições régias sobre a liberdade dos índios, o mesmo faziam as autoridades, e destas baixava quase sempre o exemplo”, relata J. Lúcio de Azevedo (1930:177) quanto ao Pará. Claro que essa cultura de despreço pelas emanções legais da Coroa não significava uma apologia de um estado anômico, mas apenas que os paulistas e colonos de outras regiões cultuavam a eficácia de suas próprias leis e normas, que julgavam mais adequadas, segundo “usos e costumes” àquela realidade jus-sociológica. Pombal percebeu isso quanto ao Norte, mas, na sua fúria despótica e progressivamente ensandecida na questão jesuítica e da liberdade dos índios, preferiu endurecer a reconhecer a impotência *tout court* da lei *de per si*: “é crime de lesa-majestade dizer mal das leis de El-Rei, malquistando-as no conceito do povo ignorante”, sentenciava a Carta Régia de 04 de agosto de 1755.

Seu credo legalista responderá por dois momentos de significativa marca na história do Brasil colonial: a liberdade dos índios e a imposição do ensino do português e banimento legal da língua geral, “invenção diabólica” dos jesuítas. Pombal não sobreviveu politicamente para experimentar o fruto amargo da resistência da realidade histórica: como conclui Rita de Almeida (1997:195), o tão decantado *Diretório* passou a ser “um manual de civilização que é essencialmente de habilitação ao trabalho para o branco”. Por outro lado, “o ‘diretor’ foi o ponto fraco do plano” (p. 257).

No plano lingüístico-educacional, a reforma levada a efeito por Pombal também se hospeda nas dobras de um discurso ideológico de obsolescência e mesmo ineficiência dos métodos inicianos de ensino, detração, bem ao estilo das razias pombalinas envoltas em distorções factuais, que empana um brilho intelectual inegável, sobretudo no chamado período áureo do jesuitismo. Diversos autores são unânimes em afirmar que “os jesuítas eram, na verdade, bem menos fechados às idéias modernas do que seus inimigos afirmavam” (MAXWELL, 1997:13). Eles detinham avançados conhecimentos para a época, com que ministravam, por exemplo, ensino para formar “pilotos e navegadores e também cartógrafos, tão necessários para as expedições ultramarinas, e mesmo oficiais do exército, designadamente de artilharia e fortificações” (LEITE, 1983:168). Tal formação é que permitiu aos jesuítas também inaugurar, em Pequim, um «Tribunal das Matemáticas», que lidava inclusive com cálculos astronômicos, “o que deu notável prestígio ao cristianismo e favoreceu a missão”. Esse mesmo autor arremata: “Daqui se conclui

não ser exacta a afirmação corrente, muitas vezes repetida, de que tais matérias nunca tinham sido ensinadas em Portugal antes da reforma pombalina dos estudos” (1983:169). J. Lúcio de Azevedo (1930:7) também enfatiza a sólida formação dos jesuítas, que se arrojaram à conquista espiritual das novas terras e “aí foram missionários, colonos, caçadores de escravos, lavradores, artífices, mestres, historiadores, geógrafos, negociantes, estadistas, e gerais”.

Os horizontes pedagógicos no universo pombalino não tinham a nitidez de planejamento como ocorrera com alguns dos demais pontos da reforma. Percebe-se, no plano educacional, após a expulsão dos jesuítas, que não havia um plano substitutivo. O que se viu durante muito tempo foram as autoridades governamentais às voltas com a retração da oferta educacional por absoluta ausência de qualquer planificação para o magistério, embora a expulsão tivesse sido gestada durante longos meses, escreve J. Lúcio de Azevedo (1930:288-90), inclusive à espera de momento mais apropriado para implementá-la no Grão-Pará e Maranhão. Dos documentos de época esquadrihados por pesquisadores, se descobre a gravidade da situação, que desandou num “desolador estado de escolas fechadas em vasta região brasileira” (Banha, 1978:43). Escrevendo com base em sua pesquisa documental no Arquivo do Pará, Ângela Domingues (1995:72) informa que “os mestres e mestras competentes, dados como aptos através de um exame rigoroso e adeptos de um ensino laico, davam lugar a um punhado de pessoas que, muitas vezes, mal sabiam ler e escrever”.

Não advertiram também os criadores da Reforma que ela nunca funcionaria como “deus ex machina”, especialmente porque ao carácter eclesiástico do jesuitismo permaneceu o de mesma natureza das ordens remanescentes. Portugal vinha de uma presença religiosa mais intensa de que em qualquer outro país da Europa. Relata Maxwell (1997:17) que, em 1750, para uma população de inferior a três milhões de pessoas, Portugal tinha “um verdadeiro exército no clero: duzentos mil membros”. Esse mesmo autor transcreve a afirmação de Charles Boxer de que “Portugal do século XVIII foi mais dominado por sacerdotes do que qualquer outro país do mundo”. Se se tiver em conta que os jesuítas, de longe, em comparação com qualquer outra ordem, dominaram as vastidões brasileiras, é-se levado a entender a magnitude do problema educacional com sua expulsão e execração. Por força disso, situações flagrantemente contraditórias ocorriam, como a admissão de jesuítas

como professores, ainda que afetos “ao novo método”, como no caso relatado por Banha (1978:30), objeto de concessão do Marquês de Lavradio na Bahia, ou daquele do Maranhão, em que foi mantido um jesuíta para ensinar latim aos colegiais, “como dantes se praticava” (BANHA, 1978:95), situação em similaridade com a do Pará, em que o jesuíta Roberto Pereira “por decisão da Junta da Fazenda do Estado, foi designado, em 1760, para ensinar Filosofia com um ordenado de 100\$000 por ano, logo rectificadados para 200\$000 no ano seguinte”, escreve Ângela Domingues (1995:74), que remete a documento por ela examinado no Arquivo do Pará.

Em Pernambuco, a preferência pelo método antigo tornou-se um tormento para o Diretor-Geral, que assistia impotente à migração de alunos da nova pedagogia para as aulas ministradas sob a égide da anterior (BANHA, 1978:63-74). Sem esforço se conclui que a reforma pombalina da educação, especialmente a do primeiro período (1759-1771), quis se impor de escantilhão, embora carecesse de mecanismos estruturais que pudessem instrumentalizá-la, a começar do fato incontestável de que não havia disponibilidade, no Reino e na Colônia, de professores que pudessem assumir a grande empresa que fora a Companhia de Jesus. Além disso, havia falta de livros, já que os primeiros mal deram pra suprir a necessidade da própria Metrópole, o que vinha agravado pela questão do ordenado dos professores, esbarrando sempre na exigüidade de seu montante e na demora burocrática de seu deferimento pela Coroa. O flanco mais frágil dessa Reforma, entretanto, foi a demonização do antigo método pedagógico dos jesuítas, como se o seu enraizamento pudesse ser substituído, da noite para o dia, por um outro ainda iniciante, mas vestido de demiurgo. As palavras de Banha (1978:112-3), a título de conclusão, calham à justa:

A reforma de 1759 não foi brilhante em parte nenhuma, por pretender o impossível: substituir, num momento, a vasta rede de escolas dos Jesuítas. Podia o plano levantar críticas e oposições, em qualquer circunstância. Mas, se dispusesse de eficaz organização pedagógica, impor-se-ia sem grandes contestações, ou por si mesma ou pela força da autoridade a quem foi cometida a tarefa. Parece claro que o maior obstáculo ao singrar normal da Reforma, durante a fase considerada, promanou do próprio espírito de implantação violenta de um método que, em princípio, nada tinha de ofensivo se não fosse polêmico. Adaptar um compêndio em vez do costumado, mesmo que substitua determinadas regras pedagógicas por

outras, não provoca movimento geral de repulsa ou resistência generalizada e duradoura. O que fez tomar este cariz infeccioso foi a campanha de empolamento, apresentada sem alternativa de opção, como se se tratasse de tábua de interesse e salvação nacional.

A reforma pombalina por decreto era pretensiosa ao tentar inaugurar uma nova ordem social sem suporte na realidade dos fatos. Apoiou-se apenas no poder da norma e do discurso jurídico de larga tradição, seguindo uma tradição que fez com que, no círculo da administração burocrática, o direito privado de base romanística constituísse sempre, no Brasil, até encontrar o início de sua parábola descendente na era Vargas, algo como o *Organum* de Aristóteles para a Lógica e *Elementos* de Euclides para a Geometria. Na era pombalina seu prestígio ainda vigoroso esbarrou no alto grau de complexificação que a dinâmica colonial assumira. A língua portuguesa não vingaria por causa desse delírio legalista: a língua geral amazônica continuou em sua vitalidade comunicativa. Na primeira década do século XIX, o Governador da Capitania do Rio Negro, antecedente histórico do Estado do Amazonas, falava fluentemente a língua geral: “soube-a, de tal maneira, que os corrigia [os nativos] facilmente”, escreve Arthur Reis (1988:150), mostrando a longevidade e alcance social daquele idioma. José Honório Rodrigues (1985:39) dá conta ainda de informação fornecida por Lourenço da Silva Araújo para essa usualidade da língua geral em 1852 na Amazônia. Gonçalves Dias, viajando pelo Rio Solimões em 1860, como uma espécie de inspetor pedagógico, destacou, como causa da não-funcionalidade do ensino, a ausência de conhecimento do português pelas comunidades indígenas, embora fosse aquela a língua utilizada.

Os índios, esses nunca compreenderam a transição inaugurada pela Reforma. Foram os últimos a dela saber, e quando o fizeram, provavelmente não entenderam o seu alcance, apesar da efusividade que a implantação em cada uma das vilas produzia.. As palavras de J. Lúcio de Azevedo (1930:339) são sublimes quanto ao esfumaçamento dessa mudança aos olhos nativos/cativos: “De qualquer forma, o que lhes era, pela experiência colhida, a liberdade, senão a mudança de um cativeiro para outro, freqüentes vezes mais duros?”. Muitos, libertos da constrição, fugiram para as matas: “A indiada, livre do regulamento que a prendia às vilas e povoados, não se demorou em abandoná-los, internando-se pelos rios, escondendo-se nas matas”, relata Arthur Reis (1998:147).

Essas condicionantes sócio-históricas, em nada assemelhadas com as do processo histórico no planalto de Piratininga, tiram a validade de qualquer associação direta e generalizadora entre o quadro da língua geral na Amazônia pombalina e a realidade de São Paulo. Mostra-se apressada, portanto, essa vinculação se feita com os olhos postos nas medidas adotadas pelo poderoso ministro de D. José I, pelas razões já mencionadas: avançado processo de substituição lingüística operado em São Paulo, pouco caso dos paulistas para as leis restritivas e ausência de plano educacional que abrigasse o ensino do português em São Paulo, onde já estava em plena dominância geolingüística o uso do português. Daí José Honório Rodrigues (1985:44) dizer com quase completo grau de exatidão, embora por outra perspectiva histórica: “O espantoso no Brasil é que a conquista da unidade lingüística não é obra de educação, mas do esforço do povo, sem nenhuma ajuda oficial”. Conclusões como a de Marilza de Oliveira (2002) são absolutamente dissociadas da recuperação feita pela historiografia. Essa Autora que inicia seu trabalho com o “assumo que na Vila de São Paulo falava-se português” finaliza contraditoriamente com a tese de que “a aplicação do Diretório em São Paulo foi um marco decisivo para a extensão do ensino e do uso da língua portuguesa pelos índios, pois *permitiu* que os índios passassem a falar português e frequentassem as escolas”.

5 JESUÍTAS E PORTUGUESES EM PIRATININGA

5.1 ELEVAÇÃO DE SANTO ANDRÉ DA BORDA DO CAMPO AO PREDICAMENTO DE VILA

João Ramalho, o referido patriarca dos paulistas, vivia numa aldeia ou ermida, que mais tarde será chamada Santo André da Borda do Campo, distante de duas a três léguas do núcleo jesuítico, que teria sido a princípio habitada somente por seus descendentes, índios e escravos, “mas depois de facultar D.Ana Pimentel a entrada dos portugueses no Campo, vários concorreram para ela”, informa Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:122), resultando mais tarde, em 08 de abril de 1553, sua elevação a Vila pelo Governador-Geral Tomé de Sousa. Este mesmo, *apud* Cortesão, (1955:180), assim se reporta ao monarca:

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 se chama a vila de Santo André, porque onde a situei estava uma ermida deste apóstolo e fiz capitão dela a João Ramalho.

Jaime Cortesão (1955:180-1) pondera que Tomé de Sousa, estrategicamente, diante da proximidade dos castelhanos, agrupou em torno de João Ramalho minúsculos núcleos populacionais remanescentes da primeira fundação de São Paulo por Martim Afonso de Souza, que tinham se atomizado pelo Campo. Em outra passagem da mesma obra, o historiador português (p.188) sentencia: “Podemos estar certos de que o maior número dos primeiros cidadãos andreenses provinha da Piratininga de Martim Afonso”. Essa conclusão imbrica com a informação trazida por Nóbrega em que se baseia Serafim

Leite para afirmar (2004:100): “A povoação que Martim Afonso de Sousa, depois de fundar a vila de S. Vicente, tinha instituído no seu interior não chegou a ter vida municipal efetiva, ou só a teve efêmera, dispersando-se a breve trecho os seus moradores”. Nóbrega relata (2000:214): “Ali foi a primeira povoação de cristãos que nesta terra houve em tempo de Martim Afonso de Sousa, e se vieram a viver ao mar por razão dos navios, de que agora todos se arrependem, e todavia a alguns deixaram lá ir viver”.

João Ramalho era agora o alcaide-mor da Vila de Santo André, cuja população de brancos girava em torno de trezentos habitantes, nos cálculos de Cortesão (1955:189), dos quais ele conseguiu identificar nominalmente 39, e 800 nos de Schmidel (1903:285), que lá esteve em junho de 1553. O cálculo de Cortesão parece mais razoável, já que Schmidel tornou-se conhecido por seus exageros de toda natureza, inclusive quantitativos. A função daqueles habitantes era “vigiar e impedir o trânsito de espanhóis e portugueses entre Santos e Assunção e vice-versa; e assegurar a soberania portuguesa no campo de Piratininga e sobre os caminhos de penetração que dali partiam” (CORTESÃO, 1958:219).

A completa indianização desses portugueses, espalhados após a fragmentação da vila de Martim Afonso, torna intuitivo afirmar que a língua de interfluxo fosse a geral, especialmente pelo numeroso contingente de índios na região, eixo sobre o qual girava a economia local, podendo-se falar em obnubilação da língua original dos brancos. Várias passagens de escritos de época, em sua maior parte jesuíticos, confirmam essa hipótese aqui afirmada.

A primeira delas é extraída de carta escrita por Nóbrega, da Bahia em 1552, e dirigida ao Provincial Simão Rodrigues (2000:130). Nela, ele aponta para o fato de que “a mulher e a filha de Diogo Alvarez Charamelu [leia-se Caramuru] (...) não sabem nossa fala”. Significa isso dizer que a indianização do português lançado ao novo mundo não implicava nenhum sentimento patriótico de preservação de suas instituições sociais, de que sobressai a língua. Situação similar deparou Antônio Rodrigues, que viria a ser um dos três bons línguas referidos por Nóbrega e Anchieta, quando ainda era um explorador em busca de riquezas pela região do Rio da Prata. Chegando, com seus companheiros, a uma aldeia de índios Timbó, ele encontrou “alli un spañol que avia mucho tiempo que alli estava, demaneira que ya no sabia hablar español y sabia bien la lengua dellos”, relata Serafim Leite (1935).

Na sua incursão pré-Nóbrega, o padre Leonardo Nunes já narrara o encontro com esses portugueses da antiga povoação fundada por Martim Afonso de Sousa, que lhe pareceram um tanto espinhosos e completamente mimetizados com o meio em que se encontravam: “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”, transcreve Cortesão (1955:179). Entretanto, como salienta Serafim Leite (1953a:30), “apesar dos esforços de Leonardo Nunes, os do Campo continuavam a dispersar-se”. Numa carta escrita a 20 de junho de 1551, antes, portanto da fundação da aldeia de São Paulo por Nóbrega, novamente Leonardo Nunes, *apud* Jaime Cortesão (1955:177), que precedera aquele jesuíta na visita a Piratininga, fornece dados muito relevantes ao tema: “Estando a escrever esta veio aqui ao Colégio um filho de um Cristão e de uma Índia, nu como índio, e será de idade de 20 anos e não sabe coisa alguma de nossa língua, nem tem mais notícias do seu Criador que os mesmos índios, antes menos, se menos se pode dizer” (sem grifos no original).

João Ramalho, o solitário forasteiro branco, mesmo se tornando um chefe tribal e apresador de índios inimigos, aderira à língua dos nativos, sem jamais ter imposto a sua, ou mesmo tentado difundir-la, como se vê do escrito de Nóbrega (2000:183) em que ele se refere ao filho do protopovoador paulista, de quem se faz acompanhar ao sertão ‘por mais autorizar o nosso ministério’, sem fazer qualquer referência à sua capacidade em falar português, o que induz pensar que não o sabia, até mesmo porque em todas as cartas de Nóbrega ele sempre assinala a habilidade de língua, tida como de basilar importância.

Isso não significa dizer, entretanto, que os portugueses antes dispersos não mais falavam português. Não houve tempo para isso, como no caso do espanhol referido no relato de Antônio Rodrigues. Um trecho de uma carta escrita por um ex-menino órfão a mando de Nóbrega, só descoberta por Serafim Leite posteriormente àquelas que já tinha dado a conhecer, ilustra bem o bilingüismo, embora *in potentiam*, que certamente havia entre aqueles portugueses remanescentes da malograda tentativa de Martim Afonso em fundar uma povoação em Piratininga. São eles que comporão majoritariamente a população branca da futura Vila inaugurada por Tomé de Sousa, como conclui Cortesão (1955:189): “Chegamos à irrefragável conclusão de que os moradores de Santo André da Borda do Campo pertenciam, na sua maioria, ao número dos primitivos povoadores da Piratininga de

Martim Afonso”. Na referida carta de Nóbrega que tem como escriba o outrora menino-órfão, encontra-se assentado (1953b:18):

Porque aqui na nossa Igreja, além do domingo, se faz todas as sextas-feiras uma prática aos Portugueses e cristãos da terra; aos Portugueses a fazem os Padres em português, e acabada ela, o Irmão Correia, que sabe bem a língua da terra, nela faz outras aos Índios, que já estão juntos, e aos Portugueses que a entendem.

Conclui-se, portanto, que, se não tiveram nenhuma preocupação de ensinar aos filhos a língua pátria, também não a esqueceram de forma a comprometer a intercomunicação, embora, como se vê do texto, houvesse aqueles que preferiam se comunicar na língua da terra e até mesmo nela ouvir as pregações religiosas. Como adverte Serafim da Silva Neto (1963:66), “não seria nem natural nem razoável o esquecimento da língua portuguesa em favor da *geral*. O idioma é repositório da cultura e, por isso, está fortemente agregado ao espírito humano”.

Além desses portugueses indianizados que foram reagrupados por Tomé de Sousa, outros certamente a eles se juntaram pra compor a organização política da nova Vila, como, por exemplo, os que tinham retornado a Santo André, após o fracasso da empreitada de Martim Afonso. Jaime Cortesão (1955:189) pondera que “se alguns novos moradores vieram juntar-se em São Paulo aos de Santo André, naqueles terríveis começos do pequeno burgo, terão sido em número escassíssimo”, exceção feita, é claro, como ele mesmo salienta linhas depois, a povoadores como Jorge Moreira, que chegou do Reino depois de 1542.

Como quer que fosse quanto a essa difícil precisão demográfica, o fato é que a língua aí falada com predominância era a *geral* já com alguns elementos lexicais do português e tendo este como modelo para a regramaticalização, já que o alçamento desses portugueses à língua dos índios foi feito assistematicamente. Aqui se encaixa com alguma justeza o enquadramento que Hildo Honório do Couto faz a respeito da língua *geral*, ou seja, de que se trata de um anticrioulo (1996:87), objeto de uma teoria de língua mista (1996:154): “Seu léxico é basicamente o tupi. No entanto, sua gramática se aproximou da

do português. (...) A língua geral só não é um anticrioulo pleno porque a regramaticalização foi em pequena escala e pelo fato de o povo que a fala ser endógeno”.

5.2 JOÃO RAMALHO E A CHEGADA DE NÓBREGA AO PLANALTO DE PIRATININGA

Foi na condição, portanto, de alcaide-mor de Santo André, cuja jurisdição incluía a futura vila de São Paulo, ponto sobre o qual as cartas jesuíticas são omissas, segundo Cortesão (1955:185), que João Ramalho assistiu à chegada de Nóbrega para fundar o núcleo catequético em Piratininga. As relações não serão boas entre as duas vertentes ideológicas diametralmente opostas, especialmente quanto à liberdade dos índios, representadas exponencialmente por cada um deles, embora Serafim Leite (1953b:81) teime em dizer que certa má vontade para com Ramalho só tenha persistido em Anchieta. Na verdade, haverá sempre um irreduzível denominador comum entre ambos, apesar de muitas vezes terem estabelecido um *modus vivendi* ensejado pela hábil capacidade de Nóbrega em negociar, como salienta Cortesão (1955:139):

As relações

entre a Companhia e João Ramalho, salvo breves períodos de acalmia, foram declarada ou tacitamente más, embora o padre Nóbrega se esforçasse, com rara compreensão e tino político, por suavizá-las. A resistência de João Ramalho a aceitar a severa disciplina dos jesuítas estava na razão direta da sua indianização e prestígio de chefe tribal, de cuja bárbara soberania vai ser deposto pela Companhia de Jesus.

Teodoro Sampaio (1978e:232), escrevendo sobre a anterioridade da escravidão à própria fundação da colônia, apreendeu bem as irredutíveis convicções em que aqueles dois prógonos se puseram:

Perturbar um negócio que a necessidade de todos quase legitimava e que para o passado deitava raízes tão profundas, era, no pensar da caterva escravista, rematada loucura, porque buscar distinguir entre escravo legítimo e não legítimo, entre escravizado por justa causa e o que o não era, melhor fora livrá-los todos, pois, só à força de sutilezas, de falsidades e de perjúrio, se chegava à prova cabal da propriedade do índio pelo branco.

A confiar em Simão Vasconcelos, em relação ao qual os historiadores atuais sempre fazem vários senões quanto à exatidão de suas interpretações, João Ramalho já tivera um acirrado choque com o Padre Leonardo Nunes, que esteve a ponto de ser ameaçado de agressão com um cacete, segundo relata Taunay (2003:259). Teodoro Sampaio (1978e:232-3) e Antônio Alcântara Machado, na nota 02 das *Cartas...* de Anchieta (1988), relatam que essa tentativa partiu de um dos filhos de Ramalho, a quem certa vez o jesuíta expulsara da igreja de São Vicente.

Nóbrega, entretanto, com seu ideal catequético-cristão, apesar da rudeza de João Ramalho, via nele um meio de conversão dos gentios, para o que deve ter pesado a relação de parentesco existente entre o chefe tribal e o Padre Manuel de Paiva, informa Serafim Leite (2004-I: 93), e como deixa entrever o próprio Nóbrega em carta escrita *do sertão de São Vicente*, em 31 de agosto de 1553 (2000:183-4):

Neste campo está um João Ramalho, o mais antigo homem que está nesta terra. Tem muitos filhos e mui aparentados em todo este sertão. E o mais velho deles levo agora comigo ao sertão por mais autorizar nosso ministério. Porque é muito conhecido e venerado entre os gentios e tem filhas casadas com os principais homens desta Capitania e todos estes filhos e filhas são de uma índia, filha de um dos principais desta terra. De maneira

que, nele e nela em seus filhos, esperamos ter grande meio para a conversão destes gentios. (...) Este homem, para mais ajuda, é parente do Pe. Paiva e cá se conheceram.

5.3 A FUSÃO DE SANTO ANDRÉ COM SÃO PAULO

Mas a inconciliabilidade entre ambos os lados jamais será equacionável sem a submissão de um ao outro, que viam os gentios sob angulações absolutamente excludentes entre si. Dois diferentes universos culturais que, de comum, tinham apenas a importância da língua da terra. O resultado disso, segundo alguns historiadores, foi a conveniência governamental – induzida por Nóbrega, que sentia despovoar-se seu arraial catequético pela inconstância ambulatória dos índios catequizandos – da absorção político-edilícia de Santo André por São Paulo, levada a cabo por ocasião da visita de Mem de Sá a São Vicente em março de 1560, unificando em uma única municipalidade a simbiose – ou mesmo um helotismo de São Paulo para com Santo André – que existia entre ambos, a ponto de Cortesão (1955:195) afirmar que a povoação de Piratininga não resistiria sem a proximidade da vila ramalhense, no que é concorde com Serafim Leite (1953b:88): “Apesar das perturbações dos mamalucos, contadas por Anchieta, sempre os portugueses de S. André sustentaram os jesuítas de Piratininga e tinham particular afecto ao Padre Manuel da Nóbrega. Sem esse apoio, São Paulo não teria ido avante”.

Seja como for, São Paulo abocanha a existência legal ou, pelo menos, nominal e topológica, de Santo André, o que dará nova feição lingüística ao lugar, nitidizando-se um bilingüismo em que aos atos oficiais passaria a corresponder o uso do português registrado em documentos que chegaram quase integralmente aos nossos dias⁹, mas que projetam luzes sobre a extração sociolingüística do idioma português ali utilizado, o que pode ser entendido como uma espécie de revitalização em dimensão coletiva, embora em caráter

⁹ As atas relativas aos anos de 1562 a 1770 foram publicadas em vários tomos por empenho de Washington Luís. As relativas aos dois primeiros anos desapareceram, como relata Taunay, em *São Paulo nos primeiros...*(2003:21).

embrionário, da língua portuguesa naquele rincão ainda não completamente desindianizado, dentro das limitadas possibilidades lingüístico-estilístico-gramaticais de seus viventes, já que, para usar de expressão de Taunay referida a São Paulo da mesma época (2003:20), “a dureza da existência não comportava letrados nessa atalaia da civilização”. Teodoro Sampaio (1978e:239) assinala essa transição da feição indígena para organização européia do lugar: “a vila dos catecúmenos de Piratininga ia perdendo depressa a sua feição indiana. O elemento europeu, ou o branco oriundo do país, começava a tomar a preeminência. Sentiam os padres escapar-lhe a fila dileta e, contudo, abençoavam-na”.

Como adiantado na Introdução, a João Ramalho pareceram desalinados com seu estilo de vida os rumos dados àquelas povoações pela organização política. Em realidade, o entrechoque daquilo com o que sempre quis e viveu, a ponto de jamais querer saber da esposa que deixara em Portugal, com a nova face ideológica de um modo de produção marcado pelo privatismo e pela máxima exploração econômica pelo escravismo, parecia-lhe uma revivescência ainda piorada do mundo de que fugira. Se da elevação de Santo André a vila tinha lhe resultado a nomeação como alcaide-mor ou fronteiro-mor, a absorção por São Paulo o conduzira a uma espécie de *capitis diminutio*: “a grande diferença entre a Câmara de Santo André e a de São Paulo é que de uma para outra desaparece a autoridade suprema do alcaide-mor”, escreve Cortesão (1955:231). As mudanças se processaram numa velocidade superior à capacidade de Ramalho de absorvê-las: abandono do caráter de ermida campestre, reagrupamento de portugueses dispersos, que assimilaram bem a nova roupagem de civilização que lhes era dada, organização política segundo os ditames foralícios, fausto do cargo-mor e, agora, diluição de sua proeminência entre outros atores políticos. Ele preferiu recuar. Voltou-se ao estilo de vida que sempre tivera no meio de índios e seu sedutor comunismo. Um trecho das atas da Câmara de São Paulo (1914-I:34-5), é bastante expressivo:

Aos quinze dias do mês de fevereiro da era de mil e quinhentos e sessenta e quatro anos, nesta Vila de São Paulo, eu, João Fernandes, escrivão da Câmara da dita Vila, com Baltazar Roiz, procurador do Conselho fomos às casas de Luiz Martinsna dita vila onde estava João Ramalho pousado a lhe requerer que aceitasse o cargo de vereador desta vila porquanto saíra na eleição e pauta, que nesta vila se fez, por

vereador. E pelo dito João Ramalho nos foi dito que ele era um homem velho que passava de setenta anos e que estava tão bem em um lugar em terra dos contrários da Paraíba, como degredado no dito lugar e que pelas tais razões não podia servir o dito cargo...

A civilização o atropelou. Sua escolha cultural, por outro lado, confirma o porquê da resistência da língua tupi no planalto, se até um influente branco que ocupara o mais alto cargo político de uma vila até então preferira reindianizar-se novamente... Seu exemplo deve ter influenciado o já citado Antônio Bicudo Carneiro, ouvidor da Comarca em 1586, que se asselvajou tanto “que vivia no meio dos índios como um índio”. Resistir no seu *ethos*, dispensar os convites ao exercício de funções institucionais alegando idade avançada. Preferiu retornar aos limites de sua cultura semitribal. Ainda do ponto de vista lingüístico, sua opção em refluir à cultura originária significou também um contraponto à ideologia da colonização, inclusive quanto à velada preferência desta pela língua portuguesa. Repetindo, perguntar por que da resistência da língua tupi no planalto significa ter que questionar escolhas culturais como estas, até mesmo porque os mamelucos liderados por Ramalho irão sistematicamente conspirar, primeiramente, contra o plano catequético dos padres e, em segundo lugar, contra deliberações limitadoras da própria Câmara de São Paulo vedando apresamento, comercialização e remessa de certos índios para o litoral.

A mencionada absorção legal é referida por vários autores, inclusive por Serafim Leite, que afirma que essa transferência foi querida pelos santo-andreenses (2004:101), a que se opõe Jaime Cortesão (1955:217). Por todos, o relato de Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:125), que, embora não esteja a salvo de limitações quanto ao verdadeiro pano de fundo daquela manobra bem engendrada pelo gênio político de Nóbrega, descreve concisamente a operacionalização do processo unificador:

A vista dos padres era muito mais penetrante do que a de seus êmulos: eles olhavam para aquela Vila como para um obstáculo aos progressos da nova aldeia; e vendo que ambas não podiam existir, desviaram o golpe fatal que ameaçava a sua povoação, dispendo as cousas de sorte que a espada fosse descarregar sobre a inimiga. Tentaram persuadir aos do

Governo que era conveniente ao Estado e útil à Região mudar-se para a aldeia de *S. Paulo* o Pelourinho e moradores de Santo André e juntamente o Foro de Vila. Ponderavam que esta, por ficar vizinha ao mato, estava exposta às invasões repentinas dos bárbaros, nossos contrários, e que, por falta de sacerdote, não havia nela quem administrasse os Sacramentos; concluindo, finalmente, que os mencionados inconvenientes ficariam remediados com a transmigração da Vila para junto ao Colégio, onde assistiam sacerdotes que suprissem a falta de pároco e não podiam chegar os inimigos sem serem sentidos, por ficar *S. Paulo* em lugar descoberto e livre de árvores que ocultassem as marchas dos exércitos contrários.

Depois de contenderem alguns anos por este modo, chegaram finalmente os padres a cantar vitória porque, achando-se em *S. Vicente* o Governador Geral Mem de Sá, em 1560, tais razões lhe propôs o P. Nóbrega, a quem ele muito venerava, que, persuadido delas, mandou extinguir a Vila de Santo André e mudar o Pelourinho para defronte do Colégio: executou-se a ordem no mesmo ano, e daí por diante ficou a povoação na classe das vilas com o título de *S. Paulo de Piratininga*, que conservava desde o seu princípio.

Darcy Ribeiro (2001:84) tem uma opinião assemelhada:

Os jesuítas usaram de todas as artimanhas, primeiro para atrair Ramalho e sua gente para junto deles, depois para fazê-lo sair, tão vexatória era sua posição de mando indiscutível sobre os índios e da expectativa de que tivesse uma atitude de submissão diante dos padres. Estes não podiam prescindir dele em face da ameaça que representavam os Tamoio, confederados contra o núcleo tupinambá de São Paulo, e ultimamente instigados pelos franceses estabelecidos na baía de Guanabara. Só com o apoio de Ramalho e seus aliados, os jesuítas puderam enfrentar o inimigo que lhes causava mais horror, que era a presença da Reforma, encarnada pelos calvinistas, ali, onde eles, como a Contra-Reforma, tentavam criar um reino de homens pios.

Mais: a língua tupi até então falada no arraial piratiningano, controlado exclusivamente pelos inacianos entre 1554 e 1560, irá entrar em contato com a aprendida pelos portugueses vindos de Santo André, relexificada e, muito mais ainda, regramaticalizada pela língua de origem daqueles colonos, sendo que ambas, ao final, cederão passo ao primado da língua do conquistador branco.

5.4 O “EXÉRCITO DE INTÉRPRETES”, A CHEGADA DE ANCHIETA E OS ALDEAMENTOS

A chegada de Anchieta a Piratininga, que ocorre em 24 de dezembro de 1553, dará novo impulso ao projeto lingüístico de aprendizado da língua geral, muito embora Nóbrega, quatro anos antes, mostrasse algum desânimo com esse plano em razão do reduzido volume lexical que avaliou ter a língua indígena. São dele as seguintes palavras: “Tem mui poucos vocábulos para lhes poder bem declarar a nossa fé”, diz em carta escrita da Bahia em 1549 (2000:66), repetindo o que já dissera noutra meses antes no mesmo ano: “São eles tão brutos que nem vocábulos têm” (2000:21). Mas será ele próprio quem comandará “um exército de intérpretes”, que dava larga dianteira à Capitania de São Vicente, explicável, segundo Cortesão (1955:206), pela existência do *Campo*, povoado desde 1532. Além disso, o aprendizado da língua nativa era um dos direcionamentos da Companhia de Jesus para os seus missionários pelo mundo, uma espécie de *prius* lógico do plano catequético. Como lembra Serafim Leite (2004-I: 29): “os que fossem destinados aos mouros ou turcos deveriam aprender a língua árábica ou caldaica; os que fossem para a Índia, a índica, e assim para as outras”.

Um trecho de Anchieta contido em *Informação do Brasil...*(1988:325) é muito pertinente a esse respeito:

No ano de 1554, mudou o padre Manuel da Nóbrega os filhos dos Índios ao campo, a uma povoação nova chamada Piratininga, que os Índios faziam por ordem do mesmo Padre para receberem a fé. Também

mandou alguns 12 irmãos para que estudassem gramática e juntamente servissem de intérpretes para os Índios.

Cortesão (1955:206) pondera que, “dadas as proporções demográficas dos cristãos no planalto, poder-se-ia dizer que o padre Nóbrega levou consigo, naqueles dias iniciais, um exército de intérpretes. Na verdade, na lista de dois Padres e catorze Irmãos que o acompanharam, nove dos segundos são intérpretes”. Mas o historiador português, ao afirmar, linhas abaixo, que “desses irmãos e intérpretes merecem muito especial menção Pero Correia, Antônio Rodrigues e Mateus Nogueira”, em relação a este último tropeça em equívoco, posto em evidência pela informação de Anchieta (1988:184):

Quis Nosso Senhor levar para si o nosso Irmão Mateus Nogueira ferreiro, que era homem de idade, e muito mais velho por contínuas enfermidades que padecia, em as quais nunca deixava de trabalhar, sendo contínuo na oração, com mui especial zelo da conversão desses Brasis, pelos quais continuamente rogava a Deus, porque ignorando sua língua não podia pregar.

Relacionando os intérpretes em outro passo, exclui expressamente Mateus Nogueira (1988:48). No mesmo sentido, Nóbrega: *Diálogo sobre a conversão do gentio, in Cartas do Brasil...* (2000:226) em que coloca a seguinte fala na boca de Mateus Nogueira: “Que aproveita conversar se não os entendo?”

Mesmo a afirmação de que Nóbrega levava um “exército de intérpretes” tem de ser vista com reservas se se refere a *línguas* propriamente ditos, ou seja, jesuítas que, já tendo percorrido todo o caminho do aprendizado da língua e da formação teológica ali necessária, eram aptos a pregar por si mesmos na língua da terra, considerando que, por essa ocasião, “só Pero Correia é o pregador”, afirma o próprio Nóbrega em carta escrita de São Vicente em junho de 1553 (2000:172; tb: LEITE, 2004:89). Na verdade, atentando-se para distinção entre língua e intérprete, é correto admitir a existência de muitos destes representados, sobretudo, pelos meninos-órfãos, iniciados no aprendizado desde a chegada da Brasil. Nóbrega, na mesma carta, registra (2000:173):

Estes que se criam hão-de ser os verdadeiros, pela muita esperança que nos dão os seus bons princípios. Da Bahia mandaram alguns dos que lá menos necessários forem, porque nos ajudam cá muito e são as línguas e nossos pregadores e a alguns não lhes falta senão a autoridade e idade, porque o saber e o zelo lhos dá Nosso Senhor.

5.5 A DICOTOMIA TAXIONÔMICA TUPI-TAPUIA: UMA MERA VESTIMENTA IDEOLÓGICA

De logo se impôs aos jesuítas a resolução de aprender a língua falada pelos índios Tupi, à que se opunha, numa divisão metodológica que fará fortuna na citação de cronistas e historiadores futuros, a chamada *tapuia*, conforme já pusera abaixo Martius ao mostrar sua insuficiência explicativa e classificatória (MATTOSO CAMARA JR., 1965:118). Essa grande dicotomia lingüística *tupi-tapuia*, na verdade, passa longe das especificidades de tantas línguas nativas faladas no Brasil quando os jesuítas chegaram.

Em sua prestigiada obra, Aryon Rodrigues (1986) dá descrição dos troncos e famílias lingüísticas, sua permanência comunicante e vestigial, bem como seu desaparecimento, deixando clara a peculiaridade de cada qual, mas a absoluta falta de dados conclusivos torna impossível precisar quantas línguas teriam sido faladas nos albores da colonização. Houaiss (1992:107) pondera que “para o passado recente pré-cabralino e dos primeiros tempos da colonização, falar de 500 a 1.500 línguas indígenas não parece exagero, pois é até possível que o número tenha sido maior”. Erasmo d’Almeida Magalhães (1994:483) estima em “400 línguas indígenas brasileiras faladas nos dois primeiros séculos de colonização”. Villalta (2002:334) arrisca 340. Esses números indicam o largo espectro de línguas faladas na época, como não é desprezível o número falado atualmente, que Houaiss (1992:61) estima em “100-200 línguas” entre “pouco mais de 100-200 mil indivíduos”, quantificação que não está longe da que faz Aryon Rodrigues (1986:18): “Falavam-se no Brasil, hoje em dia, umas 170 línguas indígenas. Quantas, exatamente, não sabemos (....)”. Essas últimas palavras do estudioso brasileiro podem ser exemplificadas com o fugaz surgimento de dois índios “falando um dialeto ininteligível da língua tupi. Ninguém sabe quem são, nem saberá jamais”, escreve Darcy Ribeiro (2001:331).

Mas, desses dados, transparece de forma não muito velada que esse binômio *tupi-tapuia* tem um claro fundo ideológico que todas as obras do alvorecer colonial e seguintes irão traçar em seu texto. Por todos, veja-se Cardim (1980:106):

Têm as mais delas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indômita, são contrárias quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinhos dos portugueses: somente certo gênero de tapuias que vivem no Rio São Francisco, e outros que vivem mais perto, são amigos dos portugueses, e lhes fazem grandes agasalhos quando passam por suas terras. Destes há muito cristãos que foram trazidos pelos Padres do sertão, e aprendendo a língua dos do mar que os Padres sabem, os batizaram e vivem muitos deles casados nas aldeias dos Padres, e lhes servem de intérpretes para remédio de tanto número de gente que se perde, e somente com este Tapuyas se pode fazer algum fruto; com os mais Tapuyas, não se pode fazer mais conversão por serem muito andeijos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas.

O caso dos índios Aimoré, que habitavam as capitânicas de Ilhéus e Porto Seguro, é emblemático desse viés ideológico. Em toda as primeiras crônicas se vê delineação do perfil do índio aimoré como um selvagem intratável e impenetrável aos respingos de civilização, inclusive através de métodos catequéticos. Esse trecho de Gândavo (1995:117-8) é bastante ilustrativo da imagem de ferocidade e “incivilizabilidade” dos índios Aimorés passada à história:

Outros Índios de outra nação diferente, se acham nestas partes ainda que mais ferozes, e de menos razão que estes. Chamam-se Aimorés, os quais andam por esta costa como salteadores e habitam a Capitania dos Ilhéus até a de Porto Seguro, aonde vieram ter do sertão no ano de 55 pouco mais ou menos. (...) Estes Aimorés são mais alvos e de maior estatura que os outros Índios da terra, com a língua dos quais não têm a destes nenhuma semelhança nem parentesco. (...) Estes alarves têm feito muito dano nestas Capitânicas depois que desceram a esta costa e mortos alguns Portugueses e escravos, porque são muito bárbaros, e toda a gente da terra lhes é

odiosa.(....) Até agora não se pode achar nenhum remédio para destruir esta pérfida gente. (...) Alguns deles houveram já os Portugueses às mãos: mas como sejam tão bravos e de condição tão esquiva nunca o puderam amansar, nem submeter a nenhuma servidão como os outros Índios da terra que não recusam como estes a sujeição ao cativoiro.

Este último trecho – não submissão ao cativoiro – dá a nota explicativa por que o cronista se empenhou em criar esse quadro de incorrigível barbárie dos Aimoré, que só foram vencidos no começo do século XVII, informa Serafim Leite (2004-I: 57). Mas aquele mesmo antigo cronista se encarrega de se contradizer ao apontar que a temibilidade daqueles índios, aferível pelo ódio que lhe era votado por outros índios, não era tão acentuada:

Também há uns certos Índios junto do rio do Maranhão da banda do Oriente, em altura de dois graus pouco mais ou menos, que se chamam Tapuias, os quais dizem que são da mesma nação destes Aimorés ou pelo menos irmãos em armas, porque ainda que se encontrem, não ofendem uns a outros.

Em outro passo, (p.15), essa ideologia econômica que fundamenta o escravagismo é também clara:

Os moradores desta Costa do Brasil todos têm terras de sesmarias dadas e repartidas pelos Capitães da terra, e a primeira coisa que pretendem alcançar são escravos para lhes fazerem e granjearem suas roças e fazendas, porque sem eles não se podem sustentar na terra: e uma das coisas porque o Brasil não floresce muito mais, é pelos escravos que se levantaram e fugiram para suas terras e fogem cada dia; e se estes índios não foram tão fugitivos e mudáveis, não tivera comparação a riqueza do Brasil.

Aos portugueses deve ter sido pesaroso não submeter aqueles índios “alvos”, sem “parecer os outros índios” (GÂNDAVO,1995:9). O jesuíta Cardim (1980:103), embora

mais ameno em sua descrição, não deixa de ressaltar o caráter feroz dos Aimoré e seu caráter infenso aos brancos. De sua passagem, nota-se especialmente seu julgamento de que aqueles índios eram “covardes” por não quererem combater em campo, o que pode ser lido também como uma aguda perspicácia de não partirem para o enfrentamento direto com quem dispunha de aparato técnico mais avançado:

Há outras nações contrárias e inimigas destas, de diferentes línguas, que em nome geral se chamam Tapuia, e também entre si são contrárias; primeiramente no sertão vizinho aos Tupinaquins habitam os *Guaimurês*¹⁰, e tomam oitenta léguas de costa, e para o sertão quanto querem, são senhores dos matos selvagens. (...) São muito covardes em campo. (...) Estes dão muito trabalho em Porto Seguro, Ilhéus e Camamu, e estas terras se vão despovoando por sua causa; não se lhes pode entender a língua”.

Embora o padre jesuíta se refira a inimizades entre tais índios, ela, na verdade, não era um *privilégio* deles, já que também índios falantes de língua de base tupi freqüentemente eram inimigos irreconciliáveis, como os tamoios e tupiniquins, tupiniquins e carijós, no Sul, e tabajaras e potiguares no Nordeste. Capistrano de Abreu, abordando o assunto, escreve (1963:58):

Desde a Paraíba, ao Norte, até S. Vicente, ao sul, o litoral estava ocupado por povos falando a mesma língua, procedentes da mesma origem, tendo os mesmos costumes, porém profundamente divididos por ódios inconciliáveis em dois grupos; a si próprio um chamava Tupiniquim, e outro Tupinambá. A migração dos Tupiniquins fora a mais antiga; em diversos pontos os Tupinambás já o tinham repellido para o sertão, como no Rio de Janeiro, na baía de Todos-os-Santos, ao Norte de Pernambuco; em parte de S. Paulo, em Porto Seguro e Ilhéus, nas proximidades de Olinda; na serra de Ibiapaba havia, entretanto, Tupiniquins habitantes do litoral.

¹⁰ *Guaimurês*, esclarece Rodolfo Garcia, em notas explicativas à obra de Cardim (1980:185), são os Aimoré.

Mesmo o último trecho da citada passagem de Fernão Cardim – incomunicabilidade dos Aimoré – tem que ser também analisado com reserva, porque o próprio jesuíta se encarrega de reconhecer que havia muita comunicabilidade entre aimorés e outras nações índias, até mesmo com aquelas originalmente de língua diversa. Assim, os *Mainuma* “entendem-se com os *Guaimurês*, “mas têm outra língua”, *Aturary* e *Quigtaio* “também entram em comunicação com os *Guaimurês*”, e finalmente os *Igbigranupa*, que “comunicam com os *Guaimurês*” (1980:104-6).

As crônicas atribuem aos índios hostis ou “contrários” a dominação de certas regiões, mas acabam por revelar que aos próprios portugueses se deve atribuir esse quadro. Assim, Anchieta (1988:310), em seus escritos, leal aos fatos, entremostra que essa animosidade para com os Aimoré vinha certamente da descoberta que devem ter feito em relação aos portugueses, que nunca escondiam seu propósito de submissão e escravidão, sendo-lhes intolerável a idéia de respeito mútuo e convivência pacífica: “Só uma nação destes que chamam Guaimuré, que ao princípio foram amigos dos Portugueses, são agora crudelíssimos inimigos, andam sempre pelos matos e têm posto em grande aperto a capitania de Porto Seguro e Ilhéus, e já quase chegam à Bahia”. Esse mesmo quadro ideológico será encontrado no trato com os Mura do Amazonas, de filiação lingüístico-genética não conhecida, não falantes da língua típica e suas variantes, cuja ferocidade é salientada por todos os historiadores e cronistas da Amazônia.

Convém confrontar o que sobre os Mura se escreveu oficialmente, porque esse cotejo lança luzes sobre o papel ideológico dessa divisão em São Paulo. Arthur Cezar Reis (1988:125) refere-se aos Mura, que habitavam a imensa bacia do Solimões, afirmando que “perturbavam a paz na Capitania, atacando povoados, assaltando sítios, matando e saqueando os moradores”. Acrescenta ainda, à p. 128, que “por várias vezes, tropas de guerra, missionários, sertanistas, os tinham procurado para castigá-los, para trazê-los a paz. Sucedia, porém que, espalhados aos milhares pela bacia imensa do Solimões, era impossível vencê-los”. Sua pacificação deu-se em 1785. J. Lúcio de Azevedo (1930:268) também se refere à essa ferocidade dos Mura e Baena (2004:28) se reporta à “bárbara tirania” deles.

Todavia, a leitura das peças que compõem os “Autos da Devassa...” (1986) revela o bias dessa caracterização quanto àqueles indígenas dos rios Madeira e Solimões e

também no que diz respeito às tribos que habitavam ao longo do rio Tocantins, em relação aos quais foi pedido, através do Padre Joseph de Sousa, Provincial da Companhia de Jesus, se empreendesse uma “guerra justa”, com que, na verdade, se visava assegurar uma proteção econômica ao escoamento de uma ‘droga do sertão’, o cacau, abrindo acesso fluvial às minas de Vila Bela e Cuiabá, no Mato Grosso, e ao expansionismo político-territorial de Portugal. O parecer do Frei Manoel de Marvão, comissário provincial da Província da Piedade e membro da junta das missões, é bastante revelador quanto aos estereótipos que, inclusive, ganharam a posteridade. Depois de desqualificar os depoimentos testemunhais com irrespondíveis argumentos jurídicos, e censurar a falta de defensor dativo aos índios ausentes àquele procedimento, ele assinala que “se dar guerra aos Tapuias... é o que todos apetezem neste Estado”. Muito sensatamente pondera ainda que “como aos miseráveis tapuias se fazem tão notórias violências, que muito é que estes em defesa própria façam também alguma, e talvez essa seria a causa e motivo porque os Índios Mura fizessem as hostilidades que deles se dizem, sobre o que se deve fazer uma grande reflexão” Ao final, ainda põe a nu a inconfiabilidade do depoimento de um frade beneditino ao mostrar “que é certo que não vindo nunca ao Pará logo soube entender as línguas dos Índios Tocantins e distinguir as nações nomeando-as pelos seus nomes de Tembeassu, Tembemeru etc”. Na introdução de tais autos, Adélia Engrácia de Oliveira, do Museu Goeldi, escreve acertadamente: “Assim, os índios e no caso particular, os Mura, para não perderem suas vidas e suas formas próprias de organização social, econômica e religiosa, diante da ação de missionários, colonos e guarnições militares, lutavam e protegiam suas terras e sua sociedade” (1986:2).

Essa grande bipartição lingüístico-taxionômica, tupi-tapuia, que, como toda classificação, peca pela insuficiência, servirá apenas como bússola de jesuítas na catequização missionária.

Dos “línguas travadas”, cujo mundo era lingüisticamente ininteligível, bastava dizer que eram intratáveis, ferozes e avessos à conversão, condições que, como se deixa a todo instante perceber nos escritos jesuíticos, nunca faltaram aos falantes de língua tupi, mesmo depois de “letrados” pela educação inaciana. Em sua prestigiada obra, o jesuíta Fernão Cardim é o único a descrever as 76 *nações* dos índios agrupados sob essa denominação genérica, algumas das quais aqui, afora os Aimoré já citados no texto, vão

agrupadas pela mesmeidade da base lingüística, lembrando que o mesmo Fernão Cardim salienta que tais grupos são “contrários” entre si. Eis a tipologia dada por Cardim (1980:104):

Tucanaço; Oquigtajuba; Pahi; Parahió; Nhadeju; Macutû; Napara; Cuxaré; Guayaná, Taicuyû e Cariri (“têm língua diferente: estas três nações e seus vizinhos são amigos dos portugueses”), Pigru (“que vivem em casa”), Obacoatiára, Anhehim, Aracuaiati, Cayuara, Guaraná-guaçu, Camuçuyara, Igbigra-apuajara, Aracuig, Guayacatu e Gayatun, Curupehé, Guayó e Cicú, Pahajú e Jaicujû, Tupijó e Maracaguaçu; Jacurujû, Tapuys e Piracujû; Taraguaig e Panacujû, Tipe, Guacarajara, Caramagôã, Aquirinó, Piraguaygaguig, Pinacujú, Caracuju, Parapotô (“estes sabem a língua dos do mar”), Mainuma (“entendem-se com os Guaimurês”, scilicet, Aimorés, “mas têm outra língua”), Aturary e Quigtaio (“também entram em comunicação com os Guaimurês”), Guigpé, Quigrajubê, Angararí, Amixocori, Carajâ, Apitupá, Caraguatajara e Aguiquirá, Quiriciguiug, Guirig, Guajerê, Aenaguig, Guaytacâ, Igbigranupa (“comunicam com os Guaimurês”), Quirigmã (“estes foram senhores da terra da Bahia e por isso se chama a Bahia Quigrigmurê”), Maribuió, Cataguá, Tapuxerig, Amocaxô, Nonhã, Apuy, Panaquiri, Bigvorgya, Piriju.

Capistrano de Abreu (1963:40) faz uma enumeração apenas exemplificativa dos índios falantes das chamadas “línguas travadas”:

Os Gés, representados pelos Aimorés ou Botocudos próximo do mar, e ainda hoje numerosos no interior; os Cariris disseminados do Paraguaçu até o Itapecuru e talvez Mearim, em geral pelo sertão, conquanto os Tremembés habitassem as praias do Ceará; os Caraíbas, cujos representantes mais orientais são os Pimenteiras, no Piauí, ainda hoje encontrados no chapadão e na bacia do Amazonas; os Maipure ou Nu-Aruaque, que desde a Guiana penetraram até o rio Paraguai e ainda

aparecem nas cercanias de sua antiga pátria, e até no alto Purus; os Panos, os Guaicurus, etc, etc.

A capacidade de alguns desses índios ditos tapuias se comunicarem com os falantes da língua tupi revela a existência de uma língua franca, se por essa se entende “qualquer língua de contato entre povos e/ou pessoas de línguas mutuamente ininteligíveis” (COUTO, 1996:91). Aqui é encaixável como presumível uma das conclusões a que chega Houaiss (1992:82):

Grupos interlinguageiros, de relações entre aborígenes e aborígenes, que, na base de afinidades languageiras troncais, buscavam intercomunicar-se (em lugar de se interguerream), para fins de aliança e defesa; nos casos em que essa aproximação se fazia mais ou menos estável, a língua geral, de segunda, tenderia a ser-lhes vernácula.

Esse senso de conveniência, quanto à língua, também não faltou no pragmatismo apresador dos colonos paulistas: a escravização deveria preferencialmente ser voltada contra índios falantes de língua de base tupi ou guarani. Em interessante aporte historiográfico, John Manuel Monteiro (2005:85) traz notícia da reveladora carta escrita em 1680 por Antônio Raposo Barreto, de Taubaté, endereçada a um correspondente comercial no Rio de Janeiro, lamentando a dificuldade no trato de quarenta escravos apresados na Serra da Mantiqueira, salientando que “os pobres padecem porque não há língua que os entenda”. Daí esse Autor afirmar no mesmo trecho: “Por seu lado, os paulistas, já habituados à mão-de-obra guarani, enfrentaram grandes obstáculos tanto na tentativa de compreender línguas não tupi, quanto na transformação destes índios em trabalhadores produtivos”.

Em outra passagem de sua obra, esse historiador mostra a obsessão dos apresadores paulistas por índios do tronco Tupi: convidados aqueles sertanistas pelo Governador da Bahia, em 1657, a ‘desinfestar’ aquela região das populações indígenas revoltadas, os bandeirantes acederam ao apelo já que, como consta da correspondência do Governador, no combate aos índios aqueles poderiam “se servir deles como escravos sem o menor escrúpulo de suas consciências”. Entretanto, houve contrariedades locais pela forma

como esses combates foram feitos na Bahia. Escreve Monteiro (p.94)¹¹, citando a fonte documental :

De acordo com a denúncia, apesar de alegarem ter feito cativos legítimos, numa guerra justa devidamente autorizada pelo governo central, os paulistas, na realidade, haviam gasto a maior parte de seus esforços – além de uma boa quantia dos cofres públicos – na captura de índios ‘amigos’ identificados como Tupi.

Essa prática covarde e insidiosa contra índios ‘otimamente escravizáveis’ não era novidade na vida dos paulistas. Lê-se no procedimento de ‘devassa’, de 9 de fevereiro de 1624, AHU_ACL_CU_023-01, Cx.1, D.3, *apud* Arruda (2002: 21) que

o superintendente nas matérias de guerra da costa do sul e da vila de São Paulo da capitania de São Vicente e administração geral das Minas, Martim de Sá, mandou fazer sobre a morte do índio principal, Timacauna, por Pombeiros dos brancos quando este se dirigia aquela vila, com toda a sua gente, para se converter à religião católica.

5.6 A PRIMAZIA DOS JESUÍTAS NO APRENDIZADO DA LÍNGUA GERAL

Feita essa consideração, é forçoso reconhecer o inegável mérito dos jesuítas em tomarem a dianteira na aprendizagem da língua brasílica em comparação com quaisquer outras ordens religiosas, presentes ou futuras, dimensionando-lhe a real necessidade. Mas outros religiosos não tiveram a mesma intuição, ou se a tiveram, não se preocuparam com o problema como os jesuítas.

Os franciscanos, por exemplo, que, como reconhece Anchieta em *Informação do Brasil...* (1988:320), foram os primeiros religiosos a missionar em terras brasileiras, teriam

¹¹ O Autor também se refere a essa prática na Bahia na p. 52.

aportado, a primeira vez, em 1503, na “Paraíba do Norte, como dizem os cronistas da Ordem; a segunda pouco antes de 1551 a Porto Seguro”, conforme Capistrano de Abreu em passagem citada por Antônio de Alcântara Machado em notas ao relato de Anchieta (1988:348). Entretanto, não consta em nenhum registro histórico sua preocupação com o aprendizado sistemático ou mesmo meramente comunicativo da língua dos índios. Ao contrário, Anchieta (1988:320) narra o emblemático caso do religioso daquela ordem que lia o Evangelho sem tradução aos indígenas. Questionado, pelos próprios colegas, quanto à utilidade dessa prática, retrucou: “Palavra de Deus é ela, tem virtude para obrar neles”. Mesmo sua preocupação com os índios foi dessultória, nunca tendo passado de ensaios pouco duradouros de persistência, apesar de argumentos pouco convincentes em contrário, a exemplo do de Manuel Pereira (1988), que chega a afirmar, contra toda a evidência, “que os franciscanos estiveram ao lado dos direitos dos indígenas”, o que encontra claro desmentido, entre outros fatos, no episódio da expulsão dos jesuítas de São Paulo em 1640, como se verá abaixo. (Esse Autor chega também ao ponto de asserir, no mesmo opúsculo, que a forma de atuar dos franciscanos “fez com que outras ordens religiosas viessem, anos mais tarde, receber os ‘louros’”, embora admita que os primeiros membros dessa ordem, que vieram na esquadra de Cabral ao lado de seculares cujos nomes não foram registrados, tenham se demorado muito pouco na nova possessão. Diferente da parábola evangélica, aqui nem o semeador foi persistente nem a semente fecunda, embora a terra fosse fértil.)

Em outros casos, essa importância nunca foi apreendida como deveria, a exemplo de um frei Pedro, frade castelhano dos capuchinhos, que, mesmo sem saber a língua geral, punha-se a batizar índios adultos, como relata Anchieta em *Informação do Brasil...*(1988:327). Daí a informação deste jesuíta na mesma obra (p.330):

Quanto aos escravos dos

Portugueses, Índios da terra, desde que o Brasil é povoado nunca se disse missa nem por cura nem por mandado do Bispo algum por respeito deles, antes em partes onde não há casas da Companhia nunca a ouvem, nunca por cura foram confessados porque lhes não sabem a língua.

O clero secular, a impressão que deixou em Nóbrega foi claramente negativa. O jesuíta encontrou seus membros imersos em absoluta irresponsabilidade. Em carta escrita da Bahia já em 15 de abril de 1549, afirma (2000:26): “Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem”. (Em cartas escritas a 11 de agosto (2000:89), 13 (2000:92) e 14 de setembro de 1551 (2000:98) ele é ainda mais severo em seu juízo sobre aqueles clérigos.) Deles, portanto, não se tem nenhuma notícia de deliberada contribuição seja quanto à língua geral, seja quanto à difusão do português.

É esse domínio da língua geral que permitirá aos jesuítas uma reputação sobranceira perante os índios, em algumas situações de forma absolutamente invulgar, como no caso do Padre Manuel de Chaves, cuja facilidade com a língua, certamente aliada ao carisma pessoal, fazia-o ser tido à conta de acabar com estado de guerra entre índios e brancos. Serafim Leite (2004-I:104), tratando do levante dos Tupinaquim em 1590, ressalta sua figura, que faleceu a 18 de janeiro daquele ano. Conclui desta última data que o ataque

deve ter sido posterior a essa data, porque, segundo Anchieta, enquanto morou em S. Paulo o P. Chaves, só uma vez, houve guerra entre os Índios e os Portugueses; nunca jamais, enquanto esteve em Piratininga, se abriu guerra entre uns e outros. Uma só vez se ausentou e foi o mesmo que rompesse a guerra, que com sua presença depois parou, durando a paz toda a sua vida, e acabando-se com a sua morte.

Não era esse o único religioso com essa habilidosa capacidade de persuasão e domínio da língua geral. Anchieta (1988:331-2) registra dois outros casos. O primeiro se deu “na guerra que fez António Salema ao Cabo Frio”, em que o índio principal ouviu e conheceu “as palavras de um nosso Padre, se entregou a si e a toda a aldeia e dali se sujeitou todo o Cabo Frio sem trabalho”. Em caso imediatamente posterior, Anchieta relata o ocorrido no Rio de Janeiro em que os portugueses, suspeitando que o sertão estava ‘alevantado’, “acorreram-se aos Padres e assim pelo bem comum foi lá mandado um Padre

língua muito doente que havia muitos anos que lançava sangue pela boca”, o qual “esteve lá seis meses e pacificou o sertão e trouxe consigo 600 almas de Índios”.

5.7 OS MAIS FAMOSOS LÍNGUAS E SUA VIDA ANTES DA COMPANHIA

Importante notar que alguns dos melhores línguas jesuítas já o eram antes de ingressarem na Companhia. Assim, Antônio Rodrigues, que não se confunde com o companheiro homônimo de João Ramalho, também referido como língua por Anchieta (1988:48), “embarcou em Sevilha, na armada de D. Pedro de Mendoza, tomou parte na primeira fundação de Buenos Aires (1536), na de Assunção (1537), acompanhou Irala através do Chaco, foi com Ribeira ao centro do Mato Grosso”, segundo dados biográficos contidos em Serafim Leite (1953:246), que acrescenta que “ele veio de Paraguai por terra a S. Vicente. Entrou na Companhia recebido por Nóbrega, em 1553”. Seus escritos revelam certa erudição, como o demonstra, em outra obra, Serafim Leite (1953b:206). Foi o primeiro mestre-escola de São Paulo, tendo estado sob sua direção “a escola de meninos, de ler, escrever e cantar” (p.38), o que já havia sido antecipado por Teodoro Sampaio (1978e:236).

Manuel de Chaves era dos Padres que ingressaram na Companhia já de posse do domínio da língua geral. Sobre ele e Pedro Correa assim se refere Anchieta em *Informação do Brasil...* (1988:323): “Aqui se receberam logo à Companhia o irmão Pedro Correa e o irmão Manuel de Chaves, homens antigos na terra e línguas, e com ajuda deles se começou a ensinar a doutrina na língua do Brasil aos Mamalucos e Mamalucas, filhos dos Portugueses e aos escravos da terra”. Antônio Alcântara Machado em notas às *Cartas...* de Anchieta, anota (1988:69): “grande língua da terra e dos principais moradores de São Vicente, foi aí recebido por Leonardo Nunes, em 1549, juntamente com Pero Correa”. Conforme citação em Serafim Leite (2004-I:104), 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”. Nóbrega (2000:275), em carta escrita da Bahia a 02 de setembro de 1557, já morto Pero Correia, se refere a ele como “a melhor língua que temos”. Anchieta, em *Informação do Brasil...*, também se refere a ele: “Aqui [em São Vicente] se receberam logo à Companhia o irmão Pedro Correia e o irmão Manuel de Chaves, homens antigos na terra e línguas, e com ajuda deles se começou a ensinar a doutrina na língua do Brasil” (1988:323).

Pero Correa, o mais fluente deles, de que já se falou acima, era reconhecido por Anchieta (1988:48) como “muita autoridade”, sobretudo “pelo exatíssimo conhecimento da língua” e “tem muita autoridade entre os índios por o muito tempo que gastou em esta terra antes de ser da Companhia” (p.84). Nóbrega (2000:151) em carta escrita de São Vicente a 12 de fevereiro de 1553 também se refere a Correia: “O irmão Pedro Correia é aqui grande instrumento para por ele Nosso Senhor obrar muito, porque é virtuoso e sábio, e a melhor língua do Brasil”. Dele se servirá inclusive quando parte de São Vicente para a Bahia em 1553, levando consigo “alguns Irmãos destes novos que aqui achei, entre os quais é um, Pero Correia, que nesta terra faz mais que nenhum de nós, em razão da língua e do seu siso e virtude”. Anchieta (1988:86) esclarece que essa sua habilidade de “grande língua” era devida à sua antiga condição de traficante de escravos.

Pero Correa, em companhia de João de Souza, tombou morto nas mãos dos Carijós, depois de inutilmente tentar dissuadi-los falando-lhes na própria língua. Anchieta, no passo citado, descreve a cena, o que se contém igualmente em Taunay (2003: 212), que afirma (p.225) que o ocorrido se deu em dezembro de 1554. Cortesão (1955:206-7) informa que Pero Correa chegara a São Vicente em 1534, tendo enriquecido no tráfico de escravos

índios. “Conhecia como poucos os caminhos do sertão; e como ninguém a língua ou línguas dos indígenas”.

Antes deles, os jesuítas se valiam dos línguas sem vínculo com a obra missionária, a exemplo de Caramuru, referido por Nóbrega em carta escrita de Salvador ao provincial Simão Rodrigues, em abril de 1549 (2000:21-2): “Espero de as tirar [‘orações e algumas práticas de Nosso Senhor’ na língua brasílica] o melhor que puder com um homem que nesta terra se criou de moço, o qual agora anda mui ocupado em o que o Governador lhe manda e não está aqui”. Em outra carta escrita de Porto Seguro a 06 de janeiro de 1550, ele se reporta novamente a esse ofício de Diogo Álvares (2000:70). Anchieta, em *Informação dos primeiros aldeamentos da Bahia* (1988:357-8), também relata:

Foram também os ditos Padres aprendendo a língua do gentio para que sua conversão tivesse melhor efeito, porque até ali se ajudavam de alguns homens seus devotos e moços da terra, filhos de Portugueses, que já cá havia, e assim procederam no tempo do dito governador Tomé de Sousa e de Dom Duarte da Costa.

5.8 ANCHIETA: O CIMENTO DA COMPANHIA DE JESUS

Para alguns autores como Frei Vicente de Salvador, *apud* Taunay (2003:228), e Capistrano de Abreu, segundo artigo por este dado à publicação em “O Jornal”, em 31 de agosto de 1927, *apud* Anchieta (1988:24), Taunay, em *São Paulo no século...* (2003:228), Antônio Alcântara Machado (1988:394) em notas a *Informação dos primeiros aldeamentos*, atribuída a Anchieta, afirmam que a facilidade de aprendizado da língua geral pelo chamado *Apóstolo do Brasil*, que teria se dado em seis meses, segundo Pero Roiz (1955:32) e Francisco Assis Fernandes (1980:46), adveio de sua genealogia, já que seu genitor era biscainho, aliada ao seu excelente conhecimento da língua latina. Mas, como adverte Afrânio Peixoto, em introdução a *Cartas, fragmentos históricos...* de Anchieta (1988:32), “facilitar não é tudo”. Chegou-se a essa mesma ilação, quanto à facilidade no aprendizado, em relação a Azpilcueta Navarro.

Há duas angulações que merecem ser analisadas. A primeira parte da afirmação de Nóbrega, que, em carta escrita em Salvador a 10 de agosto de 1549, falando de Azpilcueta Navarro, relata (2000:53): “Já sabe a língua de maneira que se entende com eles, e a todos nos faz vantagem, porque esta língua parece muito à biscainha”. Essa afirmação, que veio aceita por muitos historiadores, está a merecer comprovação no terreno da Linguística Comparada. Mas é digna de nota a rapidez com que esse jesuíta adquiriu a fluência na língua brasílica. O cotejo de trechos de diferentes epístolas de Nóbrega dá idéia disso: em carta escrita da Bahia em 1549, presumidamente em abril, ele menciona o avantajamento de Navarro, em relação aos demais jesuítas, no aprendizado da língua (2000:21), embora a referência de Navarro pregando “à gente da terra” (2000:19), esclarece Serafim Leite em nota, deva ser entendido como sendo a portugueses e seus filhos. Em carta de agosto do mesmo ano, Nóbrega afirma, conforme já transcrito, que o padre de origem biscainha “já sabe a língua de maneira que se entende com eles” (2000:53). Em janeiro de 1550, em nova carta, o jesuíta pioneiro 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” (2000:72).

A aquisição dessa língua por ele se torna mais nítida em sua rapidez quando é ela contrastada com o processo aquisitivo de outro jesuíta-língua, Antônio Rodrigues, posto em relevo nessa qualidade pelo mais reputado língua da época, Pero Correia, em carta referida por Serafim Leite em nota a Nóbrega (2000:247), e também por Cortesão (1955:206). Rodrigues fora explorador – notável sertanista nas palavras de Serafim Leite, em nota às Cartas de Nóbrega (2000:165) – 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. Sua participação na exploração começa em 1535. Um ano depois, depois de enfrentar mil agruras, inclusive ter de se repastar, para não morrer de fome, com a carne dos corpos dos companheiros mortos, alcançou a terra dos Carijó, que foram convencidos do caráter pacífico daquela coluna exploratória de famintos soldados porque “un hombre llevamos que sabia la lengua empezó a dezir a aquellos gentiles que nosotros eramos hijos de Dios”. Ou seja, um ano depois de suas andanças exploratórias ainda não se julgava apto para se fazer entender pelos índios de língua de base tupi. Mesmo em 1557, em carta escrita da Bahia a 02 de setembro, Nóbrega, depois de afirmar que Manoel de Chaves “é a melhor língua que temos”, refere-se também a Rodrigues, que “é outrossim língua”, mas sem realçar-lhe a mesma proficiência, embora saliente a todo tempo sua condição de língua (como o faz novamente em carta escrita da Bahia a 5 de julho de 1559 – 2000:305), o que é uma tônica nas cartas jesuíticas, dada a importância dessa qualidade para os propósitos da catequese.

Um outro trecho epistolar de Nóbrega confirma essa sua convicção de mais rápida aprendizagem da língua tupi pelos falantes do idioma basco. Em carta escrita da Bahia a 15 de abril de 1549 ele sugere a vinda de “mestre João” ou Mosen (ou Misser) Juan de Aragão, como explica Serafim Leite em nota de rodapé: “Também me parece que mestre João aproveitaria cá muito, porque a sua língua é semelhante a esta”. Por ser aragonês, presume-se que esse jesuíta falasse o idioma basco, já que o dialeto aragonês era falado no antigo reino de Aragón e Navarra, como explica Tagliavini (1993:583): “otro dialecto importante es el aragonés, que en parte se funda historicamente en el antiguo reino de Aragón y Navarra, pero que recibió gran influencia del castellano”.

A segunda conclusão é que, apesar desses indícios favoráveis, nada de conclusivo até hoje se escreveu sobre o assunto, o que conduz à suspeita de que a conclusão dos autores citados é ousada, inclusive de Nóbrega, sobretudo porque parte não de uma teoria formulada por lingüistas (nem mesmo de Anchieta e Navarro, que melhor poderiam depor sobre o assunto), mas sim de uma mera observação de historiadores que identificaram uma coincidência entre o aprendizado célere da língua geral por dois jesuítas de origem basca, muito embora a informação de Nóbrega seja de inegável valor, podendo-se até supor que a tivesse registrado por tê-la sabido daqueles mesmos jesuítas. Mas, se se tem em conta a complexidade do basco ainda nos estudos atuais, cuja classificação tem ultimamente se centrado como língua caucásica (TAGLIAVINI, 1993:250), mais apressada se torna essa conclusão. Antonio Tovar, *apud* Baldinger (1972:251), depois de demonstrar estar definitivamente afastada a teoria do substrato ibérico único, formulada por Humboldt e sustentada por Emil Hübner e Hugo Schuchardt, dispõe sobre o caráter complexo do basco:

El vasco es una lengua ‘indígena’, no sólo anterior a la romanización, sino a la más lejana indo-europeización del occidente. En esa lengua emerge un continente lingüístico de extensión desconocida, que fue cubierto por la invasión de las lenguas indeuropeas a lo largo del segundo milenio a.C. Sus características, por eso, representan algo exótico en occidente, no en la fonética, que en muchos rasgos coincide con el español y con dialectos gascones, pero sí en la sintaxis y en la morfología” – sem destaques no original.

Objetivamente, o que se tem é que Anchieta, a par da habilidade que angariou como língua, imergiu no mundo dos indígenas, tornando-se uma espécie de *factotum* daquela comunidade jesuítica do planalto de Piratininga: praticou, junto com os demais membros, vários ofícios, alguns dos quais lhe eram absolutamente inéditos, como “fazer alpergatas” (1988:73), em completa interação com o gentio que ele sonhava poder plenamente converter.

É intuitivo imaginar que o pendor para línguas e mesmo para o saber compósito e pantológico, que admiravelmente se notava em Anchieta, independentemente de ter tido ou não uma estrutura psicolingüística pervadida pelo idioma basco no ambiente familiar, tenha facilitado o acesso cognitivo à estrutura e à gramática da língua geral, o que fica evidente na dificuldade de outros missionários, com idênticas tarefas, no aprendizado dessa mesma língua, a exemplo de Mateus Nogueira, já referido, e o próprio Nóbrega. Mas a posterior sistematização somente veio a lume depois de testada aquela primeira teorização, a que devem ter se seguido outras, na reiteração do ramerrão comunicativo. Na verdade, os escritos de Anchieta revelam um agudo senso de observação e curiosidade científica claramente identificáveis, em que se ocupa até mesmo de micrologias de relevante cunho etnográfico, que passariam despercebidos a olhos menos atentos. Por isso Baldus (1949) faz-lhe justiça: “Esses dois autores quinhentistas [Gabriel Soares de Sousa e Anchieta] fazem, aliás, observações relativas à organização familiar que, na literatura sobre os índios do Brasil, só têm similares em alguns trabalhos recentes”.

O jesuíta canarino, como lembra Capistrano de Abreu, em artigo introdutório da obra de Anchieta (1988:24), tinha uma “atividade física e intelectual [que] não conheciam fadiga”. A ordenação gramatical da língua brasílica não veio, assim, como “deus ex machina”, mas de uma testagem e retestagem das primeiras abordagens teóricas do tema, que eram potencializadas pela envergadura do método catequético, o qual se tornava factível por um ir-e-vir dialético, ou seja, um intenso e contínuo relacionamento intercultural e interpessoal mediado pela argamassa da atividade pedagógica direcionada aos curumins. A gama da catequese serviu de laboratório lingüístico à observação de Anchieta.

Um trecho de uma carta de Anchieta, escrita de Piratininga em julho de 1554, chama a atenção para o refinamento a que ele chegou como mestre da língua da terra, distinguindo com precisão, o que somente ele fez, embora Nóbrega tenha também intuído o problema, formações conceituais não interpermutáveis entre si. Trata-se da distinção entre língua e intérprete:

Como disse na quadrimestre de Agosto e durante esse tempo pretendemos conquistar um destes como um Índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra como também porque como línguas e intérpretes para nos ajudarem na conversão dos Gentios e destes os que fossem aptos e tivessem boas qualidades recolhê-los para Irmãos e os que não fossem tais dar-lhes vida por outro modo.

As nuances no ministério catequético mostram que o ofício de “língua” não se limitava à fluência no idioma dos nativos, mas numa carga intelectual-religiosa e moral apta a fazer, como já se disse acima, migrar noções religiosas de uma língua pródiga em noções abstratas e com uma rica tapeçaria lexical para outra imediatista, com limitações nocionais num léxico de reduzidas proporções.

Nada, nos escritos antigos, leva a crer que os demais pregadores reunissem as habilidades lingüístico-intelectuais de Anchieta, a não ser talvez João Azpilcueta. O tupinólogo Plínio Ayrosa, *apud* Baldus (1965:11), avalia:

A obra de Anchieta, conquanto destinada apenas a facilitar aos catequistas do século XVI a aprendizagem da língua que era ‘a mais usada da costa do Brasil’, tornou-se, sem contestação alguma, obra basilar e indispensável a quantos se dediquem a estudos relativos à lingüística americana em general e, particularmente, ao tupi-guarani.

Houaiss (1992:114), a seu turno, anota:

Quando se imprime a gramática da língua geral (1595), que fora compilada por José de Anchieta, já Azpicuelta Navarro devera ter penetrado o problema e quiçá nele iniciado a Anchieta. O fato é que essa codificação dos traços generalizáveis do tupi-guarani deve ter correspondido às necessidades e possibilidades ambientes. Sejamos humildes: hoje, pela gramática de Anchieta (mesmo, concomitantemente, recorrendo à sua tradução alemã), é-nos difícil entender o que nela se diz: mas como lembrete escrito para a transmissão e leitura oral, isto é, em voz alta entre cocatequistas e cocatecúmenos, deve ter sido guia eficaz, graças ao quê foram criados usuários seus tanto na faixa tupi-guarani, quanto na portuguesa, o que é de supor pelo bom êxito que essa via lingüística logrou no principal teatro da intercomunicação dos brasílicos com os portugueses, e descendentes de ambos os lados ou comuns.

Não eram tais jesuítas, assim, meros *intérpretes*, mas *línguas*, distinção anchietana que tem relevantíssima pertinência no estudo da obra jesuítica, já que o termo “intérprete” induz uma mediação em que seu agente não reúne as qualidades de um pregador e todos os seus predicados. Um língua poderia ser intérprete, como funcionaram algumas vezes Anchieta, Azpicuelta Navarro e Pero Correia, entre outros, em favor de Nóbrega. Mas o contrário não era necessariamente verdadeiro, ainda que o intérprete se revelasse primoroso até mesmo na reprodução da ênfase dada pelo comunicante, como fez o mediador

lingüístico de Nóbrega (2000:56) em discurso exaltado deste contra as blasfêmias de um *feiticeiro*, imagem dada aos pajés ou xamãs. É o mesmo Nóbrega que dá os contornos dessa formação do bom língua na missiva denominada *Diálogo da conversão do gentio*, embora também aí essa denominação inclua o mero intérprete (2000:243):

Nogueira: (...) Sabereis como o ofício de converter almas é o mais grande de quantos há na terra e por isso requiere mais alto estado de perfeição que nenhum outro. *Gonçalo Alvarez*: Que requiere? Não abasta ser língua e saber-lho bem dizer? *Nogueira*: (...) e ainda que vós sejais língua e lhos sabeis bem dizer, não me negareis que se algum vos não fala à vontade, logo perdeis a paciência e dizeis que nunca hão-de ser bons”.

Noutro trecho desse verdadeiro tratado teológico (p.244), o Padre Nóbrega insiste na necessidade da instrumentalização do conhecimento da língua à forte fé cristã, esta, sim, fator de sucesso na conversão e de sua durabilidade. Como estímulo à persistência, invoca a lendária pregação de São Tiago na Espanha, de que resultaram poucos discípulos apesar de sua fé e conhecimento da língua:

Gonçalo Alvarez: - Isso é verdade, mas os Padres que lhe falam com tanto amor, por que não os crêem?

Nogueira: Porque até agora não têm os Índios visto essa diferença entre os Padres e os outros cristãos. Seja logo esta conclusão que quando São Tiago, com correr toda a Espanha e falar mui bem a língua, e ter grande caridade, e fazer muitos milagres, não converteu mais que nove discípulos; e vós quereis e os Padres, sem fazer milagres, sem saber sua língua, nem entender-se com eles, com terdes presunção de apóstolo e pouca confiança e fé em Deus, e pouca caridade, que sejam logo bons cristãos?

O pensamento de Nóbrega a esse respeito, no que entronca com o de Anchieta, resume-se no seguinte: a dignidade de língua alcançava-se principalmente pela força da fé, que se fazia comunicar aos gentios através do conhecimento do idioma da terra. Isso não se confundia com um largo conhecimento teológico “nesta terra onde abasta qualquer confessor e qualquer sacerdote para a doutrina e confissões do gentio, o que em outras partes não abastara” (NÓBREGA, 2000:274). O Fundador de São Paulo cria portanto na conversão dos gentios “se com exemplo e contínua conversação os sustentarem” (2000:100). Emerge, portanto, dos textos jesuíticos, especialmente dos de Anchieta, por sua nitidez, a preocupação em estreimar o língua do intérprete, embora este último quase sempre tenha se tornado língua por ser admitido nos quadros da Companhia, já que se pressupunha ser “mais fácil converter um ignorante que um malicioso e soberbo” (NÓBREGA, 2000:241).

6 O MÉTODO CATEQUÉTICO

6.1 AS DIVERSAS INTERAÇÕES CATEQUÉTICAS

O método da catequese era acentuadamente interativo e consistia sempre numa trajetória de remodelação dos costumes indígenas, aproveitando-lhes, em muitos casos, o arcabouço e dando-lhes, reinterpretativamente, novo direcionamento. As manifestações mais comuns nesse método eram:

a - orações: repetidas “em português e na sua própria língua”, informa Anchieta (1988:49 e 82).

b - cantigas de Nosso Senhor: Nóbrega, em carta escrita da Bahia “em fins de julho” de 1952, relata (2000:134): “Os meninos desta casa acostumavam a cantar pelo mesmo tom dos índios e com seus instrumentos cantigas na língua em louvor de N. Senhor, com que se muito atraíam os corações dos índios”. A utilização da música e do canto como recursos catequéticos está largamente analisada por estudiosos brasileiros, que vão de musicólogos a cientistas sociais, e chegou mesmo a ser percebida pela *catequese* dos franciscanos, como escreve Manuel Pereira (1988). Mário de Andrade (1944:162) assim escreve em relação à música na catequese jesuítica:

Já no início da vida brasileira se principiou fazendo música nos núcleos principais da Colônia. O som foi sempre considerado elemento de edificação religiosa e, também aqui, nasceu misturado com religião. Os jesuítas ensinavam o canto religioso aos indiozinhos catequizados, e as festas da Igreja eram enfeitadas por cantigas. (...) O processo de cantar, ensinado pelos padres aos índios, era de preferência o antifônico, a dois coros. Também os adestravam em certos instrumentos como ‘charamelas, flautas, trombetas, baixões, cornetas e fagotes.

Gilberto Freyre (2002a:218) também escreveu sobre o assunto:

De música inundou-se a vida dos catecúmenos. Os culumins acordavam de manhã cedo cantando. Bendizendo os nomes de Jesus e da Virgem Maria: “dizendo os de hu coro: Bendito & louvado seja o santissimo nome de Iesu & respondendo os do outro, & o da bem aventurada Virgem Maria para sempre, Amen. E todos juntos em grave latim de igreja: “*Gloria Patri & Filio & Spirictu Sancto, Amen.*”

Esse autor acrescenta que, graças ao Imperador Pedro II, que conseguiu, em Roma, cópia das quadras feitas pelos jesuítas para as crianças dos colégios e missões, é que se conhece a seguinte:

*O Virgem Maria
Tupan ey été*

Aba pe ara porá
Oicó endê yabê

Que quer dizer: “Ó Virgem Maria, mãe de Deus verdadeira, os homens deste mundo estão bem convosco” (p.219). Teodoro Sampaio (1987:70) dá também a seguinte informação:

Saudavam-se no tupi, dizendo: **Enecoêma**, que equivale a dizer *bom dia*, ao que respondia o interlocutor, repetindo a mesma saudação ou dizendo simplesmente: - **Yauê**. Ao toque de ave-maria, o cristão da América erguia-se, persignando: **Santa Curaçá rangaua recê**, que quer dizer: *pelo sinal da Santa Cruz*, e repetia, na sua língua, a oração da tarde¹².

c - canto e permissão de uso de instrumentos musicais indígenas nos atos litúrgicos: Nóbrega, em carta de “fins de agosto” de 1552, escreve: “Se 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”. Tinhorão, na obra “Música popular de índios, negros e mestiços”, *apud* Thales de Azevedo (1959:44), analisa:

a tarefa de atrair os índios com a música foi facilitada aos missionários porque do ponto de vista musical havia uma certa coincidência entre o espírito da catequese, o sentido coletivo da música indígena – caracterizado quase sempre pelo ritual mágico de suas relações com os fenômenos naturais – e o caráter igualmente “reductor” da monadia do canto gregoriano ou cantochão.

Essa análise do conhecido musicólogo tem correspondência factual com o que se contém nos escritos jesuíticos. Uma das diretivas pedagógicas de Nóbrega voltadas aos meninos aprendizes era o ensino do canto e da habilidade em tocar instrumentos, como se vê de carta escrita de São Vicente a 15 de junho de 1553 (2000:171). Em carta escrita da Bahia a 09 de agosto de 1549, ele relata ter feito “procissão com grande música, a que os respondiam os trombetas. Ficaram os índios espantados de tal maneira, que depois pediam ao Pe. Navarro que lhes cantasse assim como na procissão fazia” (2000:41). A 6 de janeiro de 1550, escrevendo de Porto Seguro, relata essa a intimidade de Navarro no ensinar aos meninos 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). Ele também dá a conhecer uma outra habilidade dos meninos órfãos vindos de Lisboa, que, “com seus cantares atraem os filhos dos Gentios e edificam muito os Cristãos” (2000:87). Antônio Rodrigues, que também era língua, “era grande cantor e músico, e com o conhecimento directo da língua popular, possuía inigualável prestígio com os índios, «um grande obreiro inter gentes», prestígio que ele acrescentava com a sua experiência e ousadia”, escreve Serafim Leite (1953:247), que acrescenta: “Mas escreve Antônio de Matos que o P. Antônio Rodrigues (a esta data já era Padre: ordenara-se em 1562) fora à empresa do Rio de Janeiro para com a sua arte de cantor e de músico, atrair, converter e captar os últimos Tamoios para a religião”.

¹² Tb.: Thales de Azevedo (1959:44).

Segundo a teoria de Chaundeson, citada por Hildo Honório do Couto (1996:114), que despreza qualquer papel relevante das línguas dos povos dominados na crioulização lingüística, haveria, nessa interação entre a habilidade dos índios para a música e a liturgia e catequese católicas, uma ‘crioulização musical’.

d - ensaios teatrais: são de Anchieta várias peças teatrais, entre as quais se destaca “Na Festa de São Lourenço, ou mistério de Jesus”, redigida em português, espanhol e tupi, e que contém valiosas informações etnográficas, em que se dramatiza a oposição entre o Bem e o Mal, a virtude e o vício. O jesuíta figura, na historiografia cênica, como pioneiro em terras brasileiras, filiando-se à tradição religiosa medieval. A esse respeito, Sábato Magaldi (1962:16) comenta:

As primeiras manifestações cênicas no Brasil cujos textos se preservaram são obra dos jesuítas, que fizeram teatro como instrumento de catequese. (...) Acresce que os índios eram sensíveis à música e à dança, e a mistura das várias artes atuava sobre o espectador com vigoroso impacto. A missão catequética dos autos se cumpria assim facilmente. (...) As limitações de seus autos, obras de circunstância, são menos oriundas de deficiências próprias do que do primarismo quase genérico da literatura medieval.

Ao desempenho teatral de autos religiosos se misturavam os cantos da mesma natureza ensinado pelos jesuítas aos ameríndios, como salienta Mário de Andrade (1944:164): “O teatro logo se ajuntou a essas festas. Autos religiosos e morais, providos de cantoria, eram representados pelos índios e pelos padres, em palcos improvisados dentro ou junto das igrejas, direitinho como nos Milagres medievais”.

e – danças: sobre as modalidades praticadas nessa aculturação artística, escreve Mário de Andrade (1944:182): “Entre as nossas formas coreográficas, uma das mais espalhadas é o Cateretê ou Catira, dança de nome tupi. Anchieta para catequizar os selvagens já se aproveitava dela, parece, deformando-lhe os textos no sentido da Religião Católica”.

Essas práticas, a que somavam técnicas de catecismo e intercâmbio cultural, funcionavam como vetores aculturativos e de observação lingüística, que incluíam também fazer com que os meninos órfãos adotassem certos costumes indígenas, como cantar “cantigas indígenas, enterrar os mortos com música, cortar o cabelo à moda da terra, para mais facilmente captar os corações dos gentios”, como relata Nóbrega Nóbrega (2000:134), repetido por Francisco Fernandes (1980:70). (Essa abordagem catequética do nativo fundava-se no método de acomodação, de antiga tradição no catolicismo, remontando, como pesquisou Thales de Azevedo (1959:37), às instruções do Papa Gregório I a Santo Agostinho monge e a outros beneditinos, em relação aos pagãos da Inglaterra, segundo as quais era de aproveitar ao máximo os elementos da cultura pagã. A isso se somavam também as prescrições do Papa Paulo III contidas na Bula *Sublimis Deus*, de 1537, de acordo com as quais, por considerar os gentios “veri homines”, “capazes de salvação pela fé cristã”, deveria dar-se-lhes o ensinamento cristão conducente à salvação. Acrescenta esse antropólogo:

O fundamento das suas diretivas, explicava o Papa, era que é impossível desarraigar de uma vez todas as coisas daqueles rudes espíritos, do mesmo modo que aquele que sobe aos lugares mais altos eleva-se por

passos e degraus, não por saltos; assim fizera o Senhor com os israelitas, permitindo-lhes que Lhe dedicassem sacrifícios que antes faziam, dos mesmos animais, aos demônios e aos ídolos.

Woortman (1997:63) esclarece o papel que cabia à teologia católica nesse tipo de definição: “À diferença dos séculos posteriores, ainda cabia à teologia, e não à ciência, decidir a distância entre o humano e o animal, distância essa que, por demais, pouco sensibilizava os conquistadores”. O certo é que essa orientação catequética foi responsável pela ausência, em terras brasileiras, de perseguição religiosa ao gentio por seus costumes, como afirma Ronaldo Vainfas (2005:28):

À diferença dos espanhóis, os portugueses não desenvolveram nenhuma campanha de extirpação de idolatrias que pudesse lembrar os feitos de Zumárraga, no México, ou Toledo, no Peru. Não quero dizer que os lusitanos tenham poupado os índios de massacres, que tanto celebrizaram nossos governadores quinhentistas, mas tão-somente frisar que faltou à colonização portuguesa aquilo que sobejou na espanhola: a perseguição implacável aos povos ameríndios por razões estritamente religiosas

6.2 RUMO À LÍNGUA PORTUGUESA PELA CATEQUESE

Vê-se, claramente, que, do ponto de vista lingüístico, essa interação entre o aproveitamento de certos costumes e habilidades indígenas e a catequese cristã não poderia passar sem influência na língua falada. Ela também indica a romagem rumo à língua portuguesa entre os primeiros jesuítas, até porque eles também integravam o plano real de colonização. Em relação a muitos índios, os jesuítas avançaram nessa meta de aprendizado de português, a exemplo do plano de envio de meninos da terra à Metrópole, conforme registra Nóbrega em carta escrita da Bahia a 10 de julho de 1552 (2000:124), chegando mesmo a fazê-lo como ele informa em carta escrita de São Vicente, a 25 de março de 1555 (2000:198): “De alguns mestiços da terra, que nesta Capitania de São Vicente se receberam, escolhi um ou dois este ano e mando-os ao Colégio de Coimbra, dos quais tenho esperança que serão de Nosso Senhor e que serão proveitosos para a nossa Companhia”. Na verdade, só mandou um, como informa Serafim Leite em nota à carta (2000:198), baseando-se em missiva de Luís da Grã, de 24 de abril de 1555, sugerindo que tenha sido o Irmão Cipriano; não foram, portanto, dois os enviados, como afirma John Manuel Monteiro (2000:36). Da pertinência dessa reenculturação Nóbrega nunca se apartará, como se vê de carta escrita da Bahia a 30 de julho de 1559 (2000:359):

Quanto ao escolher-se da gente que nasce cá para a Companhia, assim emstiços cmo brasis, sempre me pareceu que seriam muit úteis operários por causa da língua e ser dos mesmo naturais, mas estes se devem escolher cá e enviarem-se à Europa rapazes e lá serem por tempo largo doutrinados em letras e virtudes, primeiro que cá voltem, porque aqui, pela muita ocasião que têm, tenho por mui dificultoso coalhar nenhum.

Desses trechos jesuíticos e análises de especialistas, percebe-se que nunca foi intento de Nóbrega negar estar os índios sendo conduzidos a uma aculturação que significasse perda da língua indígena com o passar do tempo. Por isso mesmo, estabelecer qualquer paralelo entre a *política lingüística* do jesuitismo apostólico dos primeiros anos com aquela sistematicamente adotada pelos inacianos no Grão-Pará e Maranhão, que reiteradamente desconheciam ordenações régias para ensino do português entre os aldeados, é um dos grandes erros históricos dos que não sabem distinguir entre as várias etapas da Companhia de Jesus no Brasil. Basta a prová-lo lembrar que a Provisão de 12 de setembro de 1727, do Conselho Ultramarino, ordenava a todos missionários da Amazônia que ensinassem a língua portuguesa aos índios, o que foi objeto de nova determinação na Lei de 15 de julho de 1752, que “mandava igualmente ensinar aos indianos a ler e escrever e falar a língua portuguesa, porque eram vassallos do mesmo monarca”, informa Baena (2004:28), cuja obra foi concluída em 1833. Mas, adita o autor, “tudo isso iludiu os denominados jesuítas, porque não lhes convinha a comunicação dos índios com os portugueses” (2004:28).

Claro está que, antes mesmo de Pombal, o uso da língua geral e seu exclusivismo pelos jesuítas, que não permitiam não só a união como o contato entre colonos e índios, já produzia alguma preocupação na Coroa portuguesa. O marco temporal inaugurado por Pombal reflete apenas sua forma despótica de governar, não admitindo protelações no cumprimento das normas emanadas em sua administração. A análise da antropóloga Rita Almeida (1977:176) é precisa:

Parece evidente que o uso da ‘língua geral’ permitia estabelecer uma conexão com as missões espanholas, circunscrevendo, assim, um universo de ação dos jesuítas que se afirmava como um domínio político próprio da congregação, a despeito de esta fixar-se em territórios pertencentes às monarquias portuguesa e espanhola.

De uma das numerosas cartas, encontrada em Mendonça (1963:467), endereçadas a seu irmão Marquês de Pombal entre 1751 e 1759, o Governador e Capitão-General do Estado do Grão-Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado, se extrai, quanto ao norte da colônia, que, apesar do esforço oficial inclusive para implantação de escolas, a língua portuguesa continuou a ser secundarizada, deixando ver, por outro lado, o uso da língua geral como instrumento de poder que dela tinham feito os inacianos:

Já o informei de que eu dei a todas as Religiões a ordem de S. Maj. para que introduzissem nas aldeias a língua portuguesa, sendo mais próprio para conseguir este fim o estabelecimento das escolas; todas me responderam que logo obedeceriam; poucas foram as que o fizeram; rara é a que hoje conserva alguma aparência deste estabelecimento. Porque todas imitam a Companhia, que absolutamente desobedece e se obstinou contra estes utilíssimos estabelecimentos, e aqui nunca o quis executar sem mais razão que a de não obedecer, como é seu antigo costume, e de compreenderem que poderiam com ele, para o futuro, perder parte dos seus interesses.

Já em 1725, “suas reclamações [dos colonos] contra a teimosia dos jesuítas, de somente falarem com os índios na língua tupi, começavam a ser atendidas, e o governo de Lisboa positivamente recomendava se lhes ensinasse a linguagem portuguesa”, informa J. Lúcio de Azevedo (1930:209). O conhecido historiador Arthur Cezar Ferreira Reis (1998:201) também adverte sobre essa recusa dos inacionos quanto ao ensino do português: “A instrução primária, nos dias coloniais, reduzia-se à dos missionários que ensinavam com carinho as crianças indígenas, embora não lhes falassem em português e não lhes dessem mesmo noções dessa língua, contrariando, assim, as determinações reais”.

6.3 O TRABALHO DOS LÍNGUAS: A ESPINHA DORSAL DA CATEQUESE

Apesar do “exército de intérpretes” de que fala Jaime Cortesão, a amplitude dos propósitos missionários fazia-os esbarrar sempre na limitação imposta pela falta de mediadores lingüísticos. É o próprio Anchieta quem relata numa carta escrita a 12 de junho de 1561 (1988:179): “De maneira que quase todo o dia se gasta em confissões, e se mais intérpretes houvera, muito mais se confessavam, e não é pequena desconsolação vê-los estar todo o dia esperando na Igreja”. Em outra oportunidade, estando em Itanhaém, a quantidade de índios “desejando ser batizados e ensinados”, em contraste com a “falta de intérprete”, tornou inexecutável os ofícios religiosos (1988:199). Na Bahia, o problema tornou-se grave, como escreve Nóbrega de São Vicente em setembro-outubro de 1553: “Na Bahia não se entende agora com o gentio por falta de línguas que não temos”. Escrevendo também de São Vicente, a 15 de junho de 1553, Nóbrega lamenta não dispor de mais pregadores-línguas: “E muito mais se faria se já houvesse muitos obreiros; mas como só Pero Correia é o pregador não pode fazer mais”. A escassez de intérpretes na Bahia explica o destaque que Schwartz (1979:148) dá a Luís de Aguiar, “morador do Brasil por vinte e sete anos, piloto e capitão da guarda costeira, fluente na língua geral e um secretário legal capaz”, o que, entretanto, não o salvou de ser condenado pela Relação a dez anos de galés no início do século XVII.

A figura do intérprete será sempre salientada nos escritos jesuíticos, e dela nunca prescindirá Nóbrega em suas pregações e interlocuções com indígenas.

Ao dar, portanto, à publicidade sua *Artes de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil* em 1595, Anchieta já tinha percorrido um longo caminho de elaboração científica na sistematização da língua, que incluía também servir de “texto para o ensino do tupi no Colégio da Bahia”, como afirma Augusto Magne, *apud* Carlos Drumond em apresentação à 5ª edição da *Artes...* (1990). Antônio de Alcântara Machado (1988:61), em notas e comentários às *Cartas...* de Anchieta, depois de observar que Luís da Grã “conhecia perfeitamente a língua brasílica” – o que vem dito também pelo jesuíta Ruy Pereira conforme trecho citado por Aryon Rodrigues (1998:62), o que infirma a afirmação de Maria Cândida de Barros (2005) de que, dos oito provinciais da Companhia no século XVI, somente Anchieta sabia o tupi –, relata que esse jesuíta ordenou, em 1560, que “no Colégio [da Bahia] se lesse a arte composta por Anchieta”. Pero Roiz (1955:34) também relata que “desta arte há no Colégio da Bahia lição em casa, para os que de novo começam a aprender a língua”.

Obra de maturação, a sistematização da língua da terra não afastava por completo dois outros empecos de ordem lingüística à tarefa catequética: o primeiro deles, já notado

por Nóbrega, era a falta de volume lexical; o segundo, a objetividade e imediação da língua nativa, o que se extrai da seguinte passagem de Anchieta (1988:115): “Os Brasis não costumam usar de rodeio algum de palavras para explicar as coisas”. Também Azpilcueta Navarro, outro atilado conhecedor da língua tupi, deixa assinalado: “nem me parece têm certos vocábulos que servem em geral”, transcreve Maria Carlota Rosa (2003:141). Nóbrega, em carta escrita de Porto Seguro a 6 de janeiro de 1550, revela: “Damos-lha [a fé ensinada aos índios] a entender o melhor que podemos e algumas coisas lhes declaramos por rodeios” (2000:66). Daí a pertinência da observação feita por Edith Pimentel Pinto (1993:522) respeito dos textos tupi produzidos por José de Anchieta:

À integração de palavras indígenas nos textos em português ou castelhano, Anchieta preferiu o próprio uso da língua tupi, no qual, em contrapartida, introduziu lusismos, condicionados pela insuficiência daquela língua para a expressão de abstrações, compatíveis com a veiculação dos conceitos cristãos e valores morais que pregava.

O também jesuíta Vincencio Mamiani (1942), defrontado com idêntico problema na língua Kiriri foi explícito em admitir a inoculação de empréstimos da língua portuguesa:

Advirto, por último, que por faltar nesta língua vocábulos que expliquem com propriedade o significado de algumas palavras que se usam nas Orações, Mistérios da Fé e outras matérias pertencentes a ela, usamos das mesmas vozes Portuguesas, ou Latinas, como se introduziu nas outras línguas de Europa; pois da Hebréia e Gregra passaram aos Latinos, dos Latinos passaram às outras Nações de Europa como são Ave, Salve, Sacramentos, Trindade, sc. Em outras palavras, com os Sacramentos em particular, as virtudes e vícios, sc, e semelhantes, quando não há nesta língua vocábulo próprio, usamos pelo ordinário da definição, ou perífrase, para os Índios entenderem o significado delas, que é o intento que se pretende para uma suficiente instrução desses novos Cristãos.

Somados, esses pontos geravam dificuldades de difícil equacionamento pela absoluta ausência de equivalente lexical na língua nativa. Se havia um senso de abstração na expressão portuguesa, o problema tornava-se incontornável, a não ser impondo um empréstimo lexical. Num episódio narrado por Anchieta (1988:200), ao ministrar ensinamentos a um velho índio de declarados 130 anos, de Itanhaém, ele admite a impotência de encontrar meios de transpor, para a língua nativa, a noção de “Espírito Santo”: “Porque dos nomes da Santa Trindade estes dois somente pôde tomar, pela razão de que se podem dizer em sua língua; mas o Espírito Santo, para o qual nunca achamos vocábulo próprio, nem circunlóquio bastante”¹³. Seria fácil atribuir a um defeito de inteligência próprio da idade, mas o próprio texto desmente isso ao revelar um índio com acuidade e senso de problematização religiosa muito aguçados, mostrando preocupação

¹³ Essa “pessoa” da Trindade não é de fácil inteligência mesmo nas línguas civilizadas, não estando a salvo de refutações quanto à sua existência, mesmo no âmbito de religiões cristãs, já tendo gerado disceptações de ordem lingüístico-doutrinária. Tais desinteligências, tão eternas quanto a salvação, começaram a ser geradas desde a tradução do original grego *Pneuma Hagion*, língua em que, não havendo artigo indefinido, imporia transliteração e tradução da expressão como “um Espírito Santo”. A dicção “o Espírito Santo” imporia a existência, no original grego, do artigo definido *ho* e a conseqüente expressão *ho Pneuma Hagion*.

com a salvação de seus ancestrais, que não conheceram os ensinamentos que então lhe eram dispensados. O missionário, ao saber da idade, pensou mesmo que o índio velho “já não pudesse ter tino em nada” (1988:199). Linhas depois, Anchieta se surpreende com alguns questionamentos levantados pelo converso, “o que é bem alheio dos outros, que nem sabem duvidar, nem perguntar nada” (p.200), senso de penetração disquisitiva que tem seu arremate quando, ao ser batizado, declara (1988:201): “Mui alegre estou porque há de ir minha alma ao Céu, e por isso chorava eu ontem quando me batizavam, recordando-me de meus pais e avós, que não alcançaram esta boa vida que eu alcancei”.

Esses trechos demonstram que a dificuldade apresentada pelo velho para inteligência da noção de Espírito Santo revela, por um lado, a profundidade gnosiológica desse mistério cristão e, por outro, a limitação da língua indígena em questão para transposição nela de noções dessa natureza vindas de outras línguas e, ainda, a perspicácia em indígenas habitualmente tidos como tábulas rasas, massa de argila prontas para serem moldadas segundo a vontade dos pregadores.

Igual profundidade de questionamento Anchieta registra (1988:211) entre tamoiós que surpreendem quando, aconselhados a abandonar a antropofagia, argüem “que haviam de comer de seus contrários, até que se vingassem bem deles, e que devagar cairiam em nossos costumes”, o que revela um prenúncio do “natura non facit saltus”.

6.4 LÍNGUA GERAL E DESMITIFICAÇÃO DAS CRENÇAS INDÍGENAS

A mitologia heróica indígena, com que os jesuítas eram defrontados a todo instante na obra catequética, não era tão simples como se é levado enganosamente a concluir dos relatos inicianos. Thales de Azevedo (1959:40-1) é preciso em sua análise a esse respeito:

É relevante notar que esses como outros missionários durante o período colonial brasileiro, ao menos durante a fase que nos ocupa, nunca ultrapassaram o nível dessas idealizações, fruto de prenoções fortemente arraigadas em seus espíritos, de preconceitos etnocêntricos europeus e de contatos superficiais dos primeiros tempos de catequese.

Substituir tais símbolos, recodificando psicolinguisticamente a mentalidade indígena, era tarefa das mais árduas. O ideal de transformar “selvagens em homens, e homens em cristãos, e os cristãos em perseverantes na fé” (BOXER, 1977:89) revelava-se, muitas vezes, um trabalho de Sísifo, como se vê das notas de desesperança que pervagam as cartas jesuíticas, especialmente de Nóbrega e Anchieta. Em missiva escrita já a 08 de maio de 1558, dez anos do início da obra missionária, o jesuíta português assim se lamenta (2000:290):

Depois que fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio, por falta de não serem sujeitos, e pouca esperança de se a terra senhorear por ver os cristãos desta terra como sujeitos ao mais triste e vil gentio de todo o mundo, e ver a pouca ajuda e os muitos estorvos dos cristãos destas partes, cujo escândalo e

mau exemplo é bastante para não se converterem posto que fora o melhor gentio do mundo.

O Apóstolo do Brasil é ainda mais enfático, *apud* Serafim Leite (1953b:73 e 76):

Por que se conserva na terra esta peste, que contamina a todos com o seu nefando contágio? Arranque-se, para que não se apague de todo nos próprios Cristãos o nome de Cristo! Vamos sofrendo com paciência, que depois da tempestade vem a bonança e a grande paz. E especialmente agora que se encontrou grande abundância de ouro, prata, ferro e outros metais com que se enchem as próprias casas onde moram; o que levará o Sereníssimo Rei de Portugal a mandar para aqui 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 escravidão; e honrem aos que se aproximarem de Cristo. Nosso Senhor dê completa execução a esta nossa esperança. (...) Não se pode portanto esperar, nem conseguir nada em toda esta terra na conversão dos gentios, sem vir para cá muitos cristãos que conformando-se a si e as suas vidas com a vontade de Deus, sujeitem os índios ao jugo da escravidão e os obriguem a acolher-se à bandeira de Cristo”.

Esse rompante de Anchieta Jaime Cortesão (1955:209) atribui à “verdura agreste da mocidade”, mas é dele também uma carta, infelizmente perdida, e conhecida através do Memorial do Visitador Cristóvão Gouveia, de 1584, *apud* Lavínia Cavalcanti Teixeira dos Santos (1999:190), em que ele “amenazó com abandonar las aldeas en caso de no contar com el apoyo de las autoridades del gobierno”, o que se traduz como redobrada energia em defesa de uma melhor política em favor da proteção aos índios.

Romper uma longa herança atávica de simbologia mística era, por si, só um desafio inquietante que somente a extraordinária paciência dos primeiros missionários podia facear. A isso se somavam outros *inimigos ideológicos*. Um deles, lembra Boxer (1977:89), era “o mau exemplo dado por muitos dos moradores ou colonos”. Estes, acrescenta ele, “tentaram, deliberadamente, muitas vezes, sabotar o trabalho que estava a ser feito pelos jesuítas entre os ameríndios, a quem viam, antes de mais nada, como força de trabalho explorável e a aproveitar”. Nóbrega (2000:158), a esse respeito, escreve de São Vicente, a 10 de março de 1553: “Ainda que com tanta contradição dos brancos não se pode fazer nada mais que desacreditar cada vez o nosso ministério”. Anchieta em carta escrita de Piratininga em 1554 também registra esse reiterado propósito por parte dos ramalhenses de Santo André da Borda do Campo. Em *Informação do Brasil...* (1988:342) igualmente assinala:

Outros não a proibem [a doutrinação dos índios pelos padres], e desta maneira os que pior vivem são os que mais tratam com os Portugueses, ensinados de seu mau exemplo, e muitas vezes pior doutrina, em que os admoestam que não tenham dever com a doutrina dos Padres; posto que destes não são senão alguns desalmados, mas os de mau exemplo e pouco zelo são muitos.

A lexificação, pelo português, da língua geral se fazia de indeclinável necessidade nos estreitos limites da inoculação dessas noções religiosas, já demonstrando a vital importância do contato entre as duas línguas, ainda que – o que não é verdade – os jesuítas liderados por Nóbrega fossem infensos ao ensino do português.

Os primeiros contatos dos jesuítas com os índios fê-los ver a dimensão da tarefa, cuja meta lhes pareceu tantas vezes inalcançável, que consistia basicamente em introduzir noções de maior profundidade aproveitando uma representação convencional de símbolos correspondente à experiência brasilíndia, o que esbarrava na falta de abstração do sistema lingüístico dos aborígenes, o que é característico de todos eles, como ensina Sapir (1921:22): “It goes without saying that the more abstract concepts are not nearly so plentifully represented in the language of the savage, nor is there the rich terminology and the finer definition of nuances that reflect the higher culture” (Convém salientar que a oposição que Mattoso Camara Jr (1965:89) faz não focaliza expressamente esse aspecto e sim a existência de múltiplas denominações específicas de uma planta ou animal “sem um nome geral para abranger o gênero inteiro dessas plantas e animais”.)

Anchieta, principalmente, notou que poderia alterar o conceito de certos símbolos, recodificando-os através de uma bem formulada cadeia sintática de seqüências de significados, valendo-se dos invariantes daquela língua. Isso, sem sombra de dúvida, representava um avanço, porque através do código (o sistema, “langue”), o índio poderia decifrar a mensagem nova (“parole”). Em lição que calha ao caso, Jakobson (1997:29) pondera:

Tanto no nível do sentido como no nível do som, o problema dos invariantes é um problema crucial para a análise de um determinado estágio de uma língua dada. Esses invariantes, embaraçosos para o criptanalista, são familiares ao decodificador de um aborígine que, diante de um enunciado novo, sabe de antemão o que as palavras querem dizer, desde que pertença à mesma comunidade lingüística e não seja um caso patológico.

Mas, ainda assim, esse método à primeira vista não permitia o entendimento de símbolos absolutamente estranhos à representação convencional daquela língua. E aqui, novamente, o que Jakobson (1997:32) dá como exemplo casa-se com a afirmação que se vem de fazer:

Suponhamos que eu queira explicar a um índio unilíngüe o que é Chesterfield e lhe aponte com um dedo um maço de cigarros. Que é que o índio pode concluir? Ele não sabe se estou pensando nesse maço em particular ou num maço em geral, num cigarro ou em muitos, numa certa marca ou em cigarros em geral, ou, mais geralmente ainda, em algo que se fuma, ou, universalmente, em alguma coisa agradável. Além do mais, ele ignora se lhe estou simplesmente mostrando, ou se lhe estou dando, ou se lhe estou vendendo, ou se lhes estou proibindo os cigarros. Ele só fará idéia do que é e do que não é Chesterfield quando tiver dominado uma série de outros signos lingüísticos que funcionarão como “interpretantes” do signo em questão.

A aceitar a tese de Charles Sanders Peirce, apud Jakobson (1997:31), de que “o sentido de um signo é outro signo pelo qual ele pode ser traduzido” – o que remete também a Bakhtin (1986:34) quando diz que “a compreensão é uma resposta a um signo por meio de signos” –, dada a disponibilidade de outros signos ditos interpretantes no material lingüístico do receptor, a inserção de novos símbolos passou ser uma necessidade imperiosa na catequese jesuítica interlingual. Um bom exemplo disso está no já citado caso do converso de 130 anos, de Itanhaém, por ocasião de cujo batismo Anchieta admitiu que, quanto ao Espírito Santo, “nunca achamos vocabulário próprio, nem circunlóquio bastante” (1988:200). Fica claro que para fazer-se entender através de uma noção de não muito fácil intelecção, Anchieta serviu-se de uma explicação marcada pelo uso de vocábulos nocionais extraídos do mesmo material lingüístico do converso, funcionando eles como “signos interpretantes”. Daí o registro de Anchieta de que, apesar de não saber nomear o Espírito Santo, o velho “sabia-o contudo crer”.

A similitude entre o esqueleto de certas crenças ameríndias e as que faziam parte da doutrina católica permitiu que a assimilação daquelas a estas se desse sem dificuldades dignas de registro (Pequenas dificuldades, evidentemente, não faltavam nessa catequização

na língua geral, como os questionamentos que os índios faziam querendo saber “se Deus tem cabeça e mulher, e se come e de que se veste e outras coisas semelhantes”.)

Dentre tais crenças aproximativas entre si, podem-se citar as seguintes:

a – existência do dilúvio: é referida em vários trechos por Métraux (1979:4,10,28,32-3 e 37). Anchieta em *Informações...*(1988:340) assim se refere a essa crença: “Têm alguma notícia do dilúvio, mas muito confusa, por lhes ficar de mão em mão dos maiores e contam a história de diversas maneiras”. Nóbrega (2000:49), em carta escrita da Bahia em 10 de agosto de 1549, é mais específico quanto ao que resgatou das narrativas dos índios: “Têm notícia do dilúvio de Noé, posto que não segundo a verdadeira história, porque dizem que morrem todos excepto uma velha que escapou numa árvore alta”. Em outra carta do mesmo ano (2000:65), ele torna ao assunto: “Têm memória do dilúvio, mas falsamente, porque dizem que, cobrindo-se a terra de água, uma mulher com seu marido subiram em um pinheiro, e depois de minguadas as águas desceram”.

b - vida além-túmulo: Nóbrega se refere a ela da seguinte forma, em carta escrita presumivelmente em agosto de 1549 (2000:65): “Não têm conhecimento de glória nem inferno, somente dizem que depois de morrer vão descansar a um bom lugar”. Métraux (1979:110) tira de Thevet o seguinte exemplo bastante ilustrativo:

Thevet, tendo indagado de um chefe tupi se o mesmo acreditava que as almas sobreviviam após a destruição do corpo, respondeu-lhe este furiosamente: ‘Omahiri-mohan, ou seja, em sua língua: Malvado! Não sabes que, após a morte, nossas almas vão para regiões longínquas, agradáveis e cheias de delícias, onde estão todas reunidas? Não sabes que os nossos caraíbas, conforme nos dizem, as visitam e lhes falam freqüentes vezes?’

c – diabo ou anjo decaído: Nóbrega também dá notícia dessa entidade e do temor dos índios a ela. Em carta escrita de Salvador a 10 de agosto de 1549, ele informa (2000:49): “Têm muita notícia do demônio e topam com ele dia e noite e têm grande medo dele. Andam com lume de noite por medo dele e esta é sua defesa”. Em nova carta escrita da Bahia em 1549, presumivelmente em agosto, ele relata: “Dormem em redes de algodão, sobre si, junto dos fogos, que em toda a noite têm acesos, assim pelo frio, porque andam nus, como também pelos demônios que dizem fugir do fogo, pela qual causa trazem tições de noite quando vão fora” (2000:62).

A figura do diabo entre os índios era chamada de *Yurupari* ou de *Anhanga* (ou *Agnan*). Métraux (1979) trata das duas separadamente: “Todos os antigos missionários acordam em considerar *Yurupari* uma entidade sobrenatural, correspondente ao diabo na religião católica” (p.45). Mais adiante, discorre: “À semelhança deste último [*Yurupari*], *Agnan* é comparado ao diabo da religião católica ” (p.46). O Padre Fernão Cardim fez o registro de uma festividade promovida pelos jesuítas, já como processo supostamente aculturativo (1980:145), em que essa crença foi assimilada: “Nem faltou um *anhanga*, sc. diabo, que saiu do mato; este era o diabo Ambrósio Pires, que Lisboa foi com o padre Rodrigo de Freitas”.

A essa parecença mística juntou-se também a renominação. Sobre esta última, Métraux (1979:142) faz a seguinte análise: “A renominação era medida de prudência igualmente adotada por todo indivíduo que tivesse morto a outrem e a quem cabia desviar o espírito de qualquer empresa dirigida contra a pessoa causadora de sua cólera”. Adita o

etnólogo francês: “Atualmente ainda, em casos de moléstia grave, os apapocuvás recorrem à mudança de nome como remédio infalível. ‘Rebatizando’ o paciente, esses selvagens imaginam afastar dele as influências malignas responsáveis por seu estado”. Anchieta em *Informação...*(1988:337) assim se refere a essa prática:

A maior honra que têm é tomar algum contrário na guerra e disto fazem mais caso que de matar, porque muitos dos que o tomam os dão a matar a outros, para que fiquem com algum nome, o qual tomam de novo quando os matam, e tantos nomes têm quanto inimigos mataram, posto que os mais honrados e estimados e tidos por mais valentes são os que os tomam.

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, a qual, na teologia cristã estava no asseguramento da salvação, que, para o universo simbólico do indígena, não foi difícil assimilar. Cassirer (2003:68-72) também analisa, dentro da perspectiva do fenômeno mítico de algumas tribos indígenas, a importância do nome e sua mutação em compasso com a individualidade que o carrega. Menciona, assim, a substituição do nome na sagração da puberdade em tribos australianas, para proteção contra um perigo iminente, para furtar um homicida ou enfermo da morte, conseguindo fazer com que esta não os encontre. Reportando-se aos Tamoio, Anchieta (1988:247) registra a estranha renominação perseguida por aqueles indígenas: “Não se contentam de matar os vivos, mas também desenterrar os mortos e lhes quebrar as cabeças para maior vingança e tomar novo nome”.

Os jesuítas adotavam largamente, a seu turno, essa prática no Novo Mundo, como se vê dos registros quanto à renomeação de Tibiriçá, principal dos Tupiniquim de Piratininga, que foi batizado como Martim Afonso, igual nome dado a Araribóia, dos Temiminó, e de Caiubi, que recebeu o nome de João, todos aliados dos portugueses. Claro que não foi difícil, para o indígena, transpor-se dessa crença para aquela que lhe acrescentava a garantia da salvação na nova vida, como se vê da empolgação dos descendentes do referido velho de Itanhaém, que gritavam: “Batizai meu avô, para que não vá sua alma para o inferno” e “batizai meu pai, para que vá sua alma para o Céu” (1988:200).

Um outro empeco, entretanto, talvez não previsto por Peirce nem Jakobson, responde pela quase inanidade do projeto catequético entre os brasilíndios, diferentemente daquela outra vertente da atividade jesuítica no Brasil – a educação profissional nos colégios, como salientam vários analistas: trata-se do fato de que o signo ou signos interpretantes recebem o novo signo na justa latitude e dimensão daqueles, tornando o signo entrante um símile em extensão semiótica. O imediatismo e a ausência de abstratividade na língua do aborígene impediam-nos de apreender as noções catequéticas como certamente pretendiam os jesuítas, só o fazendo tais índios dentro dos limites de suas próprias instituições ou crenças. Anchieta já talvez anteviesse o problema quando escrevera que “os Brasis não costumam usar de rodeio algum de palavras para explicar as cousas” (1988:115). Nóbrega (2000:66), a seu turno, certamente baseando-se no que lhe diziam os línguas de que se fazia acompanhar, pois nunca se tornou um deles, ponderou que “têm mui poucos vocábulos para lhes poder bem declarar a nossa fé”.

A consequência dessa limitação lingüística é que os índios jamais conseguiram penetrar na intimidade dos mistérios do cristianismo católico, como Encarnação, Ressurreição, Salvação etc, embora lhe fossem introduzidas tais noções através de elementos lexicais do português, mas a verdade é que nunca lhes apreenderam o sentido.

Por outro lado, a ressignificação de suas próprias crenças era motivada pela perspectiva de uma nova crença mais vantajosa para um povo guerreiro e nômade. Por isso Nóbrega reconhece, em carta escrita de São Vicente a 10 de março de 1553, que os índios “crêem-nos como crêem aos seus feiticeiros”, apud Serafim Leite (1953b:22-3). Em vários trechos dos escritos de Anchieta se vê como o imediatismo das novas concepções religiosas era automaticamente transplantado para as adversidades da labuta cotidiana – o que, de certa forma, ainda é muito usual hoje em dia: tendo caído na simpatia de Pindobuçu, um dos principais dos Tamoio em Iperoig, Anchieta deparou com as manobras pérfidas de alguns desses índios do Rio de Janeiro tentando abortar o plano de pacificação conhecido como Armistício de Iperoig. Estava na iminência de sofrer um ataque deles, mas – registra (1988:233) – surgiu Pindobuçu, que os advertiu e desafiou, tendo depois se voltado ao jesuíta dizendo: “Bem vês como sempre te defendo e falo por ti, por isso olhe Deus por mim e dê-me longa vida”.

Esse interesse pode parecer não surpreendente porque o pragmatismo da orientação religiosa oferece exemplos muito próximos a esse ou até mais exagerados. Mas, certamente, não era o que Anchieta e os jesuítas ensinavam então. De outra passagem se extrai a confirmação disso: tendo fugido um prisioneiro dos Tamoio, Pindobuçú, “mui angustiado”, foi a Anchieta dizendo: “Venho-te a dizer que fales a Deus que faça ir aquele contrário desencaminhado, para que possamos tomar”. Mas, Anchieta ressalva: “Eu ouvi a sua petição, antes roguei a Deus que o livrasse”. Esse tipo de “proteção” entendida pelos índios não seduzia a todos, especialmente aqueles ciosos de suas virtudes guerreiras. Ao tentar converter um prisioneiro dos Tamoio, em vias de perder a vida num ritual, Anchieta (1988:233) se surpreendeu com sua reação: “dizendo-me que os que nós outros batizávamos não morriam como valentes, e ele queria morrer morte formosa e mostrar sua valentia”. Logo em seguida começou a insultar seus apressadores: “Matai-me, que bem tendes de que vos vingar em mim, que eu comi a fulano vosso pai, a tal vosso irmão, e a tal vosso filho”. Ato contínuo seus inimigos saltaram sobre ele com “estocadas, cutiladas e pedradas” e o mataram, “e estimou ele mais esta valentia que a salvação de sua alma”.

Teodoro Sampaio (1978e:238) compreendeu bem isso quando escreveu que “o prisioneiro só se tinha por assaz honrado se morria no terreno, no meio da maior solenidade, para pasto dos seus mais rancorosos inimigos”.

Métraux (1979:47-8) traz um exemplo, reproduzido do relato de experiência pessoal vivida por Jean Léry, ainda mais concludente do imediatismo pragmático das crenças indígenas, que foi inteiramente por eles transportado para a nova religiosidade que se lhes ensinava:

Vi-os muitas vezes tomados de infernal furor, pois, quando se recordam dos males passados, batem com as mãos nas coxas e suam de angústia, queixando-se, a mim e a outro companheiro, e assim dizendo: - Mair Atou-assap, acequeley Aygnan Atoupané (isto é: francês, meu amigo e bom aliado, tenho medo do diabo mais do que de qualquer outra coisa).

Daí a conclusão do etnólogo francês, embora em relação às missões do Maranhão, em outra passagem de sua obra:

Uma das numerosas causas do êxito obtido pelo catolicismo, entre os tupinambás, consistia principalmente na promessa, feita pelos missionários, de conservar os maus espíritos afastados de suas aldeias, se – diziam – cruces fossem nelas erguidas e plantadas. Desde que a notícia da eficácia desse símbolo se expandiu entre os habitantes da ilha do Maranhão, os indígenas apressaram-se a enviar delegações aos capuchinhos franceses com o objetivo de suplicar-lhes mandar erigir, em suas aldeias, cruces, para o fim de pô-los ao abrigo dos ataques de ‘Jéropari’.

Se a funcionalização sistemática da língua geral entre os pregadores inacianos permitia essa substituição, pelo menos aparentemente, os efeitos dela algumas vezes revelaram-se amargos, chegando mesmo a trazer resultados contraproducentes. O menos perigoso deles foi a fuga dos índios à nova crença quando seus desejos e veleidades mais infantis não eram satisfeitos, o que mostra que essa adesão à nova religião era segura por um ténue fio, provavelmente o prestígio dos apóstolos inacianos guiados por Nóbrega: “Inconstantes por índole, os índios faziam-se rebeldes, à menor privação a que o regime os submetesse”, atinou Teodoro Sampaio (1978e:237). Um bom exemplo disso se tem no episódio de antropofagia de que participou até Tibiriçá, apesar de todos os protestos dos jesuítas e de parentes do principal dos Tupiniquim, que, “instigado pelo demônio, deitou fala diabólica em renunciar à fé e ao baptismo recebido”, como relata Anchieta na carta quadrimestre maio-setembro de 1554, apud Serafim Leite (1953b:77-8).

O mais grave foi quando os índios aliados puderam constatar que o aparato místico e hagiológico de proteção, disseminado pelos jesuítas e somente compreendido dentro de certos limites, não eximia esses missionários e os brancos de enfrentar dificuldades que punham em risco sua própria existência, embora tenham os índios sitiados certamente ficado espantados que dos índios aliados dos brancos nenhum morreu no levante empreendido, como narra Anchieta (1988:194), “por bondade do Senhor”, ao contrário dos inimigos, que “foram muitos feridos e alguns mortos”. Nessa mesma epístola, o jesuíta confirma essa desconfiança da eficácia da religião cristã pelos índios ao mencionar um que “veio dar combate pela cerca da nossa horta, mas aí mesmo achou uma flecha, que lhe deu pela barriga e o matou, dando-lhe a paga que ele queria nos dar pela doutrina que lhe havíamos ensinado, e pelas boas obras que lhe tínhamos feito”.

Incutir nos índios nova representação sgnica não significava que eles não observassem sua “eficiência” quando posta à prova. Assim, no episódio que passou à narrativa de alguns historiadores com a denominação imprópria de Confederação dos Tamoios, aquele núcleo populacional centralizado pelos jesuítas enfrentou maus momentos nesse levante dos Tupi, narrado criteriosamente por Anchieta na referida Carta de 16 de abril de 1563, endereçada ao Geral Diogo Lainez (1988:191-204). Tomando conhecimento da derrota de reinóis perante os Tamoio, conforme Simão de Vasconcelos, apud A. Alcântara Machado em notas à obra de Anchieta (1988:204), fato também registrado por Serafim Leite (2004-I:102), aqueles indígenas, certamente advertindo-se da expansão e dominação econômica através do trabalho escravo, o que poderia voltar-se até mesmo contra aliados à falta de contrários próximos, sentiram-se espicaçados pela tentação de impor uma derrota à povoação piratiningana já unificada, que sofreu o ataque a 09 de julho de 1562 (Segundo Serafim Leite (2004-I: 102) é esta a data inicial do ataque, e não dia 10 como usualmente é registrado entre historiadores.)

Não há dúvida que uma das razões foi esse alerta à exploração da força escrava, aliada aos maus-tratos de longa data impostos pelos brancos escravizadores, especialmente do “clã” de João Ramalho, que, com seus mamelucos, impunham verdadeira atmosfera de terror entre os índios de Piratininga, como adverte A. Alcântara Machado em nota às cartas de Anchieta (1988: 190), o que está mais de acordo com os relatos e conclusões históricos, contrapondo-se acertadamente ao papel de mediador de Ramalho defendido por alguns autores, entre os quais John Manuel Monteiro (2005:34) e de Joely Pinheiro (2005), a qual chega afirmar que degredado português era um exemplo de “relacionamento amável entre brancos e índios”. Certamente também terá contribuído para ela a convicção de que o aparato religioso que a catequese jesuítica pregava não era imbatível como queria fazer crer. Enfim, para os indígenas, a proteção divina aos brancos não parecera então invencível.

Derrotados, os Tupi submeteram-se para nunca mais se levantarem, informa Serafim Leite citando Anchieta (2004:102). O outro levante, em 1590, foi protagonizado pelos Tupinaquim, informa o mesmo Autor (p.103), “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”.

Segundo John Manuel Monteiro (2004:39), eram os mesmos índios do ataque de 1562. O assunto impõe uma breve digressão. A leitura da obra de Serafim Leite, nesse particular, revela alguma confusão a respeito e seu relato não é coerente. Num primeiro momento ele identifica tupiniquins e tupinaquins (2004-I: 84). Num outro passo (p.102) fala do levante dos Tupi em 1562 – o que não deve ser levado à identificação com os Tamoio, sobre o quais se refere poucas linhas antes como inimigos dos Tupi – os quais eram, pelo menos no planalto de Piratininga, os Tupiniquim ou Tupinaquim, como mostra Aryon Rodrigues (1996: 06-18). Mas adiante, o jesuíta-historiador é concordante com o trecho já citado de Anchieta quando este diz que os Tupi se insurgiram, depois de 1562, para nunca mais o fazerem, isso na mesma página para, na seguinte, mencionar que, em 1590, “irromperam os Tupinaquins sobre S. Paulo”. Duas páginas depois (p.106) torna a identificar tupiniquins com tupinaquins. Em nota às Cartas de Nóbrega (2000:345), quando este se refere à “Capitania de Ilhéus e Porto Seguro, as quais tinha o gentio Tupinaquim”, o historiador sufraga a opinião de Teodoro Sampaio, por ele referida, de que se trata de “um galho do parente dos Tupis, os colaterais dos Tupis”. Na verdade, Teodoro Sampaio (1987:335), faz essa anotação tomando por tupis os tupinambás. Quanto aos Tupiniquim, os identifica com os Tupinaquim, sem qualquer ressalva. As atas da Câmara de São Paulo (1914-I: 42), como se vê do assento do dia 12 de maio de 1564, se referem apenas a tupinaquins, com grafia desnasalizada:

Esta Capitania de São Vicente está entre duas gerações de gente de várias qualidades e força que há em toda a costa do Brasil como são os Tamoios e os Tupinaquis. Dos Tupinaquis há quinze anos a esta parte que sempre matam nos sertões homens brancos como mataram a Geraldo e a Francisco de Serzedo e a João Fernandes e a outros muitos. E não satisfeitos com isto não lhes fazendo a gente desta capitania mal nenhum quebraram as pazes que conosco tinham e vieram sobre esta Vila e a tiveram em cerco certos dias e assim de então até agora haverá dois anos com saltos por muitas vezes destruindo os mantimentos e matando e levando alguns homens brancos e escravos...

Noutro assento, de vinte e dois de junho de 1572, o escrivão da Câmara fez constar (1914:53-4) a grafia já nasalizada: “notifiquei a pena de seis mil réis e dois anos de degredo e da cadeia e o degredo (*sic*) para Bertioiga a Domingos de Braga e a Rodrigo de Lucena, neto de Rodrigo de Lucena, que nenhum deles seja ousado a levar índios destes Tupinaquins”. Nesse particular, o registro da Câmara serve para confirmar o que já disseram estudiosos sobre a matéria, já que, de um modo geral, quanto a essa matéria específica, esse tipo de fonte histórica tem que ser tomado com precaução, já que os portugueses via de regra não ficavam atentos a pequenas modificações nas denominações indígenas quando havia fracionamentos. Mesmo quando nem mesmo fragmentação havia,

costumava-se usar um termo geral. Assim, em relação aos Carijós, “no início do século XVIII, o termo já deixara de ter uma conotação guarani, passando a exprimir o conceito de índio subordinado”, mostra John Manuel Monteiro (2005:166), baseando-se em testamentos. Sua conclusão vem confirmada por um documento legal que aparentemente lhe é desconhecido, a Carta Régia de 24 de fevereiro de 1731, que criou uma Junta de Justiça em Vila Rica “para serem sentenciados nela em última pena os delinquentes bastardos, carijós, mulatos e negros”. Pela atas, portanto, não se pode assumir uma posição definitiva, tendo-se em vista o já citado exemplo que Estevão Pinto fornece, em prefácio à obra de Métraux (1977:xviii) e apoiando-se em Varnhagen, segundo o qual os Tupinambá alteravam seu próprio nome toda vez que havia fracionamento. “Essa troca de nomes era coisa comuníssima naqueles tempos. As denominações das tribos selvagens nunca foram bem fixadas ou definidas”, escreve Teodoro Sampaio (1978:206). O pesquisador norte-americano John Hemming (2004:116) faz o desabafo quanto a essa dificuldade por ele encontrada: “Há uma certa confusão de nomenclatura, pois palavras como tupinambá podem ter sido termos genéricos que designavam parcelas dos tupis, tendo cada tribo um nome distinto”. Ele acresce em seguida: “os colonizadores portugueses e franceses davam às vezes nomes diferentes à mesma tribo”. Teodoro Sampaio, no mesmo trecho já citado, é ainda mais incisivo quanto à dificuldade em fixar certas denominações a partir de relatos de viagens:

As relações de viagem da primeira época, as notícias e narrativas contemporâneas do primeiro povoamento do país são de uma confusão desesperadora, omissas e contraditórias em se tratando desta matéria. Os portugueses, por exemplo, imitando ao gentio de S. Vicente, chamavam *Tamaios* (*Tamôï-avô*) aos índios do Rio de Janeiro, cujos domínios pela costa vinham até perto da ilha de S. Sebastião. Os franceses, porém, chamavam a esses índios *Tupinambás* ou *Tupinambaults*, que, entretanto, não era senão uma denominação genérica, porque com o mesmo nome se encontravam índios na Bahia e no Maranhão. (...) Bastava uma tribo mudar de lugar, ou tão-somente ganhar ou perder a afeição ou estima dos seus vizinhos para ser logo apelidado diferentemente. Os mesmo índios, individualmente, gostavam de tomar outros nomes, trocar ou ajuntar apelidos aos que já tinham.

No que diz respeito aos nomes de grupos indígenas, o assunto está longe de ter uma uniformidade, como já mencionado atrás, mesmo entre autores modernos. John Manuel Monteiro (2005, *passim*, especialmente 24, 35-7), faz equípolência denominativa entre tupinambás e tamoios, mesmo sendo aquele um nome genérico. Às vezes, até mesmo a leitura de uma carta jesuítica provoca mais confusão do que esclarece. É o caso da escrita de S. Vicente por Manuel Viegas, dito Apóstolo dos Maromomi, em 21 de março de 1585, transcrita integralmente em Serafim Leite (2004-IX: 542). Num trecho dela, ele relata:

Agora, com a vinda e chegada do P. Visitador, se há-de abrir agora aqui em S. Vicente uma porta nova de um gentio que se chama *Maromemim* e com estes *maromemins* se ajunta outra gente que se chama *goianã*; e com estes *goianazes* se ajunta outra gente que se chama *Carojo*; e com estes *carojos* ajunta outra gente que se chama *ibira ba qui yara*. E toda esta gente tem uma língua, de que eu já sei muito.

Da forma como reproduzido o texto, fica-se com a impressão de que aquele jesuíta colocou no mesmo diapasão lingüístico povos indígenas tão diferentes como os Carijó, do tronco lingüístico tupi-guarani, e os Maromomi, Guaianá e Ibirabaquiyara (kayapós), que são da família lingüística Jê, a não ser que estes últimos já estivessem se comunicando na língua geral, o que era o intento de Viegas, conforme trecho citado de Pero Roiz. Benedito Preziosi (2000:178), a esse respeito, reproduz afirmação de Hélio Viotti de que “[Serafim] Leite se equivocou ao transcrever Carajo, devendo a grafia correta ser Carajá, etnônimo que ocorre em vários cronistas como Staden, Léry e Cardim”.

Nem Aryon Rodrigues escapou de indecisão terminológica, o que o levou a alterar a linha de nomenclatura que vinha seguindo desde 1959 quanto a identificar tupi com tupinambá. Em notas a seu artigo (1996, 6-18), ele esclarece:

É conveniente deixar claro o uso que aqui estou fazendo dos termos tupinambá e tupi. Uso o primeiro para língua falada pelos índios abrangidos pela expressão de Anchieta “desde os Tamoyos do Rio de Janeiro até os Pitiguares da Parahyba” (Anchieta 1595:1-2), com ampliação para os índios da mesma cultura e língua que se encontravam ou vieram a encontrar-se na costa brasileira, do Rio Grande do Norte até o Pará, e emprego tupi para a língua dos “tupis de São Vicente” do mesmo Anchieta. Este uso difere ligeiramente do que vinha fazendo anteriormente (a partir de Rodrigues 1959), em que tupinambá incluía também os tupis de São Vicente e que acompanhava a extensão desse termo proposta por Métraux em sua contribuição ao Handbook of South American Indians (Métraux 1950:95), para os povos tupi-guaranis que nos séculos XVI e XVII se estendiam desde Cananéia, ao sul, até a costa do Maranhão e Pará, ao norte.

Em obra posterior à que contém a transcrição (1997), ele simplesmente sinonimiza tupis e tupiniquins, seguindo a diferenciação fonológica assinalada pelo próprio Anchieta, já no primeiro capítulo de sua Arte... (1990). Mas, além dessa distinção fonológica acentuada pelo jesuíta canarino, Aryon Rodrigues (1997:375) aponta outra de natureza gramatical e lexical.

Retomando o desenvolvimento sobre o ataque de 1562, tanto ele quanto o recuo deixam claro que os índios não eram a “tabula rasa” que Nóbrega e Anchieta imaginaram, quando escreveu o primeiro que “tudo é papel branco para neles escrever à vontade” (2000:54 e 100) e o segundo que “facilmente crêem o que se lhes diz que hão de crer”, para ao final se darem conta de que não o eram. Essa avaliação provavelmente era induzida pelo estado de vida selvagem dos indígenas, ou seja, “sem fé, nem lei nem rei”.

O Superior dos jesuítas não foi o primeiro a registrar essa impressão um tanto quanto ilusória. Pero Vaz de Caminha, o notário da certidão de batismo do Brasil, já deixara escrito, apud Jaime Cortesão (1943:233): “Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo parece”.

Mas logo Nóbrega se dará conta de que havia muita inteligência e sagacidade naqueles temidos índios, cuja organização militar um dia expulsou da costa outros grupos indígenas não-afins, inclusive lingüisticamente, como os Cariri (“Os Cariris, pelo menos na Bahia e na antiga capitania de Pernambuco, já ocupavam a beira-mar quando chegaram os portadores da língua geral” (ABREU, 1963:40). Cariri é uma família lingüística do tronco Macro-Jê, como ensina Aryon Rodrigues (1986:49), a que pertence o Kiriri (ou Kipeá), falada na Bahia setentrional e Sergipe (HOUAISS, 1992:55 e 83). O registro histórico mais relevante de sua língua é feito na obra de Luís Vicêncio Mamiani, intitulada “Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasileira da Nação Kiriri” e “Arte de Grammatica da Língua Brasileira da Nação Kiriri”, publicadas ambas em Lisboa em 1698 e 1699, respectivamente. Além dela há “Katecismo Indico da Língua Kariri”, de Bernardo Nantes, vindo a lume em Lisboa, 1709. Como lembra Aryon Rodrigues (1986:20), essa língua desapareceu por completo, provavelmente por volta de 1770-80, (“ou mesmo antes”, como supõe Houaiss (1992: 99). Os últimos descendentes atuais, circunscritos ao norte da Bahia, falam português (“algumas pessoas, entre eles, guardam a memória de palavras soltas de sua língua original”).

Tudo isso induz pensar que, além da prática de bons guerreiros, os Tupi tinham um penetrante senso de conveniência, já que, percebendo a inutilidade de bater-se contra os brancos, preferiram a eles submeter-se e partilhar com seus senhores, em certa medida, a vitória contra tribos inimigas: “o índio adorava a arrogância destemida dos desalmados, máxime quando a via voltada contra quem ele supunha merecedor de universal respeito”, analisa Teodoro Sampaio (1978e:237).

Também quanto à doutrinação religiosa eles se revelaram donos de muito pragmatismo, embora seus tipos de costume e práticas produzissem em seu desfavor a imagem de menos evoluídos e afetos à doutrinação religiosa, tanto que o jesuíta canarino expressamente deu mostras de melhor juízo da permeabilidade civilizatória e religiosa de outras nações índias. Assim, dos Ibirajara, ele relata (1988:58):

Mandou-se agora o irmão Pero Correa com dois outros Irmãos a umas povoações de Índios, que estão situadas perto do mar, a pregar entre eles a palavra de Deus, e maxime se puder, a manifestá-la em certos povos, a que apelidam Ibirajaras, os quais cremos que se avantajam a todos estes, não só no uso da razão, como na inteligência e na brandura de costumes. Obedecem todos estes a único senhor, têm grande horror à carne humana, vivem satisfeitos com uma só mulher, e resguardam cuidadosamente as filhas virgens (o que outros não curam) e a ninguém, senão ao próprio marido, as entregam. (...) Não crêem em idolatria alguma ou feiticeiro, e levam vantagem a muitíssimos outros em bons costumes, de sorte que parecem aproximar-se mais da lei mais conforme a natureza.

Às p. 84 e 90, volta a fazer considerações sobre a receptividade desses índios. Nesta última, ele diz: “E começou [Pero Correa] pelos Índios dessas paragens, que mui bem receberam a palavra de Cristo e determinaram de reunir-se e viver em uma grande terra, onde pudessem mais fácil ser ensinados nas cousas da Fé”. Esses índios Ibirajara, também conhecidos por Bilreiros, Ibirabaquiyara e Kayapós, conforme John Manuel Monteiro (2004:27), eram Gualacho, conforme documento que se vê no item 7.3, que mostra que, embora pertencendo a diferente filiação lingüística, praticavam um bilingüismo apto a comunicarem-se com os Carijó. Sua distribuição espacial vem dada por Aurélio Porto, apud Cortesão (1958:197):

A primeira notícia que se tem sobre esta grande nação (ibirajara) é a de que ocupavam a vasta região compreendida ao sul do rio Iguaçú, 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-Pitá, 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 Uruguais 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.

Percebe-se que a sujeição tupi ao branco parecia apontar para um senso de acomodação, que, por outro lado, não os impedia de, vez por outra, de reverenciar índios que afirmavam personificar messias libertadores.

Em crenças absolutamente inconvivalentes com a fé católica, os jesuítas empreenderam um esforço sistemático de dessintonização lingüística e ressignificação conceitual feito com o léxico da própria língua, sobressaindo daí a importância do manejo dela de forma eficiente a conseguir a ressemantização desses signos-mitos indígenas. Uma dessas certamente terá sido a da reencarnação, que Métraux afirma ter existido entre os tupi-guaranis (1979:96-7). Noutro caso, uma apreciação errada, no uso da língua indígena, levou os jesuítas a associar Tupã, ou o Deus dos índios, com o trovão. Defrontando-se com a questão, Métraux (1979:43) deixa preciosa análise:

Várias hipóteses podem ser adiantadas no sentido de explicar a bizarra associação de idéias por meio da qual os missionários chegaram a dar a essa personificação do trovão os atributos do deus cristão. Talvez tivessem eles perguntado aos indígenas qual era a divindade que acreditavam residir no céu. Os silvícolas teriam respondido, naturalmente, ser *Tupan*. A confusão aumentaria quando os padres começaram a falar aos índios do caráter celeste de seu Deus e do poder do mesmo sobre os elementos. Seja como

for, a palavra *Tupan* conheceu uma estranha fortuna e está, hoje em dia, em uso entre todos os indígenas cristianizados, da Argentina às Guianas.

A conclusão de Alfred Métraux mostra-se adequada, embora ele não tenha sabido alcançar com maior profundidade o cerne da questão, que reside no desinteresse ou incapacidade dos jesuítas de penetrar mais agudamente na morfologia da representação mítica para desvendar sua protopredicação religiosa, matéria de rico interesse etnológico que corre à conta das omissões jesuíticas em seus escritos. Cassirer (2003) tem um notável estudo sobre o assunto, em que demonstra a diferença entre a apreensão mítica e o modo de pensar convencional, que é analítico-abstrato. Naquela, a exemplo do desenvolvimento da linguagem, a percepção não discrimina inicialmente unidades discretas ou individuais, não relaciona ou compara o conteúdo percebido com outros, diferentemente do que faz o pensamento teórico e seu modo discursivo de fazer ligações com o todo. Como bem alerta o Autor (2003:25), a linguagem, a arte e a mitologia são “autênticos profetismos do espírito, que podem, na verdade, ser apresentados como tais, mas não ‘explicados’, isto é, reportados a algo que não eles”. Merece lida outra passagem de sua obra (p.56):

O desenvolvimento da linguagem parece ser a réplica do desenvolvimento do perceber e do pensar míticos. Pois não se pode apreender a natureza e a função dos conceitos linguísticos se os consideramos como cópias, como meras reproduções de um sólido mundo de coisas que de antemão se apresentam ao homem na rígida delimitação de suas componentes individuais.

Isso tudo leva à conclusão de que o mito decorre de um impulso de enformação simbólica que não pode ser desbastado discursivamente, do contrário cai-se em amesquinhamentos conceituais, a exemplo da equípolência entre o trovão e o Deus cristão, ou ainda entre o mito do herói-civilizador Sumé e o apóstolo Tomé. Esta é outra confusão recorrente entre os jesuítas, exprobrada por Métraux e, antes dele, por Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:232-236), embora, neste caso, ela não foi devida a uma má apreensão linguístico-discursiva, mas sim ao desejo de estabelecer simetrias miraculosas entre realidades místicas totalmente diversas. Anchieta (1988:340) assim analisa essa figura mítica: “Também lhes ficou dos antigos notícia de uns dois homens que andavam entre eles, um bom e outro mau, ao bom chamavam Çumé, que deve de ser o apóstolo S. Tomé”. Nóbrega, em carta de 1549 (1988:101), relata: “Dizem eles que S. Tomé, a quem eles chamam de Zomé, passou por aqui, e isto lhes ficou por dito de seus passados e que suas pisadas estão assinaladas junto de um rio”. Em análise do tema, Métraux (1979:11) assinala de forma enfática:

Não menos enganosa é a opinião, elevada a um ato de fé para os europeus, que consistia em ver em Sumé a figura do apóstolo São Tomé (ou S. Tomé). A fortuita semelhança existente entre os nomes de Sumé e Tomé contribuiu bastante para o êxito dessa fantasia. Inopinada identificação só surgiu assaz tardiamente.

Essa pedra de toque, o pensamento teórico, conduziu os jesuítas a esse desacerto conceitual – se é que, repita-se, estavam interessados em penetrar-lhes a devida configuração – quanto à complexidade da apreensão mítica. Cassirer (2003:86-7), citando McGee, analisa a figura mítica do Wakanda entre os índios sioux norte-americanos, cuja complexidade dá idéia da que certamente tem a de Tupã:

Essas tribos – afirma McGee – atribuem a criação e o domínio do mundo ao Wakanda, assim como os algonquinos dispõem para o mesmo fim do termo Manitu (Ma-ni-do, o Poderosíssimo); mas este wakanda assume formas distintas e é uma qualidade, mais que uma entidade determinada (is rather a quality than a definite entity). Decorre daí que, para muitas destas tribos, o sol seja wakanda e não o wakanda, mas simplesmente wakanda, e a mesma denominação se aplica nestas tribos à lua, ao trovão, ao relâmpago, ao vento, ao cedro e mesmo ao homem, sobretudo um xamã. De igual maneira deram o nome de wakanda a muitas coisas e lugares que apresentassem algo de extraordinário (many natural objects and places of striking character). Portanto, a palavra foi aplicada a entidades e representações da mais variada espécie e foi usada (com ou sem modificações flexionadas) às

vezes como substantivo e às vezes como adjetivo e, com poucas alterações, também como verbo ou advérbio. Uma expressão tão protética não é traduzível para as línguas diferenciadas de nossa civilização.

A falta de uma equivalência entre sistemas sígnicos de simbolização religiosa fez com que o trespasse de muitos deles para a descrição cristã perdesse inevitavelmente qualidade e substância, o que a tese do conjunto de signos interpretantes de Peirce não equaciona. O que se nota por trás dessa atitude dos jesuítas, em limitar a extensão dos mitos e práticas religiosas dos índios, é sua dificuldade em processar tantas e tão variadas crenças absolutamente desconhecidas com que eles se viram defrontados no Novo Mundo a que foram atirados. As incompatíveis e impossíveis de serem ressignificadas lingüisticamente, foram objeto de uma tentativa de extirpação nem sempre bem-sucedida. Em muitos casos, certas crenças e rituais nativos acabaram sendo absorvidos e acompanhados de perto por senhores brancos, não sem o patrulhamento inquisitorial da Igreja, como se viu no caso de Fernão Cabral de Tayde, natural do Algarve, relatado por A. Alcântara Machado em nota às Cartas de Anchieta (1988:298):

Alvo de
inúmeras e gravíssimas denúncias, tinha cinquenta anos de idade e residia na sua fazenda de Jaguaripe do Recôncavo (Baía) quando, a 2 de agosto de 1591, se confessou perante o Santo Ofício. Uma de suas culpas consistia em haver admitido que se estabelecessem numa aldeia dentro de sua fazenda e nela construíssem igreja alguns Índios pertencentes à seita chamada Santidade, os quais lá permaneceram três meses e só foram expulsos por ordem do governador Manuel Teles Barreto, acrescentando as denúncias que Fernão Cabral tomava parte nas cerimônias dos selvagens.

Os jesuítas centraram a catequese na erradicação de algumas instituições religiosas e culturais dos nativos, a exemplo do xamanismo, da poligamia e da antropofagia. Esta última causava inquietação e inconformação, tendo Nóbrega chegado a registrar sua indignação para com um “religioso sacerdote, [que], movido pelo demônio, levou um dia um principal duma Aldeia ao seu contrário para o matar e comer” (2000:77). Sobre esta prática, Darcy Ribeiro (2001:35) faz a interessante análise: “Antropofagia era também uma expressão do atraso relativo dos povos Tupi. Comiam seus prisioneiros de guerra porque, com a rudimentaridade de seu sistema produtivo, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, portanto, incentivos para integrá-lo à comunidade como escravo”. Florestan Fernandes tem uma visão diferente a esse respeito. Para ele, como cita Estêvão Pinto em notas à obra de Métraux (1979:147):

Os
tupinambás, com as práticas antropofágicas – ritos do
aprisionamento, sacrifício do prisioneiro,
renominação do matador -, procuravam: a) intimidar
os inimigos pela auto-afirmação do próprio poderio;
b) pôr em ação o sistema tribal de compromissos
recíprocos de assistência mútua; c) intensificar os
laços de solidariedade, que uniam entre si vários
grupos locais.

Além desse alvo de combate catequético, havia também as lendas, que se revelavam claramente antagônicas com os mistérios cristãos do Catolicismo, como se vê em Capistrano (1963:40), que é enfático em imputar aos jesuítas o desaparecimento delas: “Das suas lendas, que às vezes os conservavam noites inteiras acordados e atentos, muito pouco sabemos: um dos primeiros cuidados dos missionários consistia e consiste ainda em apagá-las e substituí-las”.

6.4.1 O ataque a pajés (xamãs) e **caraibas**

A investida que certamente fez convergir maiores críticas à missionação jesuítica foi o ataque aos pajés e caraibas, a espinha dorsal do misticismo indígena. É bem verdade que os jesuítas espanhóis foram muito mais inquisitoriais que os portugueses nesse assunto, como registra Cortesão (1958:137).

O Pe. Montoya na ânua de 1627-8, que pela primeira vez publicamos, sobre as reduções do Guairá, e a que adiante havemos de referir-nos mais de espaço, acusa os portugueses de São Paulo de agasalhar os feiticeiros indígenas e de aceitar ou pelo menos não contrariar as suas práticas e adivinhações. Ao contrário, os jesuítas espanhóis mandavam flagelar os feiticeiros índios, castigando a chicote... a sua cultura de milênios.

Métraux (1979:191) refere-se a vários casos de pajés insubmissos que foram executados pelos jesuítas espanhóis. Um deles foi Juan Cuara, pajé originário de Guaíra, já batizado, que percorria tabas guaranis do Paraguai insuflando os índios contra os jesuítas: “Vivei, dizia-lhes, segundo os antigos costumes, entre danças e bebidas; celebrai a memória dos vossos maiores. Não adoreis as imagens dos santos.

Considerai a mim como a vossa divindade. Se não obedecerdes, farei com que vos transformeis, no Paraná, em sapos e rãs”. Narra Métraux que, tendo os índios começado a acompanhar o pajé, ele foi e aprisionado e executado por ordem dos jesuítas espanhóis.

Gilberto Freyre (2002a:215) cita um desses referidos casos de combate a chefes religiosos indígenas, em que um pajé foi ridicularizado na frente de crianças índias com o propósito de desmistificação:

Às vezes os padres procuraram, ou conseguiram, afastar os meninos da cultura nativa, tornando-a ridícula aos seus olhos de catecúmenos: como no caso do feiticeiro referido por Montoya. Conseguiram os missionários que um velho feiticeiro, figura grotesca e troncha, dançasse na presença da meninada: foi um sucesso. Os meninos acharam-no ridículo e perderam o antigo respeito ao bruxo, que daí em diante teve de contentar-se em servir de cozinheiro dos padres.

Embora o caso referido por Freyre se passe entre jesuítas espanhóis, não faltam exemplos entre os missionários em terras brasileiras. Thales de Azevedo (1959:47-8) reporta-se a um deles:

Uma outra série de medidas, tomadas pelos missionários, destinava-se a suprimir instituições e costumes incompatíveis com a civilização portuguesa e a fé cristã. Os *pajés* foram desde início proibidos de exercerem as suas funções, punidos severamente pela quebra dessa proibição, não raro proscritos das povoações nativas, depois, das vilas; substituíram-nos, de algum modo, os padres e irmãos da Companhia, verdadeiros *poçangas*, isto é ‘medicinas’, para os índios, e canalizaram-se algumas das funções xamanísticas para formas cristãs de apelo ao sobrenatural em situações de doença e outras crises. A desmoralização e os castigos físicos eram as técnicas para cercear a ação e o recurso aos *pajés*. Conta um dos correspondentes, em carta de 1562, que uma ‘feiticeira’ doía-se de não ter crédito entre os índios cristãos, por isto queimou a igreja e uma aldeia e os índios indignados a teriam enforcado se o padre não lhes fosse à mão; foi, todavia, punida, com prisão.

Anchieta (1988:52) relata um desses casos, em que, entretanto, não ocorreu tamanha celeuma, embora fique patente que o processo de desacreditamento não estivesse a salvo de insucesso, sobretudo por parte dos índios adultos, que, no entanto, sofriam severa vigilância dos filhos:

Nenhum
deles [feiticeiros] comparece diante de nós, porque descobrimos os seus embustes e mentiras; a um, porém, que aqui viera com outros para a guerra, um dos catecúmenos se apresentou para que o curasse, do que vindo a saber o filho, que frequenta a nossa escola, o repreendeu asperamente, dizendo que seria assado pelo demônio, e não entraria mais na igreja, quem, dando crédito ao feiticeiro, recusaria crer em nós.

Apesar de desses relatos mostrarem ostensiva crueldade dos inacianos espanhóis para com pajés, o fato é que inacianos portugueses também não escapam das críticas de vários estudiosos, embora sem que lhes seja apontada a violência com que agiam os seus colegas castelhanos. Taunay, em *São Paulo no século...* (2003:238), é expresso em registrar: “Não há hoje quem divirja da opinião dos nossos indianólogos, todos concordes em lastimar essa repulsão dos missionários pelos pajés, de cujas informações muito se poderia ter aproveitado” (Convém notar que o *pajé* era o mago, sacerdote, curandeiro, xamã etc. Não deve, adverte Estevão Pinto em notas à obra de Métraux (1979:75), ser confundido com a figura do feiticeiro astuto pródigo em xangozadas. Adverte esse mesmo autor que “todo caraíba era pajé, mas nem todo pajé era caraíba. (...) Os caraibas eram as mesmas *santidades* dos cronistas portugueses. Por onde passavam, graves, pouco comunicativos, seguiam-no todos”.)

Pajés e caraibas eram alvo dessa campanha jesuítica por certamente representar um fator de desestabilização na obra missionária de substituir os antigos signos religiosos e místicos dos nativos pelos católicos. Nesse universo mítico e místico, até um morcego era crido falar a língua geral pelo poder de um xamã, como se vê do relato de Métraux (1979:69):

Outro
feiticeiro, da mesma região, ‘criava em sua casa um morcego, a que os índios chamavam *endura*, o qual lhe falava em voz humana e na língua dos *tupinambás*. E falava tão alto que se podia ouvi-lo a seis passos de distância, embora confusamente e com o timbre infantil. Respondia-lhe o selvagem ficando só em cãs, pois, quando percebia querer falar-lhe o morcego, despedia a todos...

A incompatibilidade das práticas xamanísticas, aos olhos jesuíticos, significava curiosamente excluir da credulidade e confiança dos índios, através das pregações diuturnas, a terapêutica medicinal dos pajés, embora muitos desses métodos fossem similares aos dos jesuítas. Em carta de 1554, Anchieta (1988:52) narra que os *feiticeiros*

são tidos pelos índios “em grande estimação, porquanto chupam os outros, quando são acometidos de alguma dor, e assim os livram das doenças”. Essa prática de sucção dos pajés coexistia ao lado de outra prática também usada pelos jesuítas – a sangria. Daí por que Estêvão Pinto em notas à obra de Métraux (1979:76-7) esclarece a complexidade das atribuições de um pajé:

As funções dos pajés eram, como é evidente, muito complexas. Naturalmente que uma das atribuições precípuas dessas personagens misteriosas tinha de ser curar os doentes, sobretudo se havia necessidade de extrair o *quid* maligno. O sopro, sucção, a fumigação, as sangrias e outros ritos ou práticas constituíam um dos apanágios dos pajés.

Anchieta (1988:73) relata o exercício dessa prática: “Neste tempo em que estive em Piratininga servi de médico e barbeiro, curando e sangrando a muitos daqueles Índios”. Noutra passagem também narra a mesma prática (1988:189): “Acudimos a todo gênero de pessoa, Português e Brasil, servo e livre, assim em as cousas espirituais com em as corporais, curando-os e sangrando-os, porque não há outro que faça”.

Isso demonstra que aos índios deveria parecer estranho que a mesma prática medicinal fosse interdita em nome de pregação religiosa. Não admira, portanto, a dificuldade dos índios adultos em se mostrarem refratários na estrita obediência às diretivas jesuíticas. Mesmo quando havia contemporização com a obra missionária, nunca deixou de haver esperança e simpatia para com o xamanismo de certos messias que surgiam, com relativa frequência, blasonando redenção de todos os males dos índios, sendo curioso constatar que a propagação do movimento inaciano e adesão dos indígenas catequizados, ou em vias de sê-lo, aos preceitos teológicos do catolicismo despertou a atenção de pajés hostilizados pela pregação cristã para a necessidade de inserção, em seu discurso conclamatório, de nomes de santos e entidades divinas do Cristianismo. Trata-se, portanto, de voluntário empréstimo lingüístico feito por esses personagens indígenas do léxico da língua da nova doutrina religiosa que cooptava tantos adeptos. Supuseram certamente, em sua percepção, que eram os nomes que impunham um certo encantamento na doutrinação missionária, como no caso relatado por Métraux (1979:190-1), citando o historiador Pedro Losano, entre os jesuítas espanhóis:

Entre os messias levantados contra os espanhóis, figura ainda o corregedor d. Rodrigo Yaguariguay. Quando os colonos quiseram edificar a fortaleza de Tapuá, convocaram numerosos índios guaranis, que ‘acorreram conforme lhes tinha sido ordenado’. ‘Entre os mesmos, figuravam os índios de Arecaya, que, embora cristãos de nome, na realidade não passavam de perversos idólatras, incitadores dessas práticas nas florestas, crime do qual se tornara culpável, em particular, d. Rodrigo Yaguariguay. O homem impunha-se à adoração dos indígenas, dizendo-se Deus-Pai; sua mulher era a Santa Virgem. Pretendia, ainda, ser a filha sua uma Santa Maria, a pequena, procurando, assim, imitar, por tão infame temeridade, o mistério sacrossanto. Além da abominável adoração, adotou outros sacrilégios e diversas cerimônias imitativas dos sacramentos do matrimônio e da penitência – mediante determinadas fórmulas, celebrava, por exemplo, casamentos por sua própria autoridade e fantasia.

Florestan Fernandes (2000:84) analisa o conjunto desses alvos catequéticos a serem objeto de substituição ou extirpação:

Em seus relatos, percebemos como eles concentravam seus esforços na destruição da influência conservantista dos pajés e dos velhos ou de instituições tribais nucleares, como o xamanismo, a antropofagia ritual, a poliginia etc.; como eles instalavam no ânimo das crianças, principalmente, dúvidas a respeito da integridade das opiniões dos pais ou dos mais velhos e da legitimidade das tradições tribais; e, por fim, como solaparam a eficiência adaptativa do sistema organizatório tribal, pela aglomeração dos indígenas em reduzido número de “aldeias”, agravando os efeitos da escassez de víveres (resultante da competição com os brancos) e introduzindo desequilíbrios insanáveis nas relações dos sexos e no intercâmbio do homem com a natureza.

A aura mística em torno do nome de uma divindade não era conatural dos chamados povos inferiores. Cassirer (2003:71-2) demonstra que

o Cristianismo dos primeiros tempos também se acha sob o sortilégio de semelhante idéia. ‘Que o nome surja como representante da pessoa, que pronunciar-lo equivalha a chamar a existência presente, que temido porque é um ser real, que se deseje conhecê-lo porque contém poder’, tudo isto – observa Dietrich em seu trabalho *Eine Mithraslithurgie* (Uma Liturgia de Mitra) – nos ensina a compreender o que sentiam e queriam expressar os primeiros cristãos quando diziam: em nome de Deus, em nome de Cristo, em vez de dizerem: em Deus e em Cristo.

A construtura catequético-missionária dos jesuítas nessa fase mostra claramente que aos índios a todo instante era transmitida a mensagem da superioridade da civilização cristã, a que deveriam ascender pela substituição de sua própria religiosidade. Trata-se, inegavelmente, de uma influência superstratal, embora a princípio limitada a itens lexicais da teologia cristã sem correspondência na língua da terra. Afinal, os jesuítas estavam ali, querendo ou não, como agentes da colonização. É bom que isso fique claro. A vinda da Companhia de Jesus foi uma idealização política de D. João III ante a dificuldade de colonização com a só remessa de emigrantes portugueses num país com limitando contingente demográfico, conforme já dito. A conquista espiritual do nativo, segundo esse plano, redundaria no fortalecimento do domínio daquela possessão sempre às voltas com as tentativas, algumas bem-sucedidas, de ocupação costeira. A Inácio de Loyola, por outro lado, a idéia pareceu casar-se com uma luva a seus propósitos de aplicação da nova vertente que arrostara tantas dificuldades para alcançar foros de cidadania religiosa.

Não significa isso dizer, entretanto, que aos jesuítas desse período se possa, entretanto, imputar qualquer manobra de manipulação política em sua atividade. Por isso, a

afirmação de Sérgio Buarque de Holanda (1978:100-1) que essa é “a época em que o valor do esforço jesuítico se impõe em toda a sua força e ainda hoje resiste bem a todos os inimigos da Companhia”. Claro, em contrapartida, que nem todos tinham o pendor e o amor dos índios encontráveis em Anchieta e Nóbrega. Este é o primeiro a dizê-lo, como se vê de carta escrita da Bahia a 02 de setembro de 1557 (2000:275): “Destes todos que tenho dito, se não é o Padre Luís da Grã e o Padre Paiva um pouco, e o Padre João Gonçalves que tem muita caridade, todos os mais têm mui pouco gosto do gentio”.

Nesse particular, a análise de Rita Almeida (1997:37 e 44), embora focalizando a ação inaciana no Grão-Pará e Maranhão, ajusta-se ao texto quanto a afirmar que os missionários eram “informantes” de que a Coroa portuguesa dispunha em suas “conquistas”, preenchendo a catequese itinerante “a objetivos de expansão e conhecimento de novas terras”, como também “fixava e implantava as condições para daí irradiar ou atrair movimentos povoadores (“que as aldeias se dilatam pelos Sertões”, recomendava, profetizando, o texto do Regimento de 1686)”. Mas, apesar disso, não se pode dizer que houvesse a mesma pureza de intenções da Coroa, que enfeixava nas mãos a autoridade epigonal sobre as liberdades eclesiásticas, já que o rei era o mestre de Cristo no regime do Padroado. Darcy Ribeiro é enfático a esse respeito (2001:100-1): “O apoio da Coroa aos jesuítas, aos seus esforços por regulamentar o cativo dos índios, não se fundava sempre nas razões religiosas e morais que alegava”. A conclusão a que chega Florestan Fernandes (2000:84) é perfeita quando afirma que “apesar de sua forma branda e dos elevados motivos que a inspiraram”, a influência dos jesuítas tornava-os “autênticos agentes da colonização”, embora a análise de seu colega de corrente sociológica, Otavio Ianni (2004:188), seja mais serena: “por muito tempo, esteve presente a política jesuítica, às vezes acoplada com a Coroa portuguesa, e outras lidando com o índio, negro e branco, escravos e livres segundo projetos católicos”.

Os elementos lexicais introduzidos pela ação missionária tiveram, portanto, essa limitação de unidades léxicas teologais, até mesmo pelo caráter prospectivo ou exploratório de conhecimento da língua da terra, que lhes era absolutamente estranho, no primeiro momento. Quando já estruturados com um conjunto de línguas aptos à catequese e a ensinar os curumins a ler e escrever, como ocorreu na fundação de São Paulo e do Colégio que logo se lhe seguiu, essa influência lexical vai se tornar mais acentuada ainda, até porque eles desde o início eram doutrinados a repetir orações em seu idioma e em português (ANCHIETA, 1988:49 e 82), ajudar a missa, além de outras atividades interativas, especialmente com os meninos órfãos de Lisboa, que eram orientados a aprender o mais depressa possível a língua da terra através do diuturno contato lúdico-lingüístico.

Isso, entretanto, jamais significou uma remagratização da língua típica pelo português pela óbvia razão de que eram os jesuítas que iam em direção aos índios, nem autoriza a caracterização da língua falada nessas missões volantes como anticrioulo e enquadrável na teoria da língua mista, como o faz indistintamente Hildo Honório do Couto (1996: 87 e 154, respectivamente), que, apesar de reconhecer que “se existe uma situação de línguas em contato envolta em incertezas é a língua geral”, se abalança a afirmar que “que seu vocabulário se manteve basicamente tupi, mas sua gramática tendia a se aproximar da gramática da língua portuguesa” (p.92). Essa análise em relação à língua geral sistematizada e disseminada pelos jesuítas para fins catequéticos é absolutamente equivocada, embora com relativa pertinência em relação àquela outra, já examinada,

referente à fase de indianização dos colonos deixados por Martim Afonso de Sousa em 1532.

Nunca houve esforço dos jesuítas, ou melhor dizendo, de Anchieta, prógono dessa atividade sistematizadora, em gramaticalizar a língua tupi pelo português. Dessa crítica eles sempre estiveram isentos historicamente e vem posta em evidência sua inadequação pelos elementos sócio-histórico-etnológicos aqui trazidos. No lapso temporal que medeia entre 1554 e 1560, data da absorção de Santo André da Borda do Campo por São Paulo de Piratininga, e a elevação automática desta à dignidade política de vila, os inacianos se restringiram à catequese habitando sobranceiramente o lugar, em aldeias “extreme de catecúmenos” (CORTESÃO, 1955:215), cifrando sua atuação na obra missionária através da língua falada com fluência por, além de Anchieta, Pero Correa, Gregório Serrão, Antônio Rodrigues, Manuel de Chaves, entre outros.

Deve-se acrescentar a isso outro dado histórico que aponta para o mínimo de influência lexical do português sobre a língua tupi aí praticada: o nomadismo dos índios, que John Hemming (2004, 104) à “ausência, nas terras baixas da América do Sul, de animais nativos que pudessem ser domesticados”. Isso, para desesperança de Nóbrega e Anchieta, será um fator de desestímulo, e teria concorrido para idealização jesuítica da fusão de Santo André com São Paulo, segundo Jaime Cortesão (1955:215-6):

Cedo os jesuítas se deram conta de que Piratininga, aldeia extreme de catecúmenos, estava condenada ao fracasso. Ainda depois que se lhe acrescentou o Colégio, a situação não mudou. As primeiras quadrimestres do Irmão José, tão vivas e espontâneas, exalam irremediavelmente desalento perante a inconstância dos índios. Eram nômades no espaço e no espírito. E apenas entregues, quer a si próprios, quer a impulsos de maus exemplos, ou abandonavam pura e simplesmente Piratininga para se deslocar de roça em roça, ou regressavam aos costumes e vícios do passado.

O certo é que os escritos jesuíticos mostram essa erraticidade ambulatória dos índios catequizandos, o que levou alguns historiadores, inclusive, a cometer equívocos na identificação dos índios. É o que escreve Serafim Leite (2004-I:106):

As aldeias indígenas tinham caráter flutuante, sucedendo que o mesmo núcleo de índios, assinalados num local, aparecia algum tempo depois em local diverso. É uma das dificuldades para a classificação sistemática das raças indígenas e do seu *habitat*. Métraux, por exemplo, coloca os Tupinaquins ou Tupininquins na região compreendida, primeiro na costa e depois no mato, entre o Camamu ao norte e o Espírito Santo ao sul. No entanto, nos documentos paulistas aparecem os Tupinaquins como assaltantes de Piratininga no século XVI.

Outro escrito digno de transcrição, pelo lamento quanto à inconstância e mobilidade espacial dos índios, está em carta do Padre Luís da Grã, escrita a 08 de junho de 1556, contida em Serafim Leite (2004-I: 106)

O que maior dificuldade nos faz é a mudança contínua desta gente, que não atura em um lugar senão muito

pouco. Porque como as casas de terra, que usam, ou de palma, não duram senão até três ou quatro anos, vão fazer outras em outro lugar. E é também a causa, que, acabada uma novidade de mantimentos em uma parte, buscam outra em outra parte, derribando sempre, para isso, atos, como fazem os brancos. O pior é que não se mudam juntos senão espargidos. Isso faz que é necessário gastar o tempo com pouca gente; e esta, quando se gastaram três ou quatro anos com ela, muda-se e perde-se tudo, porque não é gente que persevere, se os deixam; e os moços espargidos seguem a seus pais.

O desânimo também está expresso numa passagem eloqüente de Anchieta (1988:102-3):

Porque não somente os grandes, homens e mulheres, não dão fruto não se querendo aplicar à fé e doutrina cristã, mas ainda os mesmos muchachos que quase criamos a nossos peitos com o leite da doutrina cristã, depois de serem já bem instruídos, seguem a seus pais primeiro em habitação e depois nos costumes; porque os dias passados, apartando-se alguns destes a outras moradas levaram consigo boa parte dos moços, e agora a maior parte dos que ficaram se mudou a outro lugar, onde possa viver livremente como soía, aos quais necessariamente hão de imitar os filhos assim divisos, nem se podem ensinar, nem eles mais o desejam, e ainda sobretudo não há quem queira ser ensinado. E se muitas vezes não viessem à igreja alguns escravos de Portugueses que aqui vivem, tocar-se-ia a campainha por demais e não haveria nenhum dos índios que se ensinasse. 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; mas não é isso maravilha porque quase é natural desses Índios nunca morar em um lugar certo, senão que depois de haver aqui vivido algum tempo se passam a outro lugar, e daí a outro. Alguns dos que vivem no campo, em suas fazendas, os dias de festa vêm às missas.

Na fase jesuítica, portanto, deu-se exatamente o contrário do que sustentam alguns estudiosos das línguas indígenas, a exemplo de Hildo Honório do Couto, ou seja, foram muito poucos os aportes lexicais do português à língua geral, muito menos ainda qualquer efeito na gramática, tudo devido à impermanência topográfica dos índios.

Nessas primeiras investidas missionárias, os jesuítas deram início ao aprendizado da língua da terra, tal como se lhes apresentava a gramática dela. O inventário lexical da língua brasílica, na boca desses novos aprendizes, era pouquíssimo relexicalizado pelo português, a não ser para as noções teológicas impossíveis de transmitir na língua indígena, do que decorria a inserção de empréstimos cuja pronúncia será alterada na boca do

nativo, que se encarregará, ele próprio, de adicionar outros empréstimos, já que a obra jesuítica consistia num amplo leque de atuação missionária e de instrumentos de evangelização e catequese em português e em tupi. Apesar de, como registra Nóbrega (2000:51) em carta de 10 de agosto de 1549, os índios se espantarem “de muito sabermos ler e escrever, do que têm grande inveja e desejo de aprender”, essa influência lexical do português será tão impermanente quanto os índios.

Essa língua tupi, com que os índios iam em direção, ainda que sem solidez, sem disciplina e sem duração, dos jesuítas, é que seria, quando muito, para aproveitar a classificação de Hildo Honório do Couto, um baixo antricioulo sem regramaticalização pelo português. O equívoco de alguns estudos exclusivamente da Crioulística reside exatamente em não se fazerem contribuir por achegas vindas da historiografia e da etnologia, resultando em classificações estanques e compartimentalizadas, insuficientes, muitas vezes, para captar nuances históricas que apontam novas situações.

A laicização de São Paulo de Piratininga, representada pela absorção edilícia de Santo André, configurará, conforme se verá, uma outra alteração de relevo na língua geral, diferente das situações até aqui examinadas, *id est*, de indianização e jesuitismo na São Paulo antes dos aldeamentos, que só serão implantados em 1580, quando já estava em curso, havia 20 anos, a instalação da vila. Nessa fase dos aldeamentos, que também será analisada, a substituição às missões volantes trará uma peculiaridade de muita importância para o intercuro linguístico pela língua geral: a destribalização dos índios e a reunião nas aldeias de tribos de diferentes filiações linguísticas, dando azo ao surgimento de um fecundo bilingüismo, que, como se sabe, é um importante meio de transferência de empréstimos. Conviverão, também, os falantes da língua geral com a proximidade dos portugueses e sua ingerência no governo temporal das aldeias, o que dará lugar à violência institucionalizada dos colonos para com os jesuítas e a inserção forçada de índios cristianizados no espaço escravista.

6.5 ARTIFICIALIZAÇÃO DA LÍNGUA GERAL

Sílvio Elia (1979:175-6) e Teyssier (2001:94), entre outros, afirmam que houve simplificação da língua geral pelos jesuítas. Num exagero ainda maior, José Honório Rodrigues (1985:29) escreve que “a língua geral foi criada pelos jesuítas”. Conclusões simplistas como essas escondem a complexidade do problema.

Apesar do inigualável trabalho de fôlego conduzido por Anchieta para fins catequéticos, sua obra gramatical não escapou da pecha de ter artificializado a língua geral. Essa imputação é feita, entre outros, como já citado, por Gilberto Freyre (2002a: 215-6), sem que o sociólogo pernambucano se detenha a explicar em que se arrimou para fazer a afirmação, complementada por outra: a de que “à naturalidade das diferentes línguas regionais superimpuseram uma só, a ‘geral’” (2002:179-80). Há um vezo entre historiadores e, em algumas poucas vezes, sociólogos, de fazerem afirmações taxativas no terreno linguístico que quase sempre se revelam de autêntica inanidade científica. Essa de Freyre revela-se ser uma delas. Ele não está só nesse assunto. No mesmo equívoco incorre Baena (2004:28):

Os jesuítas fizeram da língua dos tupinambás, que eram a nação do mirante da Bahia ao Pará quando entraram a missionar o Brasil, um romance ou língua geral para se entenderem em suas aldeias; elas a dicionarizaram e reduziram a uma gramática pequena e imperfeita na sua parte mecânica.

Disso se extrai uma segura conclusão: a apreciação lingüística feita por estudiosos de ciências sociais padece freqüentemente de conclusões distanciadas dos estudos lingüísticos. Uma outra confirmação desse tipo se vê na análise da obra, quanto ao aspecto lingüístico, feita pelo notável etnólogo alemão Karl von den Steinen em seu estudo *Die Bakairi Sprache* (1892) a respeito dos Bacairi em 1888. Sobre ela assim se manifestou o historiador Capistrano de Abreu, *apud* Sílvio Elia (1979:24):

Com o mesmo índio pôde quem escreve estas linhas estudar o livro do sábio alemão, vocábulo por vocábulo, e não acha palavras bastantes para a exprimir a admiração que lhe causam o exato da transcrição fonética, a agudeza com que foram penetradas as formas gramaticais, a intensidade com que foi apurado tudo quanto nos materiais colhidos havia de aproveitável.

Entretanto, sobre a mesma obra, o pioneiro da Lingüística científica no Brasil, Mattoso Camara Jr. (1965:120), anota: “Este livro de von Steinen (sobre a língua dos bacairis) apresenta um bom exemplo das qualidades e falhas dessa atividade sobre as nossas línguas indígenas como conseqüência de um objetivo primacialmente etnológico”. Câmara Jr. ainda dá, na mesma passagem, outros exemplos, embora reconhecendo os méritos desses pesquisadores não-lingüistas.

É provável que Gilberto Freyre, ao fazer aquela afirmação, tenha sido levado a transportar para o âmbito lingüístico o método de suas análises sociológicas e antropológicas no exame de fenômenos sociais, transposição que somente poderia redundar numa conclusão equivocada. É bem verdade que a catequese missionária dos inacianos foi, não poucas vezes, acusada de ter artificializado a cultura indígena. O uso da língua geral está envolvido neste contexto, mas daí não se pode dizer que ela tenha sofrido um processo de esterilização. Os equívocos a esse respeito, repita-se, decorrem sempre da confusão metodológica que estende para os domínios lingüísticos as mesmas conclusões a respeito dos fenômenos sociais.

Ao sistematizar a gramática da língua “mais falada na costa do Brasil”, Anchieta estava se dirigindo não aos ameríndios, o que seria um rematado contra-senso, porque eles eram os melhores falantes dela – em nível inconsciente, bem-entendido. A sistematização anchietana, se destinava aos aprendizes de língua, cuja escassez o jesuíta registra recorrentemente em seus escritos. Mattoso Camara Jr. (1965:101) faz a seguinte afirmação:

O objetivo central dos missionários era a comunicação com os nativos para fim de propaganda (sic) religiosa. Isso quer dizer que a realidade lingüística só valia como meio. Não estudavam TUPI como um lingüista moderno o estudaria, como uma coisa que existia e merecia ser objetivamente apreciada e interpretada. Estudavam-no com propósito utilitário. Era preciso conhecer a língua para por meio dela entrar em contacto com o indígena e promover a catequese religiosa. Ora, este é

justamente o espírito que favorece a criação das chamadas línguas francas. O indivíduo entra em contacto com um povo de outra língua e se preocupa em obter um meio-termo lingüístico para se comunicar mais estreitamente com ele. Daí a tendência a deixar de lado tudo aquilo que atrapalha muito e não prejudica, por sua falta, essencialmente a comunicação. É o que se chama de uma língua franca, isto é, de intercurso prático, em que se suprimem dificuldades, às vezes até insuperáveis para o estrangeiro. Por isso, o TUPI que as primeiras exposições dos europeus nos fornecem, não é exatamente aquele que os indígenas exatamente falavam: é uma sistematização simplificada, feita para se proceder à propaganda religiosa dentro do ambiente indígena.

Trata-se de uma crítica parcialmente injusta. A contribuição lingüística de Anchieta não teve realmente como objetivo senão criar um mecanismo de acesso a ela pelos aprendizes para introdução da doutrina católica de forma eficaz perante os índios – o que é bem diferente do conceito de propaganda. Isso não significa dizer que tenha havido simplificação como se Anchieta tivesse agido como leigo que houvesse entrado em contato comercial com povos de língua diferente (modo pelo qual nasceu a denominação “língua franca”). Sistematizou da forma como poderia possivelmente ser feita, dada a condição de língua ágrafa do povo que se pretendia catequizar. Como salienta Yonne Leite (2003:12), “todas as gramáticas têm a finalidade de ensinar alguma coisa a alguém”, e não foi diferente a meta colimada por Anchieta. Trata-se, indiscutivelmente, de obra “pouco teórica, mas muito prática, o que a torna uma obra eminentemente didáctica”, ajunta Carlos Assunção (2005). O propósito de Anchieta nunca foi de ditar normas, como bem analisa Aryon Rodrigues (1997:378), rebatendo certas críticas impertinentes a esse respeito: “Anchieta no tenía una preocupación prescriptivista o normativista (que muchos le quieren atribuir como resultado de ser misionero), no buscaba imponer un modelo para escribir el tupinambá”.

É bem verdade que o mesmo Rodrigues (1997:392), citando a opinião do padre jesuíta Manoel Cardoso, formulada em 1620, de que a gramática anchietana é muito confusa, e mencionando a indiferença de outro famoso gramático da língua tupi, o padre Luís Figueira, ao omitir qualquer alusão ao trabalho anterior de Anchieta, arrisca a hipótese de que o padre canarino não quis produzir uma gramática pedagógica ou manual didático para aprender o idioma tupinambá. A essa hipótese de trabalho contrapõem-se, entretanto, os fatos históricos. Em primeiro lugar, ela não explica a omissão de Figueira, que era um gramático, e estava, pois, em condições de entender a descrição lingüística feita por Anchieta. Em segundo lugar, há registro documental da já mencionada determinação do Superior Luís da Grã, de 1560, citada por Antônio de Alcântara Machado em notas e comentários às cartas de Anchieta (1988:61), de que “no Colégio [da Bahia] se lesse a arte composta por Anchieta”. Pero Roiz (1955:34) também relata que “desta arte há no Colégio da Bahia lição em casa, para os que de novo começam a aprender a língua”.

Mais verossímil, portanto, se mostra a hipótese de que Anchieta, mesmo movido por um senso de praticidade e racionalização da obra missionária, talvez tivesse superestimado os dotes gramaticais de seus colegas de instituição. Quanto a Figueira, cuja gramática fica muito aquém da de Anchieta quanto à fonologia, embora a supere em descrição sintática, sua omissão talvez corresse à conta de uma maldisfarçado ciúme com o pioneirismo de um jesuíta espanhol, embora vinculado à Assistência de Portugal, mesma motivação que pervadirá a obra de Serafim Leite.

Uma outra farpa que Mattoso Camara Jr. dispara contra a gramática anchietana é a seguinte (1965:104):

Houve uma simplificação fonética muito grande. O jesuíta tendeu a deixar de lado tudo aquilo que era muito exótico para ele e de difícil reprodução. Interpretava sons unos como grupos (por exemplo, certas consoantes com ataque nasal e desocclusão oral, /^mb/, /ⁿt/, passaram a oclusiva oral com a nasalização da vogal precedente e em posição inicial chegam a perder a pré-nasalização, donde para /^mba'e:/ “coisa”, advertir Anchieta que ‘por incúria’ não se deve escrever ‘baé’.

Analisando também aspectos fonéticos, Yonne Leite (2003:14-15) refuta as críticas:

As consoantes pré-nasalizadas – mb, nd, ŋg – e suas variações com as nasais simples m, n e ŋ estão descritas de maneira muito consistente, permitindo depreender que não se trata de fonemas diferentes, mas de variações livres ou alofônicas de um mesmo fonema. Já no caso da variação entre estas consoantes e p, trata-se de uma variação morfofonêmica (...). O inovador é que Anchieta usa também a noção de agramaticalidade ao afirmar que “conforme a isso nunca se pronuncia **b** em princípio da dicção sem sempre se lhe dá de prepor, **baê** se diz **mbaê**, porque se o genitivo é precedente ou adjetivo não é sofrível pronunciar-se sem **m**, isto é, **xebae**, se não **xembae**”. Em suma, a variação permitida é entre m e mb, e não m e b. Anchieta é extremamente cauteloso ao assinalar as variações quer geográficas, quer estruturais, como faz a sociolinguística moderna, conforme se pode ver na pronúncia das consoantes finais.

A outra crítica de Mattoso Camara Jr., no mesmo passo, funda-se na conclusão de que “a língua se regulariza pelo modelo da gramática latino, adulterando-se as categorias genuínas e o valor dos morfemas”. Sobre o assunto, embora dentro dos limites analíticos do estudo, Yonne Leite (p.23) assim se põe: “os fatos que expus não permitem dizer que Anchieta simplificou a língua mais usada na costa do Brasil e que o uso do modelo latino tenha prejudicado o entendimento de sua caracterização e dos processos fonológicos, morfológicos e sintáticos nela existentes”. Carlos Assunção (2005) também é do mesmo entendimento: “Não nos parece que Anchieta, apesar de ser um excelente latinista, com muitos textos de índole diversa escritos em latim, tenha visto demasiado latim na língua dos índios”. Uma melhor análise de Artes... talvez subtraísse Camara Jr. dessa opinião. Com efeito, já no capítulo IV, Dos nomes, há uma afirmação que põe por terra esse afirmado caráter latinizante (1990:37): “Os nomes não têm casos nem números distintos”. Aryon Rodrigues (1997), baseando-se nesse pressuposto e em outros mais, avalia meticulosamente a Artes... e afasta a tese do latinismo do modelo gramatical adotado por Anchieta, citando como inadequadas as críticas de Camara Jr. e também as feitas por Martius. Nesse estudo, cujo objetivo de panorama informativo impediu um maior aprofundamento, Rodrigues refuta as duas concepções generalizadas de que os missionários colimavam mudar a língua tupi adequando-a a seus fins religiosos e de que as gramatificações feitas não representavam a língua falada pelos indígenas. Noutra obra (1996:70), do alto de sua internacionalmente reconhecida autoridade sobre o assunto, resume a refinada contribuição gramatical de Anchieta:

Anchieta 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 lingüistas valorizamos muito, mas que, como se verá adiante, não puderam ser igualmente apreciadas por seus contemporâneos. (...) Embora o aparato conceptual e terminológico disponível para descrever fenômenos lingüísticos 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.

Logo a seguir mostra a excelência do método anchietano em comparação mesmo com outra gramática famosa, a do Padre Montoya, o que ele repetirá recorrentemente em outro estudo (1997, esp. p. 380)

Assim é que, por exemplo, inicia o tratamento dos nomes declarando que estes “não têm casos nem números distintos”, e nisto se distingue nitidamente da postura que anos mais tarde seria adotada por Antonio Ruiz de Montoya na descrição do guarani antigo, língua que nesse particular em nada diferia do tupinambá.

A terceira restrição crítica que Mattoso Camara Jr. faz diz respeito à “semântica da língua”, que teria se adaptado à “visão cósmica ocidental” (1965:104-5). “Um exemplo muito expressivo”, segundo ele, “é o emprego de tupã para a idéia cristã de ‘Deus’”. Há certa pertinência na observação, mas a questão tem maior profundidade como se verá a breve trecho, quando da análise das ressignificações da simbologia mítica.

Não havia, portanto, retomando o anterior viés crítico, uma política lingüística de disseminação de um padrão único da língua tupi pelos jesuítas, como quer fazer crer John Manuel Monteiro (2000:36 e 2004:36), até mesmo porque, conforme já demonstrado, existia uma generalização da língua tupi que vinha da era pré-colonial, como também ocorreu, conforme já citado, com o náhuatl, a língua do império asteca. A opção pela língua mais falada na costa do Brasil “foi a primeira resposta do homem europeu ao que lhe pareceu a maior de todas as algarvias pós-babélicas” (ALTMAN, 2003:62). Além disso, a existência de índios de diferentes etnias, a exemplo dos Parapotô, conforme Cardim (1980:104), com aptidão intercomunicativa com os falantes da língua tupinambá, demonstra que essa usualidade passava ao largo de qualquer política lingüística dos jesuítas. Estava muito distante dos propósitos de Anchieta – até mesmo porque isso seria inútil na vastidão de um território de índios nômades e iletrados – fazer estudo lingüístico-descritivo ou mesmo estancar a tendência de diferencialidade lingüística, que não devia ser pouca, já que São Paulo congregava uma miríade de índios da família lingüística tupi-guarani. Além dos Tupi e Guarani, cujas línguas compõem dois subgrupos da mesma família, havia muitos outros índios ditos tupinambás, tais como os Tememimó, Tupinaê, Tamoio (estes, inicialmente “contrários”, entraram num processo de pacificação depois do Armistício de Iperoig), habitavam, à força ou não, índios de outra filiação genético-lingüística como Guaianás, Ibirajara (também conhecidos por Bilreiros, Ibirabaquiara e Kayapós meridionais), Bororo, Pareci, Guaykuru, compondo um quadro lingüístico que torna difícil sua reconstrução descritiva, além de um rico contacto cultural diferente do molde do belicismo intertribal costumeiro entre eles. Mesmo ainda sem esse quadro populacional indígena tão diversificado, Anchieta fez questão de registrar logo na introdução de sua Artes (1990:24) essa diversidade, enfatizando a importância do uso:

Há alguma diferença na pronúncia. E o uso de diversas partes do Brasil será o melhor mestre. Porque dê dos Pitiguares do Paraíba até os Tamoios do Rio de Janeiro pronunciam inteiro os verbos acabados em consoantes, ut **Apâb, Acém, Apên, Aiûr.** (...) Os Tupis de São Vicente, que são além dos Tamoios do Rio de Janeiro, nunca pronunciam última consoante no verbo afirmativo, ut pro Apâb dizem Apâ, por Acêm & Apên, Acê, Apê, pronunciando til somente, pro Aiur, Aiû.

Gândavo, o cronista dos Quinhentos, já notara que essa diferencialidade existia, mas não comprometia a intercomunicação, como deixou registrado expressamente (1995:100):

A língua de que usam, toda pela costa, é uma: ainda que em certos vocábulos difere n’algumas partes; mas não de maneira que se deixem uns aos outros de entender: e isto até a altura de vinte e sete graus, que daí por diante há outra gentildade, de que nós não temos tanta notícia, que falam já outra língua diferente.

O objetivo, portanto, da sistematização que Anchieta levou a efeito era evidentemente permitir aos neófitos da língua os caminhos gramaticais, simplificando um aprendizado que nem mesmo a ele, versado em espanhol, latim e português, deve ter sido fácil, o que se percebe do que ele escreve (1988:73-4):

Quanto à língua eu estou adiantado, ainda que é mui pouco, para o que soubera se me não ocupara em ler gramática; todavia tenho coligido toda

a maneira dela por arte, e para mim tenho entendido quase todo seu modo; não o ponho em arte porque não há cá a quem aproveite; só eu me aproveito dela e aproveitar-se-ão os que de lá vierem e souberem gramática.

Mais além do que meramente comunicar-se com os índios, processo simplificado que tinha sua utilidade prática na vida dos brancos indianizados, Anchieta se dera conta da necessidade de familiarizar os aprendizes, de todas as idades, com a morfo-fonologia da gramática da língua geral e, especialmente, com o eixo de concatenações que forma as seqüências sintáticas, valendo-se do vocabulário que ele e outros jesuítas recolheram. A envergadura da missão se revelava maior a cada instante, diante da constatação de que o processo de mero contato interativamente lúdico era de insuficiência cognitiva para transplantar idéias religiosas de um sistema de signos para outro.

Convém, por último, citar um fato que não vem lembrado na historiografia lingüística: o jesuíta Antônio Rodrigues, língua que falava o idioma brasílico em sua modalidade corriqueira aprendida do contato com os índios antes mesmo de entrar para a Companhia, foi a principal base de dados de que se serviu Anchieta, como afirma Serafim Leite (1953b:39), fato que, por si só, não esclarece se os dados lingüísticos recolhidos pelo jesuíta canarino já acenavam com uma língua diferenciada do tupi falado pelos índios:

Antônio Rodrigues aprendeu e usou a língua brasílica em ordem inversa. Começou por falar a modalidade guarani e só depois a tupi. E esta circunstância talvez não seja desprovida de interesse histórico-lingüístico. Anchieta, encarregado por Nóbrega de aprender a língua brasílica e de a reduzir à ordem de gramática latina, vivia com Antônio Rodrigues; e sendo este mestre da língua, é natural que o jovem aprendiz de tupi recorresse aos conhecimentos práticos do veterano, e sob este aspecto fosse Anchieta o discípulo, como Rodrigues o seria do mestre de latim para aperfeiçoar as noções que porventura já tivesse desta língua.

Essa informação do historiador da Companhia de Jesus no Brasil demonstra como a sistematização de Anchieta teve forte uma base coloquial retirada da experiência lingüística de quem dominou a língua sem qualquer associação com modelo gramatical da língua latina.

6.6 FRANCESES E LÍNGUA GERAL

O plano de conquista e ocupação francês se revela, a cada passo das cartas jesuíticas e escritos dos primeiros cronistas, de atilada preocupação de captação do indígena através de imersão em seu mundo, sobressaindo das movimentações gaulesas a preocupação com o aprendizado célere e eficiente da língua indígena. Um trecho de Anchieta em *Informações...*(1988:319) é muito claro quanto a isso: “Deixavam [os franceses] na terra que aprendessem a língua dos índios, e homens que fizessem ter prestes

as mercadorias para quando viessem as naus”. Os gauleses, nesse plano estratégico, exploravam inclusive a prática cultural do cunhadismo entre os índios Tupi, tanto com os Tupinambá no Maranhão quanto com os Tamoio no Rio de Janeiro, tática de infiltração que deu lugar ao tipo pitoresco do “índio louro”, fruto da miscigenação desses futuros “línguas com as nativas”. Informa Gabriel Soares de Sousa (2000:291):

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, e viveram com os gentios com muitas mulheres, dos quais, e dos que vinham todos os anos à Bahia e ao rio de Seregipe em naus de França, se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram, e morreram como gentios; dos quais há hoje muitos descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por índios Tupinambás, e são mais bárbaros que eles.

É também nessa linha a descrição de Freyre (2002a:165): “Meninos que cresceram à toa, pelo mato; alguns tão ruivos e de pele tão clara, que, descobrindo-se mais tarde a eles e a seus filhos entre o gentio, os colonos do fim do século XVI facilmente os identificaram como descendentes de normandos e bretões”. Com igual tez eram os filhos dos *Potiguara*, “senhores da Paraíba, 30 léguas de Pernambuco [...] grandes amigos dos franceses [...] casando com eles suas filhas, no relato de Cardim (1980:102) e de Villalta (2002:342-3). Também Capistrano de Abreu (1963:85) dá notícia desse mestiçamento cujas marcas foram deixadas no litoral e sertão da Paraíba e Ceará. Em duas passagens de suas *Cartas...* (1988: 215), Anchieta registra a simpatia de um índio tamoio pelos franceses, cuja filha, que lhe deu um neto, era amancebada com um deles. Na outra passagem, o jesuíta, então prisioneiro dos Tamoio no episódio de Iperoig, em que, após momentos de vívida tensão no processo de negociação de paz, que “significa a vitória sobre os franceses estabelecidos nas ilhas da baía do Rio de Janeiro”, escreve Teodoro Sampaio (1978e:241), pôs-se a dialogar francamente com um francês na língua brasílica, dado inexistir entre ambos outra língua de intercomunicação (1988: 218).

A influência lingüística das investidas dos franceses às costas do Brasil, que progrediram a partir do primeiro terço dos Quinhentos, também projetou influência na língua geral falada em São Paulo, já que os tamoios, que eram índios tupis, depois de terem mantido longa aliança com os gauleses, foram dominados pela colonização portuguesa. Mesmo em São Vicente sua presença foi registrada, como escreve Nóbrega (2000:330) ao informar que “é cercada [a Capitania de São Vicente] de todas as partes de seus inimigos, scilicet, contrários e franceses” e ainda por documento encontrado por Jaime Cortesão (1955:218). O reverso dessa influência é ainda mais acentuado, já que ao léxico francês foram incorporados vários vocábulos tupis, conforme antigo e metucioso estudo de restauração gráfica feito por Rodolfo Garcia (1944:131), que escreve:

O Tupi foi dos maiores contribuintes nesse saqueio operado pela civilização ocidental, o que se explica pela circunstância de que os povos, que falavam a língua depois assim chamada, eram os ocupantes da extensão mais considerável do litoral sul-americano e foram os primeiros a entrar em contacto ou em choque com os navegantes e traficantes europeus, os franceses em magna parte.

Dos livros de viagens passaram aqueles termos, mais ou menos alterados, para a literatura científica, para a linguagem corrente, e daí para os dicionários, incorporados ao patrimônio idiomático de cada povo. Sofreram naturalmente modificação gráfica, de acordo com a organização glótica dos indivíduos que os receberam; mas essa alteração não é tanta que a um exame mais atento se não denuncie a origem da palavra e lhe não permita a identificação quanto possível perfeita.

Por outro lado, esse enfoque da presença francesa mostra a importância da língua geral e seu aprendizado pelos exploradores contrários ao missionamento feito pelos padres da Companhia de Jesus.

Havia uma guerra ideológica pervadida por discursos em língua tupi na tentativa de cooptar os poderosos e beligerantes índios nativos. Considerando sua condição de invasores, não era menor o empenho dos franceses em seduzir os nativos, atirando-se a uma indianização só comparável àquela a que se submeteu João Ramalho, embora aí por motivos diversos. A sedução dos Tamoio, sobretudo, significava incutir-lhes a imagem de docilidade e adaptabilidade dos gauleses, além de tudo generosos na distribuição de produtos de seu avançado progresso técnico em comparação com a idade da pedra em que viviam os índios. Esse trecho de Anchieta (1988:219) ilustra a estratégia francesa na imersão cultural e lingüística com os Tamoio:

A vida dos Franceses que estão neste Rio é já não somente hoje apartada da Igreja Católica, mas também feita selvagem; vivem conforme aos Índios, comendo e bebendo, bailando e cantando com eles, pintando-se com suas tintas pretas e vermelhas, adornando-se com as penas dos pássaros, andando nus às vezes, só com uns calções, e finalmente matando contrários, segundo o rito dos mesmos Índios.

Darcy Ribeiro (2001:85) mostra como essa indianização dos franceses obedeceu a um plano bem estruturado, valendo-se inclusive das mesmas técnicas dos portugueses:

Os franceses, por igual, fundaram seus criatórios com base no cunhadismo. Tantos que, no dizer de Capistrano de Abreu, por muito tempo não se soube se o Brasil seria português ou francês, tal a força de sua presença e o poder de sua influência junto aos índios. O principal deles foi o que se implantou na Guanabara, junto aos Tamoio do Rio de Janeiro, gerando mais de mil mamelucos que viviam ao longo dos rios que deságuam na baía. Inclusive na Ilha do Governador, onde deveria se implantar a França Antártica.

Para Florestan Fernandes (2000:801-1), na passagem a seguir transcrita, essas relações dos franceses com os indígenas não tiveram o mesmo cunho exploratório das travadas pelos nativos com os portugueses.

Os brancos viviam nos grupos locais, literalmente sujeitos à vontade dos nativos; ou se agrupavam nas feitorias, dependendo tanto sua alimentação quanto sua segurança do que decidiam fazer os “aliados” indígenas. Os contactos dos Tupis com os franceses sempre se fizeram segundo esse tipo de relação. Mas, 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, dos recursos que ela possuía e dos moradores nativos. (...) Subverteu-se o padrão de relação, passando a iniciativa e a supremacia para as mãos dos brancos, que transplantaram para os trópicos o seu estilo de vida e as suas instituições sociais.

Essa apreciação do sociólogo paulista é equivocada. A imersão dos franceses no mundo dos Tamoio não significava senão refinado planejamento estratégico de construir aliança com aquela etnia indígena, elemento de vital importância para desmontar a máquina portuguesa instalada, não lhes sendo útil nem necessário iniciar um processo de apresamento, escravização e dizimação de índios como os portugueses fizeram muitas vezes de forma contraproducente. O que viria depois, se tivesse sido bem-sucedida a colonização francesa, é algo que não convinha pensar naquele momento. O que se vê dos vários passos dos escritos jesuíticos é que os Tamoio foram tecnicamente preparados pelos franceses para guerrear com os colonos e jesuítas portugueses. Anchieta deixa isso claro tanto em *Cartas...* (1988:209 e 219): “com isto e com lhes dar todo gênero de armas, incitando-os sempre que nos façam guerra e ajudando-os nela”, quanto em *Informação do Brasil e suas capitânias* (1988:313): “a nação dos Tamoios, que ainda estava muito soberba e forte com muitas armas dos Franceses, espadas, adagas, montantes, arcabuzes e tiros grossos”.

Pode-se dizer que a infiltração dos franceses na cooptação dos Tamoio foi eficiente. Esses métodos na persecução de etapas cada vez mais bem-sucedidas consistiam, muitas vezes, em hostilizar até mesmo seus nacionais de coloração católica, que pudessem representar uma dissensão ao discurso de desmonte da pregação dos jesuítas, a exemplo do que aconteceu com os frades da ordem de São Bernardo chegados ao Rio, que, mesmo vivendo afastados, foram submetidos a perseguição e morte pelos índios Tamoio a instância dos franceses. Os remanescentes deles, *expulsos* do Brasil, foram mortos pelos exploradores franceses antes de pisarem em solo francês, relata Anchieta (1988:218). A contraparte portuguesa era de igual medida, tanto que nas lutas de expulsão dos franceses do Rio de Janeiro em 1564, Estácio de Sá, depois de lançar fora “150 Franceses que havia dentro em uma nau”, decidiu por deixá-los “ir em paz por serem mercadores e ao parecer católicos, que não vinha povoar”, relata Anchieta em *Informações...* (1988:315).

Outro exemplo dessa eficiência nos meios suasórios instrumentalizados pelos franceses com o domínio da língua geral se vê do episódio do processo de paz em Iperoig, em que recorrentemente aparecia um desses índios vindos do Rio de Janeiro para tentar, insidiosamente, convencer seus irmãos de supostas más intenções dos cristãos portugueses na negociação de paz. Apesar de pilhados em suas mentiras, esses tamoios, mesmo depois de concluída com êxito a negociação, nunca se deixaram apartar do convívio e aliança com os franceses, como narra Anchieta (1988: 245): “Dos [tamoios] do Rio já quase tínhamos o desengano que não queriam pazes”. Mas ele mesmo admite que o sistema de aliança adotado pelos franceses tinha muita penetração, a ponto de prever que mesmo os Tamoio

de Iperoig poderiam voltar à animosidade inicial: “Só os moradores dos lugares de Iperuig hão sido constantes até agora e alguns deles ainda estão entre nós; mas por fim farão o que a maior parte dos seus fizerem”. Em outro passo, Anchieta (1988:244) mostra a dificuldade de quebrantar a manipulação ideológica dos franceses nos tamoios: “Eles mesmos nos avisavam que não nos fiássemos dos do Rio de Janeiro, porque estão mui soberbos com as muitas coisas que lhe dão os Franceses”.

O padre canarino deixa claro que a forma como foram “injustiçados” pelos portugueses criou essa desavença que tanto trabalho deu às missões jesuíticas, chegando a pô-los em risco a sobrevivência (1988:202):

Desta outra banda do Norte temos os contrários, inimigos também destes nossos Índios, dos quais muitas vezes tenho escrito. Estes parece que têm justiça contra os Portugueses, pelas muitas injustiças e sem razões que deles têm sempre recebido, e por isso os ajuda sempre a Divina Justiça, porque vêm mui a miúdo por diversas partes, por mar e por terra, se sempre levam escravos dos Cristãos, matando os mesmos homens.

Nas *Informações...*(1988:318) ele acresce: “ Os Franceses não desistiram do Brasil, e o principal foi no Cabo Frio e Rio de Janeiro, terra de Tamoios, os quais, sendo dantes muito amigos dos Portugueses se levantaram contra eles por grandes agravos e injustiças que lhes fizeram, e receberam os Franceses, dos quais nenhum agravo receberam”. É ainda esse jesuíta quem relata que a prática exterminadora levada a cabo pelos portugueses contra os índios era a responsável pelo despovoamento de áreas atacadas por exploradores estrangeiros, contra os quais a aliança com índios amigáveis fez muita falta (1988:314):

Deu tanta guerra [Duarte Coelho, filho] aos Índios com favor de um clérigo que se tinha por nigromântico que destruiu toda a sua Capitania e assim desde o rio de S.Francisco até lá, que são 50 léguas, não há povoação de Índios, e fica agora sem ajuda deles, e é agora aquela Capitania [Pernambuco] com a de Itamaracá, que toda se reputa por uma, mui molestada dos Índios Pitiguaras, moradores do rio chamado Paraíba, onde têm grande comércio os Franceses por causa do pau de Brasil, e os ajudam nas guerras e fazem muito mal por terra e por mar aos Portugueses, os quais não têm Índios amigos que os ajudem porque os destruíram todos.

A seguinte informação dada por Capistrano de Abreu (1963:76) conflui para a veracidade desse último depoimento: “Com a derrota dos naturais de Paraguaçu e Ilhéus destruiu-se o que poderíamos chamar uma *marca* da língua geral e irromperam os Tapuias, até então sopeados. Ninguém lucrou com a substituição”.

Dessas passagens, algumas conclusões se impõem: a primeira é que o discurso catequético, através da língua geral, não se revelava de incontestável infalibilidade, nem mesmo em relação a índios já completamente aculturados e escolarizados, como no caso daquele referido pelo quinhentista Ambrósio Fernandes Brandão (1994:239-40):

Os Padres da Companhia ensinaram a um destes índios, por sentirem nele habilidade, a ler e a escrever, canto e latinidade, e ainda algum pouco das artes, mostrando-se ele em tudo mui ágil e de bons costumes; chegaram a lhe fazer dar ordens menores, e cuidou que ouvi dizer que também as de epístola e evangelho, para o ordenaram em sacerdote de missa. Mas o bom do índio, obrigado de sua natural inclinação, amanheceu um dia despido, e se foi, com outros parentes seus, para o sertão, aonde exercitou seus bárbaros costumes até a morte, não se lembrando dos bons que lhe haviam dado.

O próprio Nóbrega (2000:222) dá notícia de um índio, criado desde pequeno, “bom cristão” que, no entanto, “fugiu-me para os seus”.

A segunda é que o domínio da língua geral era peça-chave no xadrez político de todas as nações com interesse econômico no Brasil, ainda que essa forma de dominação viesse sob a forma de discurso religioso.

7 EPÍLOGO DO PERCURSO DA LÍNGUA GERAL EM SÃO PAULO

7.1 A GERMINAÇÃO INCIPIENTE DO PORTUGUÊS. A BRANQUIZAÇÃO DOS COSTUMES

São Paulo dos primeiros instantes após a unificação obedecerá, quanto à língua, o mesmo percurso de Santo André da Borda do Campo após sua elevação à categoria de vila: organização de instituições político-edilícias e registro das deliberações de seu órgão político-administrativo através do manejo da língua portuguesa. Daí se afirmar que Santo André apenas mudou de lugar (CORTESÃO, 1955:230).

Começa aí embrionariamente, mas de forma nítida em documentos que chegaram aos dias atuais, o distanciamento sistemático da primeva tebaida tropical, em que, imersos numa cultura indígena, se viram os primeiros brancos do planalto compelidos a banhar-se na cultura nativa, indianizando-se em completo desinteresse pela cultura de onde vieram. Aí se formaram núcleos que se traduziam por uma amálgama entre índios e brancos, comunicando-se na única língua em que seria possível o intercuro – a de base tupi, que seria de vital importância econômica no apresamento que se seguiria a essa primeira fase. No platô de Piratininga, a miscigenação do colono branco com o ameríndio foi mais intensa de que em qualquer outra região brasileira de então e veio associada com o uso da língua geral por razões econômicas e demográficas, mais de que em qualquer outra povoação brasileira, como afirma o cronista do século XVI, Padre Fernão Cardim, em seu relato finissecular (1980:101):

Em toda esta província há muitas e várias nações de diferentes línguas, porém uma é a principal que compreende algumas dez nações de índios: estes vivem na costa do mar, e em uma grande corda do sertão, porém são todos estes de uma só língua ainda que em algumas palavras discrepam e esta é a que entendem os portugueses; é fácil, elegante, e suave, e copiosa, a dificuldade dela está ter muitas composições; porém dos portugueses, quase todos os que vêm do Reino e estão cá de assento e comunicação com os índios a sabem em breve tempo, e os filhos dos portugueses cá nascidos a sabem melhor que os portugueses, assim homens como mulheres, principalmente na Capitania de São Vicente.

Essa «discrepância» referida por Cardim é a explicitada por Aryon Rodrigues (1980:102):

No Sul da Colônia constituiu-se uma Língua Geral distinta da Língua Geral do Norte ou Língua Geral Amazônica. A Língua Geral do Sul, ou Língua Geral Paulista, menos conhecida que a outra, teve sua origem na língua dos índios Tupi de São Vicente e do alto do rio Tietê, a qual diferia um pouco da língua dos Tupinambá.

Esse instantâneo histórico de comunhão lingüística, no primeiro século de São Paulo, parece induzir uma sociedade marcada pela ausência de classes, como ingenuamente afirmou Alfredo Ellis Junior, *apud* Bruno (1966:30). Evidente que não havia uma divisão

multifacetada de classes como a que virá anos depois. Mas ela estava lá, ainda que embrionariamente, como projeção do tipo de capitalismo aqui praticado, o capitalismo colonial, “destinado a servir e complementar o crescente processo de acumulação mercantil” (SODRÉ, 1957:26). Tratava-se de uma divisão bipartida, de castas, entre senhores e escravos, que se articulavam economicamente sem espaço para o trabalho livre.

O apresamento de índios, que obedecerá a um movimento parabólico de ascendência, era o motor da atividade econômica. Essa era a riqueza mais à mão oferecida, como o fizera João Ramalho. Além de apresados para comércio escravo, os índios eram os pilares daquela civilização instalada depois da Serra do Mar, alimárias destinadas a suportar literalmente o peso do senhor branco, ainda que a custa de sua própria vida nas serranias escarpadas, trabalhar nos milharais e trigais, plantações de feijão e algodão, fabrico de farinha de mandioca e marmelada e na criação do rebanho, entre tantas outras tarefas a que eram atirados. Mas não era sem justificação ideológica que esses apresamentos eram feitos, como mostra Teodoro Sampaio (1978a:166):

Era uma rematada loucura, dizia a turba interesseira, deixar perecer as lavouras por falta de braços só por escrúpulos de romper pazes com bugres que nunca souberam o que é lealdade nem jamais distinguiram o justo do injusto. Demais, o índio submetido, reduzido a trabalhar e a conviver num meio cristão, por via de regra, devia lucrar fazendo-se cristão também. A igreja lucraria com a guerra.

Boa parte dessas e outras atividades citadas no texto deve ter ficado a cargo das mulheres, que na divisão do trabalho, se encarregavam do plantio e colheita, colaborando nas pescarias, fabricando farinhas, azeite de coco, preparando raízes e milhos para a produção do *cauim*, fiando algodão, tecendo redes e trançando cestos, além de se ocuparem da cerâmica e da criação dos animais domésticos e do catamento de piolhos dos homens, como assinala Florestan Fernandes (2000:75).

O que escreve Bruno (1966:65) a respeito da utilização cargueira do índio é bastante ilustrativa da prática naquele período:

Na passagem das serras desse Caminho do Mar – onde não era possível o uso de animais – tudo continuava recaindo sobre o esforço dos índios andarilhos – escrevendo com indignação o Padre Antônio Vieira em fins do Seiscentismo: ‘Nas cáfilas de São Paulo a Santos não só iam carregados (os índios) como homens, mas sobrecarregados como azêmolas, quase todos nus ou cingidos de um trapo, e com uma espiga de milho pela ração de cada dia’.

Em outra passagem, o mesmo Bruno (1966:41) escreve sobre o assunto:

Dizia Céspedes de Xeria (1628), em sua descrição, que esse caminho era de tal sorte que por ele não podiam transitar cavalgaduras, e os homens eram conduzidos em redes, no ombro dos naturais da terra. Era utilizando-se de índios – observou – que os paulistas transportavam ‘sus harinas y comidas al puerto de Santos y así con este ordinario trabajo, en que se sirven dellos como de caballos, se mueren infinitos’.

John Manuel Monteiro (2005:123-5), que, na esteira do que já afirmara sumariamente Teodoro Sampaio (1978:171), demonstra como a tricultura, que começou a se especializar a partir de 1620, abrangendo os anos de 1630-80 (2005:113), movimentou a economia paulista apoiando-se na escravidão indígena, esclarece que o transporte a longa distância era feito preferencialmente por índios, por ser mais econômico, na rota São Paulo-Santos através do íngreme Caminho do Mar.

A peculiaridade desse tipo de interconvivência marcada pela exploração fundada no escravagismo é que a fronteira não é rígida do ponto de vista racial, já que dará lugar a uma permeabilidade que, por sua vez, culminará num caldeamento étnico influenciado, sobretudo, por duas fortes razões. Uma delas é que o colono que veio para o Brasil estava despido de fidalguias e de presumíveis pruridos ético-sociais quanto ao envolvimento sexual com as mulheres autóctones. Não se tratava, pois, de nobres com galochas, mas de homens comuns, muitos dos quais se revelaram obstinados e se tornaram rudes, e mesmo violentos, alguns deles degredados – bem aceitos desde que não fossem ladrões, como a edilidade paulista fez constar em suas atas de 1561, como escrevem Teodoro Sampaio (1978e:240), Taunay (2003:359) e Cortesão (1955:225). O relato de Bruno (1966:30) a esse respeito é preciso:

Não que os povoadores brancos emigrados do Reino para São Vicente fossem aqueles ‘fidalgos da casa real’ a que se referia Pedro Taques em seu ingênuo entusiasmo pela nobreza de sangue. Entre esses povoadores não havia representantes das grandes casas peninsulares, nem mesmo da burguesia mais endinheirada. Podia até haver alguns aparentados com a pequena nobreza do Reino, embora por certo emigrassem ‘para província tão áspera e distante’ exatamente porque não se achavam, na terra natal, em situação muito boa. Aqui é que se destacavam – em face da bugrada de que podiam dispor. E recebendo terras e podendo escravizar o nativo, tornavam-se homens poderosos.

Cortesão (1955:193-194) é também incisivo nesse particular quanto aos portugueses de Santo André da Borda do Campo:

Alguns historiadores paulistas, desde Pedro Taques, têm sofrido daquela ânsia de descobrir, à viva força, pergaminhos que atestem a existência de numerosos fidalgos entre os primeiros povoadores de São Paulo. Ingenuidade de quem ignora a evolução social e política da grei portuguesa. (...) Ademais os que, a todo transe, queiram catar fidalgos dentro dos muros de Santo André, meditem em que nenhum autêntico fidalgo da época, com a soberba consciência de classe, hipertrofiada pelas conquistas do Oriente, consentiria em ser subordinado de João Ramalho, o qual carregava então, além do aventureiro passado que lhe coubera, a lenda do homem inteiramente barbarizado pela vida entre os indígenas.

Alcântara Machado, examinando autos de inventário entre 1578 e 1800 de São Paulo, nada encontrou aí de nobreza (1980:37): “Entre eles não há representantes das grandes casas peninsulares, nem da burguesia dinheirosa”.

Nada aí lembrava, portanto, o ambiente urbano de onde vieram aqueles portugueses, nada lembrava o Reino de onde procediam, ainda que deste tivessem emigrado em busca de melhor fortuna nos trópicos. Não havia nobreza no sangue português que primeiramente colonizou aquele rincão inóspito. Era preciso ser-se muito aquém da *noblesse* para compor aquela amálgama de civilização em que a tez clara do colono branco ia perdendo sua alvura original em proveito de uma têmpera mestiça, apto a suportar, talvez até com mais eficiência que os denodados colonos primevos, a hostilidade do sertão.

Aqui convém um parentênis metodológico, que lança luzes sobre esse conceito a que muitas vezes se referem alguns textos historiográficos: a questão da «nobreza» no Brasil colonial tem imbricações lingüísticas, já que aqui ela ganhou um valor semântico-social bastante diferenciado, remetendo ao referente da posse da terra, como explica Nelson Werneck Sodré (1957:22-23):

O que vai determinar a posição das classes, o que vai distingui-las, então, é a propriedade da terra. (...)É que se reconstituem, no Brasil, não só algumas fortunas individuais que vieram da metrópole em más condições, como uma espécie de patriciado rural que passa logo a ocupar uma situação de indiscutível preeminência, fazendo que, em uma sociedade nova, caiba o termo nobreza, inteiramente desligado, aqui, de seus motivos originários.

No mesmo sentido é a constatação de Schwartz (1979:267): “A aristocracia brasileira foi criada pela riqueza em terras e não pela linhagem nobre”. Em idêntica linha de conclusão se põe Alcântara Machado (1980:45):

Repete-se no Brasil o mesmo fenômeno observado na idade média européia. A propriedade territorial (escreve Chaisemartin) é então a base das relações entre os homens. Fonte de todos os direitos políticos, assume por assim dizer as feições da soberania. É privilégio dos homens livres.

Portanto, repuxos nobres e português amaneirado nem a custo são encontráveis nesse alvorecer colonial. Escrevendo sobre a São Paulo do século XVI, Florestan Fernandes (1979:1999) pondera:

Em conseqüência, apesar da base demográfica limitada, do isolamento, da estrutura sagrada e tradicional, da economia predominantemente rural, a vila de São Paulo apresenta-se originariamente como uma sociedade dotada de um complexo sistema de posições sociais. Os lavradores procuravam classificar-se como uma espécie de nobreza agrária.

Anchieta (1988:329), em informe de 1584, registra que “as fazendas dos Portugueses estão da mesma maneira espalhadas a duas e três léguas e acodem os domingos e dias santos à missa”.

Em segundo lugar, essa miscigenação era devida à muito estudada, e algo em envolvida em brumas que pendem de nitidez historiográfica, plasticidade do português como mecanismo propulsor da mestiçagem no Brasil, conforme os mais abalizados cronistas brasileiros, como, Sérgio Buarque de Holanda (2002:53), Prado Jr (1996:107),

Darcy Ribeiro (2001:68) e, especialmente, Gilberto Freyre (2002a:80), cujo depoimento se transcreve representando os demais:

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas. A influência africana fervendo sob a europeia e dando um acre requieime à vida sexual, à alimentação, à religião; o sangue mouro ou negro correndo por uma grande população brancarana quando não predominando em regiões ainda hoje de gente escura; o ar da África, um ar quente, oleoso, amolecendo nas instituições e nas formas de cultura as durezas germânicas; corrompendo a rigidez moral e doutrinária da Igreja medieval; tirando os ossos ao Cristianismo, ao feudalismo, à arquitetura gótica, à disciplina canônica, ao direito visigótico, ao latim, ao próprio caráter do povo. A Europa reinando mas sem governar; governando antes a África.

Essa plasticidade, como se disse, é controversa e não está a salvo de refutação, sobretudo se é confundida com ausência de preconceito, como o faz Serafim Leite (2004-I: 34). O brasileiro Charles Boxer (1977:43), em livrinho que ficou célebre por tentar destruir o mito da ausência de preconceito na colonização ultramarina portuguesa, é muito incisivo a esse respeito:

Outro resultado da concentração portuguesa no tráfico de escravos foi a convicção enraizada de que o negro podia ser legitimamente escravizado e, portanto, que era indubitavelmente inferior relativamente ao branco. O homem português podia, e realmente fazia-o, consorciar-se livremente com negras, permanente ou ocasionalmente; e dada a extrema escassez de mulheres brancas em Angola, quase que era impelido a unir-se ou casar-se com mulatas ou (mais raramente) com negras. Mas não se segue desta facilidade de consórcio com mulheres de cor que o macho português não tivesse preconceitos de cor, como é freqüentemente afirmado por apologistas modernos. Havia, evidentemente, algumas exceções, mas a regra geral social prevalecente era (e é) de uma consciente superioridade branca.

Não é difícil encontrar apoio a essa tese de Boxer, mesmo entre os já citados autores da plasticidade do português, que não se confundia, via de regra, com ausência de preconceito nos primeiros ensaios de povoação pelos pioneiros brancos, mesmo porque esse contato entre o colono, português sobretudo, se faz apenas através de relações sexuais, sem lirismo, sem romance, sem amor, deflagrado apenas pela ignição da carnalidade, inclusive pela já referida ausência de mulheres brancas e pela licença de costumes. Mesmo João Ramalho parece não ter fugido a essa regra, pois na transcrição de seu testamento feita por Frei Gaspar alude à sua esposa índia, filha de Tibiriçá, como “criada”. Tais

relacionamentos carnais se faziam, portanto, quase sempre à margem do casamento, como ensina Prado Jr (1996:109). Darcy Ribeiro (2001:239) reconhece que “nesse caso, se particulariza [o português], pela desenvoltura no estabelecimento de relações sexuais do homem com a mulher de condição social inferior, movida pelo puro interesse sexual, geralmente despido de qualquer vínculo romântico”. Freyre (2002a:480) é da mesma orientação: “Por muito tempo as relações entre colonos e mulheres africanas foram as de franca lubricidade animal. Pura descarga de sentidos”. É bem verdade que esse Autor dá notícia de mudança nesse tipo de relacionamento, pelo menos em relação à Bahia, o que vem confirmado pelo que relata Thales de Azevedo (1959:90), mas isso não modifica o quadro geral.

Nóbrega salientou, em várias de suas epístolas, sua surpresa com o amancebamento desenfreado do colono português com várias índias. Assim, em carta escrita ao P. Simão Rodrigues, presumidamente em abril de 1549, informa: “Parece-me que põem a felicidade em ter muitas mulheres” (2000:24). Em outra ao mesmo destinatário, em agosto do mesmo ano, escreve: “Nesta terra há um grande pecado, que é terem os homens quase todos suas negras por mancebas” (2000:29). Em nova carta ao P. Simão Rodrigues, escrita agora de Porto Seguro em 06 de janeiro de 1550: “Destes há muito cristãos, que estão aqui no Brasil, que têm não uma só, mas muitas concubinas em casa, e fazem batizar muitas escravas sob o pretexto de bom zelo e para as fazer amigas com mau fim” (2000:79). Por último, escrevendo de Olinda a D. João III, Rei de Portugal, a 14 de setembro de 1551, relata: “Por toda esta costa há muitos homens casados em Portugal e vivem cá em graves pecados com muito prejuízo de suas mulheres e filhos” (2004:101).

Como demonstra Cortesão em vários passos de sua famosa obra (1955:32 e 126-130), ao analisar o fenômeno do *compadrio*, *cunhadismo* ou *cunhadagem*, e dos *mus* e *pombeiros* entre índios do tronco tupi-guarani, de um lado, e portugueses e espanhóis, de outro (a denominação da cunhadagem corrente entre esses últimos e os indígenas era *cuñadazgo* e *toboyas*, respectivamente), conclui que ele responde pelo êxito da sobrevivência da Capitania de São Vicente de 1510 até 1532, onde “em parte alguma ele se mostrou tão fecundo em conseqüências”. Darcy Ribeiro (2001:83-4), percorrendo genericamente sobre o assunto, afirma que “a função do cunhadismo na sua nova inserção civilizatória foi fazer surgir a numerosa camada de gente mestiça que efetivamente ocupou o Brasil. [...] Sem a prática do cunhadismo, era impraticável a criação do Brasil”. Boxer (1997:40-1) afirma que esse processo de mestiçagem não vingou em Angola dada a resistência daquela população à exploração lusitana: “isso ajuda a explicar por que é que Angola nunca se tornou um segundo Brasil”.

No trecho da carta escrita da Bahia em fins de julho de 1552, Padre Nóbrega já deixa entrever que a vontade de casar de cada um desses colonos amasiados com várias índias se fazia em relação às mulheres brancas que recorrentemente se dizia então estarem por vir, o que reforça a tese de mera carnalidade nesse contato entre brancos e índias: “Nestas partes o maior trabalho que temos é não podermos socorrer a homens amancebados com suas escravas de que tem filhos, porque para os apartarem é grande fortuna, para se confessarem e absolverem não são capazes. Esperam mulheres com que casem” (2000:133). De um modo geral, essa procriação desenfreada era vista com bons olhos pela Coroa, porque, inevitavelmente, seriam criados laços de parentesco que ajudariam no senso de nacionalidade e no povoamento como defesa contra invasões de potências européias desejosas de fincar raízes no Brasil. Semelhante política já vinha sendo adotada por Portugal na África, como lembra Boxer referindo-se à colonização de São Tomé (1977:20): “Todos os homens solteiros dispunham de uma negra concedida pela Coroa, declaradamente para fins de procriação”.

A língua acompanha este percurso cultural acenado no trecho epistolar do Padre Nóbrega. À medida que aqueles primeiros brancos indianizados são convidados, pelos agentes da colonização oficial, a assumir seu papel no povoamento oficial daquela terra, sua preocupação em elevar-se acima da cultura de indianização vai se revelando cada vez mais nítida, embora, aqui e ali, apareçam casos de sedução pelo meio selvagem, a exemplo

do que aconteceu a Antônio Bicudo Carneiro, ouvidor da Comarca em 1586, que se asselvajou tanto “que vivia no meio dos índios como um índio”, desprezando a dignidade do cargo (Taunay, 2003:375). A seguinte afirmação de Boxer (1977:84), pois, tem apoio nos fatos:

O fato de os paulistas terem uma tão grande parcela de sangue ameríndio, e de durante muitas gerações terem falado Tupi, habitualmente, entre eles, de preferência ao português, não os impediu de terem uma opinião muito mais baixa das capacidades dos ameríndios do que a dos missionários jesuítas.

Porém, o processo de substituição lingüística é vagaroso e será retido em sua aceleração pela necessidade econômica do contacto com o índio – além da completa ausência de letramento por parte dos colonos portugueses, pouco interessados em adquirir livros ou outro instrumento da cultura intelectualizada –, especialmente seu apresamento para fins do comércio escravo, além do próprio modelo de colonização, que se fez a passos tímidos, dado o descompasso entre o contingente demográfico de Portugal e suas possessões ultramarinas, cabendo à Coroa gerenciar a todo instante o fluxo de imigração para elas de acordo com o maior ou menor interesse econômico que suscitavam. Esse interesse, quanto ao planalto de Piratininga, estava centrado no apresamento do indígena pelo colono, processo que já ganhara contornos desde o início da chegada dos primeiros colonos propriamente ditos. A língua passa a ser um instrumento de facilitação de abordagem, além do convívio diuturno com índios integrados às comunidades. Os ares de civilização trazidos pela implantação de graus administrativos àqueles núcleos populacionais agrupados para fins políticos, não trouxeram mudança nesse aspecto de helotismo econômico. Ao branco, especialmente, português, nunca lhe pareceu congenial o trabalho sistemático, senão o espírito aventureiro de que fala Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (2002).

Embora na versão muitas vezes difundida pelo conquistador, o índio sempre tenha se revelado um preguiçoso, esse pecado era na verdade atribuível ao branco, como se vê claramente indicado em crônicas e relatos da época, bem como em estudos atuais. Caio Prado Jr (1996:348) é enfático quanto a isso:

A indolência do índio brasileiro tornou-se proverbial, e de certo modo a observação é exata. Onde se erra é atribuindo-a a não se sabe que “caracteres inatos” do selvagem. Na sua vida nativa, mesmo na civilizada quando se empenha em tarefas que conhece, e sobretudo cujo alcance compreende, o selvagem brasileiro é tão ativo como os indivíduos de qualquer outra raça. Será indolente, e só aí o colono interessado o enxergava e julgava, quando metido num meio estranho, fundamentalmente diverso do seu, onde é forçado a uma atividade metódica, sedentária e organizada segundo padrões que não compreende”. Em nota de rodapé, ele acrescenta: “Enxergar no índio brasileiro, ou em outras raças de cultura diferente da nossa, falhas de caráter onde não há senão atitudes próprias de um inadaptado ou revoltado, é o vezo sobretudo dos anglo-americanos. Mas qual seria, perguntamos nós, a reação de um destes enérgicos anglo-saxões a quem lhe pedisse um dia trabalho a ser pago com um jantar de pirão de açaí ou de mandioca puba?

Nóbrega (2000:80), em carta escrita de Porto Seguro a 6 de janeiro de 1550, é um dos primeiros a apontar esse vício de comodidade: “Porque os homens que cá vêm não têm outra vida senão a dos escravos, que lhes pescam e buscam de comer, tanto domina aqui a preguiça e se dão às coisas sensuais e a diversos vícios, nem curam de estar excomungados conservando os ditos escravos”. O discurso da “preguiça” do índio e do mestiço, e mesmo do negro, é persistente e longo por funcionar como uma máscara ideológica intimamente associada com o arianismo e com o modo de apropriação econômica que mais tarde pervadirão a chamada revolução burguesa. Ianni (2004:134) tem serena análise sobre isso:

O arianismo vem por dentro da revolução burguesa em marcha, por dentro desse processo fundamental de redefinição do trabalho e trabalhador, ou seja, força de trabalho. Tanto assim que um ingrediente

desse mesmo arianismo é a tese de que o índio, o negro e até mesmo o trabalhador nacional branco se entregavam à luxúria e à preguiça. Tristeza, luxúria, cobiça e preguiça eram os pecados do índio, caboclo, negro e mulato, enquanto não se ajustassem às exigências do mercado de força de trabalho, do trabalho submetido ao capital, na fazenda, engenho, usina, estância, serginal, oficina, fábrica. Tratava-se de redefinir o trabalhador para redefinir a força de trabalho. Redefinir as condições de produção do lucro, ou mais-valia, ao mesmo tempo que o trabalhador, já que este era o proprietário da principal força produtiva.

Mas o apresamento não se reduz a isso, transforma-se no aspecto dominante da economia paulista, com miríades de índios do território vicentino destinados ao Rio de Janeiro e aos canaviais da Bahia e Pernambuco. Em relação a essa última capitania, a fase áurea do apresamento em São Paulo coincide com a interrupção do tráfico negreiro gerada pelo domínio holandês, como relata Bruno (1966:48). John Manuel Monteiro (2005:77), o que reafirma também em outra obra (2002:494), entretanto, corrige:

A versão convencional da historiografia brasileira sustenta que as grandes expedições contra as reduções coincidiram com uma crise aguda de mão-de-obra no Nordeste açucareiro, decorrente de invasões holandesas e da interrupção do tráfico de escravos africanos, em consequência da perda de Angola. Porém, este argumento é deficiente no seu recorte cronológico, pois a expedição de Raposo Tavares saiu alguns anos antes da invasão de Pernambuco e é anterior à tomada de Luanda.

Era intuitivo que a língua geral grassasse num meio em que índios transeuntes e permanentes assumissem uma proporção desmedida, especialmente porque os núcleos urbanos reuniam poucos moradores brancos fixos, já que a população planaltina e, de um modo, geral, do Brasil, não se concentrava na sede de tais povoações, que eram de reduzido tamanho. Antes de findar o século XVI, aquela localidade piratiningana mais se parecia com uma fortificação, “um posto avançado da civilização”, nas palavras de Taunay, cuja composição demográfica, em 1589, quando havia muito já tinham aí se instalado os jesuítas, era de cerca de cento e cinquenta fogos, conforme registro nas Atas e Registro Geral da Câmara de São Paulo, citado por Taunay em São Paulo nos primeiros anos (2003:60), o que corresponde à quantificação dada por Cardim (1980:174), que fala em “cento e vinte vizinhos ou mais”, o que, segundo Teodoro Sampaio (1978a:160), que fala em 190 fogos permanentes, daria cerca de 1.500 almas. Florestan Fernandes (1979:194), repetindo historiadores, diz que essa população comportaria “1500 e 2000 indivíduos, brancos, índios, negros e mestiços”, entretanto, as Atas da Câmara dão uma população, em 1584, que passa de “cem moradores” (1914-I:237), referência que deve ser compreendida como não inclusiva dos habitantes não-brancos. Interroga-se Taunay (2003:29) em tom afirmativo: “E que era São Paulo quinhentista senão um arraial comparável a qualquer desses vilarejos de hoje que, desabitados, de um dia para outro regurgitam de povo nas proximidades da festa do seu orago?”

O trecho seguinte de Bruno (1966:51), reunindo análises de estudiosos e dados das próprias Atas da Câmara da Vila de São Paulo, é bastante esclarecedor a esse respeito:

Os bugres cativos formavam o grosso da população das próprias vilas, que não passavam, como é evidente, de núcleos insignificantes, mesmo as principais – atribuindo Laet, em 1625, cerca de umas cem casas e uns duzentos moradores, entre portugueses e mestiços, a cada uma das povoações mais importantes (São Paulo e Santos) e cerca de setenta casas e cem habitantes a São Vicente, que era então uma ‘vilazinha assaz bonita’. População, a dessas vilas e a das demais, que quase não vivia nas sedes urbanas, notadamente no planalto. ‘Vêm os paulistas à povoação nos dias de festa’, escrevia em 1628 D. Luís Céspedes Xeria se referindo à Vila de São Paulo. Da mesma época é o depoimento do Padre Mancilla: ‘Fora das principais festas, muito poucos homens e mulheres se encontram nela’. Dessa situação se deparam aliás reflexos nas próprias atas da câmara piratiningana, revelando que era comum viverem fora da vila muitos de

seus moradores mais importantes, inclusive os que ocupavam cargos no poder municipal. Em 1609 os oficiais da câmara resolviam se reunir uma só vez por mês ‘por estarem muito longe uns dos outros e desta vila’. Em 1620 falava-se de oficiais que viviam a cinco ou seis léguas da povoação ‘virem a ela sem necessidade a fazer câmara’. Em 1628 uma ata dizia: ‘... por esta vila ser de homens honrados e nobres, e viverem de suas roças e lavouras, em que todos se ocupam a mor parte do ano, ficando a vila deserta’.

Esse povoamento centrífugo e anticidatino, também identificado por Maria Luiza Marcilio (2004:248), não mudará tão cedo, sendo ainda a marca característica de São Paulo, e mesmo da Capitania, na transição para o século XVIII. É o mesmo Autor que escreve (1966:77):

Mas as povoações continuavam sendo burgos pequenos, e às vezes de escassa população. Bastante significativo, sob esse aspecto, foi o que se verificou na povoação costeira de Iguape, na segunda metade do século dezessete: seu capitão-mor, em 1679, obrigou, sob pena de multa, aos donos de sítios e fazendas das vizinhanças, a edificarem, cada um, ‘uma casa na vila, visto como eram poucos os moradores que havia nela’. Mesmo na Cidade de São Paulo, observava em 1717 D. Pedro de Almeida Portugal que sua população era diminuta e vivia ‘em uma das quintas a que chamavam roças’. Nessa época, a povoação piratiningana teria umas quatrocentas casas.

Além do tráfico para outras regiões do território brasileiro, dava-se também destacada aglomeração de índios na concentração de escravos em poder de senhores paulistas, como no caso de Manoel Preto, a que se referem Pedro Taques (1980:79) e Azevedo Marques (1980:103, vol.1). Este último escreve que aquele paulista se estabeleceu no termo da Cidade de São Paulo em 1580, “chegando a possuir mais de mil índios de arco e flecha, conquistados no assalto das reduções espanholas pelos anos de 1623 e 1624”. Ou, igualmente, no caso de Antônio Pedroso de Barros, que “teve cerca de mil índios a seu serviço empregados na cultura de vastas fazendas, que possuía no distrito de Parnaíba, o qual então compreendia toda a região ocupada hoje pelos de Sorocaba, Itu, Campinas, e os que lhes estão além” (1980:74, v.1). Os índios que constituíam o alvo preferido do apresamento, inclusive pelo bandeirismo dito preador, eram os Carijós. Para dimensionar o efeito devastador do apetite institucionalizado dos preadores que caíam vorazmente sobre os nativos, basta o trecho em que Bruno (1966:47), apoiando-se na obra História setecentista da vila de São Paulo, de Taunay, escreve:

É significativa, sob esse aspecto, uma representação da câmara da Vila de São Paulo, em 1606, calculando em duzentos mil os Carijós existentes em uma distância de oitenta léguas e solicitando licença ‘para se explorar semelhante mina, capaz de render mais de cem mil cruzados, além de resultados espirituais’, e mostrando que era enorme a emigração de índios do território vicentino para os canaviais da Bahia e de Pernambuco. ‘Muito cedo – dizia-se – deixariam os traficantes em São Paulo tudo ermo com as árvores e ervas somente’.

Discorrendo sobre o contingente de índios naquela São Paulo, Taunay, em São Paulo no século..., escreve (2003:330): “Tempo houve em que só ao redor de São Paulo e em São Paulo existiam mais de sessenta mil índios escravos!”, comenta Couto de Magalhães. Sessenta mil índios escravos, para uma população branca ou de mestiços que, provavelmente, não excedia a quatro mil”. John Manuel Monteiro, numa obra (2005:166), estima em 50.000 os cativos guaranis entrados em São Paulo até 1640, data do refluxo nas preações; noutra (2002:492) “algo entre 30 mil e 50 mil, talvez mais”. Mas a realidade é que esses dados são meros palpites demográficos, ou, pra usar das próprias palavras ditas em outra obra pelo mesmo John Manuel Monteiro (2002:478) a respeito de projeções demográficas de John Hemming e Pierre Clastres sobre os Guarani da época da conquista, trata-se de “adivinhação pura ou fantasia aritmética”. Sensatamente adverte a historiadora-demógrafa Maria Luiza Marcilio (2004:246):

Conhecer, pois, a população da Cidade de São Paulo, sua estrutura, sua dinâmica, nos dois e meio primeiros séculos de sua existência é tarefa ingrata e sem sucesso. Nem pensar em conhecer a dinâmica das populações indígenas que cercavam o pequeno triângulo de São Paulo de Piratininga, antes ou depois da chegada dos conquistadores europeus.

Impossível de precisar, esse contingente indígena era, entretanto, reconhecidamente gigante em comparação com a população branca, até mesmo porque, como “a idade de ouro da produção de trigo na região de São Paulo abrangeu os anos de 1630-1680” (MONTEIRO, 2005:113), a principal função das expedições, como reiteradamente salienta esse mesmo Autor (2005:98, 102-3, 109 e 113; 2004:22) em sua obra, “residia na reprodução física da força de trabalho e não, conforme se coloca na historiografia convencional, no abastecimento dos engenhos do litoral”, embora admita que “alguns cativos tenham realmente sido entregues aos senhores de engenho”. Em outra obra (2004:45), ao esclarecer o acentuado contingente de índios escravos encontrados pelos historiadores nos inventários e testamentos desse período, Monteiro mostra que, além da lavoura, o índio escravo ou forro era uma espécie de argamassa de penetração capilar no sistema produtivo, o que incluía servir como transporte e exercer vários outros ofícios essenciais à vida daquela sociedade. Natural, portanto, que essa demografia impusesse uma língua de intercurso prático, que pudesse fazer confluir portugueses e selvagens numa só tábua comunicativa, alcançando até mesmo estrangeiros de outras nações, como se vê numa passagem de Anchieta (1988:218), por ocasião do cativo em Iperoig, entre os Tamoio, em que se pôs a conversar com um capitão francês em língua tupi num extenso diálogo, por este também não saber o português e o castelhano, línguas faladas pelo jesuíta canarino: “Este francês se ficou praticando com nós outros na língua brasílica, e dele soubemos como todos os seus que estão no Rio são fiéis e não papistas e não têm missa, antes perseguem matam aos que a dizem, que eles só crêem em Deus”. Falando do século XVI, Aryon Rodrigues (1986:34) afirma: “Por essa época, todos os europeus que vinham viver no Brasil aprendiam a falar, bem ou mal, o Tupinambá”.

Convém salientar que o passo-a-passo do ensino do português aos índios pelos jesuítas não acompanhava o ritmo do processo de conaturalização da língua geral, tendo sempre em vista a medida da capacidade de aprendizado dos nativos e sua frequência, do que, em caso positivo, resultava até mesmo intercâmbio cultural com a Metrópole. A profusão de índios, aliada à presença sempre constante de estrangeiros, que não somente portugueses, a exemplo de franceses e holandeses, quando das invasões destes ao Nordeste, certamente impôs o recurso de uma espécie de língua franca que preenchesse os propósitos políticos de cada país, e não somente em nível superficialmente comunicativo. Esse foi um dos problemas enfrentados, por exemplo, pelos holandeses. Villalta (2002:343-4), a esse respeito, apoiando-se em Evaldo Cabral de Mello, Gaspar Barléus e Eduardo Hoornaert, escreve:

A confluência das diversas línguas deve ter se restringido às ocasiões, mormente as públicas, em que o contato com os ‘outros’ era inevitável ou imprescindível, exigindo algum tipo de intercâmbio no nível lingüístico. Uma dessas circunstâncias foi a evangelização: a ‘prudência’ dos holandeses levou-os a usar o português, pois os missionários protestantes notaram que o uso do neerlandês era ineficaz na instrução religiosa dos africanos e gentios da terra. Alguns missionários aprenderam o idioma dos índios; outros, além disso, apelaram para o francês. O governo providenciou, por fim, a elaboração de cartilhas e compêndios de doutrina cristã para serem aplicados aos meninos índios; um catecismo trilingüe – holandês, português e tupi – foi composto, não tendo sido divulgado por objeções da Igreja holandesa.

Esse aprendizado do português pelos nativos, que é rapidamente referido por Cardim (1980:150), seria objeto de observação de Martius muito tempo depois, o que foi objeto de destaque por Sérgio Buarque de Holanda (2002:65) em sua mais famosa obra, *Raízes do Brasil*. Diz o historiador paulista:

A própria língua portuguesa parece ter encontrado, em confronto com a holandesa, disposição particularmente simpática em muitos desses homens rudes. Aquela observação, formulada séculos depois por um Martius, de que, para nossos índios, os idiomas nórdicos apresentam dificuldades fonéticas praticamente insuperáveis, ao passo que o português, como o castelhano, lhes é muito mais acessível, puderam fazê-la bem cedo os invasores. Os missionários protestantes, vindos em sua companhia, logo perceberam que o uso da língua neerlandesa na instrução religiosa prometia

escasso êxito, não só entre os africanos como entre o gentio da terra. Os pretos velhos, esses positivamente não o aprendiam nunca. O português, ao contrário, era perfeitamente familiar a muitos deles.

Essa conclusão de Martius, em que se fiou Holanda, poderia parecer mero arroubo 'bairrista' do naturalista alemão, que considerava o Brasil sua segunda pátria. Mas o confronto do que escreveu com o que apurou o famoso pesquisador lingüístico e notável arabista David Lopes (1969:124), quanto ao aprendizado do português em Málaca, antiga possessão lusitana no Oriente, dá factibilidade àquela afirmação:

Fokker reconheceu, contudo, que o vocabulário português é superior ao holandês, língua do dominador há séculos, e calcula que os termos portugueses são o dobro dos holandeses, explicando essa diferença pela doçura do nosso idioma que vai bem com a doçura do malaio e não com a dureza do holandês. O autor conhecia bem o malaio; nascera no Oriente e vivera muitos anos em Java e em Bornéu.

Em seu muito citado livro (1980:150), o Padre Cardim relata a atração exercida nos índios pela língua portuguesa e, particularmente, pela castelhana: "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".

O uso da língua geral, portanto, se desenha num quadro de uma sociedade marcadamente indiófila, do ponto de vista lingüístico, no século XVI, apesar de já pertencer ao passado a completa indianização. Daí ter que ser vista com reserva a opinião de Teodoro Sampaio (1978e:230-1), que Taunay (2003:329-330) avaliza, de que a língua portuguesa, nessa época, era corrente, embora limitada ao ambiente doméstico:

Entretanto, ainda que sitiados nas suas ilhas e sem forças pra os rasgos audaciosos, viviam os portugueses como se fossem bárbaros também, diz Vasconcellos que, além dos desregramentos dos costumes e do nenhum respeito pela religião, viviam os colonos do rapto traiçoeiro dos índios, tendo entre si o ofício de salteá-los por valentia e por eles eram os homens estimados. Com a sanção das próprias autoridades, organizava-se o latrocínio, o comércio aladroadado que se devia guardar para com os gentios amigos. Incitavam-nos a guerrear-se uns aos outros para colherem prisioneiros; mas determinava-se que ninguém lhes comprasse os cativos por mais de quatro mil réis, sendo punido também com rigor o cristão que falasse mal de outro ou das suas mercadorias, diante dos bárbaros. [...] O possuir escravo índio era indício certo de abastança e poder, e este se avaliava pelo número de *peças* possuídas. Pouco importava que um crime ou uma atrocidade qualquer motivasse a posse. A consciência pouco tinha que ver com essas coisas de índios para quem, no dizer dos senhores, a escravidão bem melhor do que a livre existência nas matas com todos os perigos das enfermidades, das feras e da sanha dos seus contrários. A população índia na colônia era, portanto, bem mais numerosa do que a européia. Falava-se geralmente a língua dos escravos, o tupi, que era a da maioria; a língua portuguesa ficando para o seio da família e entre portugueses. Os nomes das localidades, dos objetos de uso doméstico, como a América o impunha, eram todos dessa língua *tupi* que ainda hoje prevalece na geografia nacional e na paulista especialmente.

Em sentido diametralmente oposto, o Padre Antônio Vieira, em trecho epistolar citado por historiadores e cronistas, mostra o intercurso da língua geral na comunidade e no recesso do lar paulistas:

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, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola.

Apesar de Joaquim Ribeiro (1946:117), sem apoio em qualquer tipo de fonte, tentar desacreditar esse relato de Vieira ao dizer que “ora, Vieira jamais veio a S. Paulo. O seu depoimento, além de isolado, apenas atesta o bilingüismo”, é de ser salientado que “é indiscutível que estava bem informado”, rebate Serafim da Silva Neto (1963:55). Além disso, a rica miscigenação e a quantidade de índios trazidos, à força ou não, à comunhão com os brancos naquela povoação, impuseram portanto aquilo que Bruno (1966:57), estribando-se no Padre Manuel da Fonseca, biógrafo do Padre Belchior de Pontes, chama de conaturalização da língua geral:

O bugre e o sertão, de resto, impunham as marcas de sua presença em todas as manifestações – materiais ou espirituais – da sociedade que se ia estruturando, apesar disso, à feição das orientações gerais da cultura do europeu e seus descendentes. Não era à toa que em meados do Seiscentismo o Padre Belchior de Pontes fosse considerado apto a exercer o sacerdócio nas terras de São Paulo por ser ‘perito na Língua Brasília, tão necessária naquelas partes, que tanto os naturais como os portugueses, com o comércio do gentio, de que se serviam, a tinham conaturalizado’.

Essa angulação, feita por cronistas da época, comporta um esclarecimento de ordem histórica, que demonstra a insustentabilidade da tese do uso generalizado do português no ambiente doméstico, na São Paulo do primeiro século, defendida por Teodoro Sampaio: os ajuntamentos só com muito esforço poderiam ser tidos a jeito de união matrimonial; quando ocorriam, eram feitos, de ordinário, com índias genuínas ou com mestiças fruto da facilidade de intercurso sexual observada já nos primeiros dias da chegada dos brancos, como descreve Anchieta (1988:78) em trecho também muito lembrado por historiadores: “Onde as mulheres andam nuas e não sabem se negar a ninguém, mas até elas mesmas cometem e importunam os homens, jogando-se com eles nas redes porque têm por honra dormir com os cristãos”. O casamento é, portanto, algo raro e só ocorria com mulher branca. De sua cuidadosa pesquisa em inventários paulistas, Alcântara Machado (1980:158) confirma isso: “Ao contrário do que seria de supor, são excepcionais os casamentos entre brancos e negras da terra. Dentre os inventariados só um existe casado com índia forra. Mas esse é evidentemente um mameluco: chama-se Francisco Ramalho Tamarutaca e vive na aldeia de Guanga”. Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:15), também se reportando a suporte documental, informa que “o concubinato com índias era prática comum não entre os brancos solteiros, mas também entre os casados que tinham deixado suas mulheres em Portugal”. Esse aludido preconceito de cor, impeditivo do casamento legal, virá mais tarde associado ao de classe, como no caso, já no século XIX, citado por Saint-Hilaire e reproduzido por Prado Jr. (1996:352-3), “de um ex-governador de duas capitanias, Fernando Delgado de Castilho, que, apaixonado por uma mulher de condição humilde, de quem tivera vários filhos, preferiu suicidar-se a levá-la, casada com ele, para o Reino de onde o chamavam”.

É bem verdade que, em outro estudo, Teodoro Sampaio (1978:169) esclarece que “falava o homem comum do povo a língua tupi ou um misto de tupi e português”, o que mostra maior maturação sobre o problema, embora linhas atrás insista em que o português era “a língua da classe alta, a língua de família”, tese de difícil comprovação factual ante o estilo de vida pouco aristocrático dos primeiros colonos.

Um fator de muita pertinência nesse conservadorismo lingüístico da mulher do colono português, em relação à língua nativa, repousava na sua exclusão da vida pública e sua adscrição às tarefas tanto do lar quanto às que diziam respeito à economia do conjunto familiar. A elas cabia todo o papel de gestora da unidade familiar nas frequentes ausências dos companheiros à caça de índios no sertão.

Esse tipo de comunhão sexual, de que quase nunca resultava casamento, era usual por causa do reduzidíssimo número de mulheres brancas nesse período, como informam as célebres cartas de Nóbrega. A 6 de janeiro de 1550, ele escreve (2000:79-80) 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:

Se El-Rei determina povoar mais esta terra, é necessário que venham muitas mulheres órfãs e de toda a qualidade até meretrizes, porque há aqui várias qualidades de homens; e os bons e os ricos se casarão com as

órfãs; e deste modo se evitarão pecados e aumentará a população no serviço de Deus.

Tempos depois, escrevendo já de Salvador, em princípios de julho de 1552, torna a salientar a importância desse envio de mulheres brancas, certamente por terem sido insuficientes as três primeiras órfãs remetidas (“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, *apud* Serafim Leite em nota à referida carta de Nóbrega (2000:79-80):

Já que escrevi a Vossa Alteza a falta que nesta terra há de mulheres, com quem os homens casem e vivam em serviço de Nosso Senhor, apartados dos pecados, em que agora vivem, mande Vossa Alteza muitas órfãs, e se não houver muitas, venham de mistura delas e quaisquer, porque são tão desejadas as mulheres brancas cá que quaisquer farão cá muito bem à terra, e elas se ganharão, e os homens de cá apartar-se-ão do pecado.

É visualizável, desse quadro, uma intensa e desenfreada miscigenação, já que as brancas pedidas não vieram, pelo menos de forma regular, embora tenha medrado, durante muito tempo, acesa controvérsia a respeito, começando pelo que escreveu o tratadista do século XVI, Gabriel Soares de Sousa, em seu relato respeitante ao ano de 1551 (2000:92), que induziria, num primeiro momento, a conclusão de uma política sistemática em relação a todo o Brasil:

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.

Schwartz (1979:87), a seu turno, reproduz, em pé de página, descrição feita numa obra do século XVI, “Descripción del Brasil”, que dá as mulheres de São Paulo como “hermosa blanca (*sic*), y rubias como alemanes”, o que induziria forte presença de mulheres brancas numa região em que, contrariamente, a miscigenação com o indígena e o desequilíbrio de gênero entre brancos têm sido enfatizados historicamente. Prado Jr. (1996:108), com muita sensatez, lança luz sobre o assunto:

Gilberto Freyre afirma que de Portugal também se remeteram para cá mulheres casamenteiras. Não cita contudo as fontes em que foi buscar tal afirmação. É pois impossível apreciá-la. Mas, admitindo mesmo que isto tivesse acontecido, o certo, e o silêncio geral em torno do assunto o comprova, é que não se tratou nunca de medida adotada sistematicamente como nas colônias da América do Norte, e não teve no Brasil importância apreciável.

É também na mesma linha que se põe Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:13) ao afirmar que “apesar de todos os incentivos da Coroa para promover o povoamento, e nomeadamente a população feminina, os contingentes populacionais permaneceram escassos”. Essa mesma Autora, examinando texto de uma sesmaria concedida em 1538, descobriu quanto a João Gonçalves, meirinho, morador da

recém-criada vila de S. Vicente, que ele “foi o primeiro homem, que à dita capitania [de São Vicente] veio com mulher casado, só com determinação de povoar” (p.11).

É bem verdade que em carta de 1551, Pero Correia, o famoso jesuíta-língua, escrevia, ao tratar das índias catequizadas: “são espelhos não tão-somente a seus parentes e parentas, mas a muitas das mulheres de Portugal que cá há” (apud TAUNAY, 2003:390). Nessa mesma passagem de sua obra, este último Autor afirma: “Assim, três anos antes da fundação de São Paulo, muitas mulheres de Portugal – pelo menos, um certo número delas – havia em terras de São Vicente”. Mas esse mesmo historiador reconhece o primado da mestiçagem entre as mulheres:

Como já tivemos ocasião de o dizer, é sumamente curta a biografia das primeiras paulistanas, mais resumida do que o famoso epitáfio das matronas romanas, se possível. Por completo escasseiam a seu respeito os dados biográficos. Os pontos de referência de suas vidas, apagadas pela ausência de informes transmitidos à posteridade, são apenas as ligações genealógicas. Lembrando-lhes os nomes, teremos feito a sua biografia. Nada mais a seu respeito escrevem os cronistas; contentam-se em citá-las: as mulheres de João Ramalho e de Antônio Rodrigues, Isabel e Antonia; a tapuia de Pedro Afonso Gago; a índia filha do cacique de Carapicuíba e mulher de Domingos Luiz Grou; Margarida Fernandes, filha do morubixaba de Ibirapueira, casada com Braz Gonçalves; Terebé ou Maria da Grã, filha de Tibiriçá e mulher do ex-jesuíta Pero Dias, para só falarmos nas mais celebradas mulheres de povoadores e autóctones de origem. De sua enorme descendência, muitos indivíduos ligaram-se logo aos compatriotas de sangue branco ou aos descendentes destes, como Mécia Fernandes – a quarteirona esposa de Salvador Pires e tronco de inumerável progênie, cujos predicados lhe haviam valido o qualificativo honroso de Assú. Passadas uma ou duas gerações, não haveria, em São Paulo, quem não houvesse recebido a impressão do sinete brasílico.

Quanto a Pernambuco, Evaldo Cabral de Mello (1989:107) também afirma a escassez de mulheres brancas:

Por conseguinte, a portuguesa ou a filha de português era um bem escasso, especialmente no Pernambuco quinhentista. Das referências contidas na documentação inquisitorial relativa à capitania (1593-95), conclui-se que, entre a população masculina, a percentagem de casados era de 48%, ao passo que, entre as mulheres, ela atingia 90%.

A língua portuguesa, portanto, estava restrita ao universo ganglionar de pouquíssimas famílias compostas de casais brancos. Capistrano de Abreu (1963:123) é muito peremptório em afirmar bem a seu estilo: “mulheres brancas não chegavam para aquelas brenhas”, sendo de acentuar que mesmo muitos anos depois, entre 1730 e 1809, Maria Luiza Marcilio (2004:255), em análise dos registros de casamento, constatou que “raras eram as paulistas provenientes de Portugal”. Caio Prado Jr. (1996:350), com quem é bastante coincidente a passagem de Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:13 e 149), observa ainda com muita pertinência:

Ela [a emigração] não se faz senão excepcionalmente por grupos familiares constituídos, mas quase sempre por indivíduos isolados que vêm tentar uma aventura, e que mesmo tendo família, deixam-na atrás à espera de uma situação mais definida e segura do chefe que emigrou. Espera que se prolonga e não raro se eterniza, porque o novo colono, mesmo estabilizado, acabará preferindo a facilidade de costumes que lhe proporcionam mulheres submissas de raças dominadas que encontra aqui, às restrições que a família lhe trará.

Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:151) informa ainda que essa separação do emigrado “levava muitas vezes ao crime de bigamia cometido por homens que, com relativa facilidade, enganando os párocos, contraíam novo matrimônio no Brasil”.

O papel da mulher nessa sociedade familiar refletiu-se macroscopicamente na comunidade. O problema de difícil clarificação historiográfica é quanto ao perfil dela, sobre a qual Sérgio Buarque de Holanda (2002:124) escreve:

Que entre mulheres principalmente o uso da língua-geral tivesse o caráter mais exclusivista, eis uma precisão importante, que o texto citado vem acrescentar às informações de Vieira. Mais estreitamente 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.

Dessa mulher sabe-se também que se via às voltas com iletramento, embora delas se conheça muito pouco nos estudos historiográficos atuais, como adverte Eni Samara (2003:56): “No entanto, sobre as mulheres que habitaram o Brasil nos dois primeiros séculos da colonização ainda pouco sabemos”. 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 se vê 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’”. Alcântara Machado (1980:103), da atilada pesquisa em inventários entre os anos de 1578 a 1700, informa:

Dentre as criaturas do sexo feminino que aparecem nos inventários somente duas sabem assinar o nome. São Leonor de Siqueira, viúva de Luiz Pedroso e sogra do capitão-mor Pedro Taques de Almeida, e Madalena Holsquor, viúva de Manuel Vândala, que parece flamenga. Bem significativa a forma por que nos 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.

Mais esclarecedora ainda é a passagem de Sérgio Buarque de Holanda (2002:125-6), comentada por Serafim da Silva Neto (1963:57-8) e reproduzida por Villalta (2002:339) sem indicação da fonte, em que notícia a existência de Luíza Esteves, “mameluca de primeiro grau, que em 1636 precisou de um intérprete para dialogar com o juiz de órfãos, recém-chegado à capitania”. Maria Beatriz Nizza da Silva (1998:43) dá uma das pistas para esse estado de nenhum letramento mesmo em famílias de proeminência econômica naquela comunidade: “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”. A essa informação, ela agrega em outro passo (p.219): “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 feminino”.

Apesar desses dados de reconhecida importância quanto ao perfil de pouca instrução das mulheres, não se pode desconsiderar que delas e das crianças é que vinha maior ductibilidade à catequese, o que pode ter alguma conexão com aprendizado da língua. Um indício disso está na constatação feita por João Manuel Monteiro (2005: 52 e 168) de que, nas investidas aos sertões e nos ataques aos aldeamentos, se dava preferência a mulheres e crianças, para o que Nóbrega já acenara em carta escrita da Bahia a 5 de julho de 1559 (2000:344). A mesma informação é dada por Maria Beatriz Nizza da Silva quanto aos apresamentos (1998:36).

Quanto às crianças, já se falou do papel que os curumins representaram na mediação lingüística dos primeiros dias de jesuitismo missionário.

No que diz respeito às mulheres, há informações de fontes primárias que provam sua maior permeabilidade religiosa. Na carta em que relata a rebeldia de Tibiriçá cristianizado depois de ser advertido contra o ritual antropofágico de índio contrário aprisionado, Anchieta, apud Serafim Leite (1953b:77-8), confirma a força dessa adesão por parte de mulheres e crianças, que se insurgiram contra a declaração do principal dos Tupiniquim de retornar às práticas selvagens já depois de batizado cristão: “E disse abertamente que havia de tornar a fazer guerras e a matar contrários como costumava antes, o que a mulher, a sogra e os filhos muito detestam”. Em dois outros de seus escritos, Anchieta reafirma essa fertilidade feminina às sementes do Evangelho. Em carta escrita de Piratininga em 1556 ele registra: “Depois da confissão lhes pedimos conta dessas cousas, a qual muitos, máxime das mulheres, dão bem que não há dúvida, senão que levam vantagem a muitos nascidos de pais Cristãos” (1988:104). Em outra escrita de S. Vicente em 1563, ele volta ao assunto: “Completo quinze dias, que estivemos na Vila de Santos, onde se confessou grande parte dos escravos e mulheres dos Portugueses, que são sempre mais devotas que seu marido...”. O canarino (1988:192) dá ainda o exemplo da mulher índia de um branco morto pelos Tupi, que foi aprisionada por esses mesmos índios. Para não ceder à imposição de amancebar com um índio não cristianizado, fugiu à noite, tendo provavelmente se enforcado ou se lançado nas águas de um rio.

Porém, apesar da importância de todos esses dados e opiniões, é difícil afirmar com segurança, até o momento, que isso induzisse aprendizado do português por parte delas, até porque a orientação lingüística dos jesuítas quanto ao ensino da língua do colonizador era metodicamente endereçada aos meninos-índios, conforme já dito. Mas, se não se pode falar numa culturalização gráfica aprendida na escola, não se pode negar, por outro lado, a situação de oralidade que conduzia ao processo de aquisição de uma nova língua, embora haja insuficiência dos dados analisados para afirmar a já ocorrência por essa época do papel ativo da mulher na mudança lingüística em progresso, apesar do seu conservadorismo nas situações de estabilidade, conforme atestado no programa variacionista, informa Faraco (2005:195).

Porém, a tese da conaturalização da língua geral tem que ser vista em termos, apesar desse relato de Vieira. A informação dada por este, reproduzida a partir de relato de terceiro, não pode ser tomada isoladamente de outras de até maior credibilidade – porque produzidas em nome da presencialidade histórica – que fornecem pistas contrárias, impondo-se, portanto, a conciliação da aparente exclusão recíproca. Explica-se: se havia uma acentuada preocupação com a branquização, inclusive dos costumes, não haveria porque essa branquização também não fosse direcionada à língua do conquistador orgulhoso de seu status. Claro que o arremedo de um modo europeizante dos costumes é inigualmente mais fácil do que a mesma tentativa de afetação no terreno lingüístico, o que, quase sempre, gera o fenômeno linguageiro da hipercorreção.

As atas da Câmara da Vila de São Paulo, um relevante conjunto documental a que não tem sido dada a devida importância, são o mais importante marco que aponta para a direção contrária da pan-usualidade da língua geral. Apesar da parcimônia de suas assentadas “para não gastar papel por não o haver na terra”, como informa o teor do assento feito na sessão de 05 de maio de 1576 (1914-I:96), já que elas “são reflexo da vida imediata de São Paulo”, como bem avalia Taunay (2003:24), há passagens bastante significativas do ponto de vista lingüístico, como de importância foram aquelas salientadas por Taunay, e já mencionadas, a respeito da proibição de contato entre brancos e índios, ou de imersão daqueles na cultura indígena.

Em primeiro lugar, as atas revelam, já no primeiro século da existência da Vila de São Paulo, a existência de participação popular nas sessões da Câmara e de publicidade em suas deliberações – feitas em português. As resoluções em português, portanto, não estavam limitadas a pouco menos de meia dúzia de aguazis, senão extensivas a todo o povo nas ocasiões em que fatos relevantes eram apreciados. Um dos importantes “ajuntamentos” foi feito no dia 22 de junho de 1572 (1914-I:52) pra deliberar a respeito da conduta de Domingos Braga, Vítório Ramalho e Pedro de Lucena Neto, que estavam levando “índios nossos ponteiros” para o Rio de Janeiro. Naquela ocasião, os vereadores Cristóvão Denis e Afonso Sardinha e o procurador do conselho “com os mais homens que se acharam na dita vila e os oficiais do ano passado e todo mais o povo que mais havia na dita vila” deliberarem providências.

Noutra ocasião, em 04 de abril de 1575, registram as atas (1914-I:72) a prática do pregão público ao término das missas:

Às portas da igreja desta Vila de São Paulo, ao sair da missa, estando junto a a mor parte do povo desta vila, aí por Pero Fernandes, porteiro deste Conselho, foi lançado pregão em altas vozes em que apregoava o que os senhores vereadores tinham mandado por termos fazer no livro da Câmara e de como o fez e apregou...” (sem grifos no original).

Em várias outras ocasiões esse tipo de pregão era feito assim como eram realizados “ajuntamentos” em que havia o acorro popular às sessões da Câmara.

Não há dúvida de que, no domínio público, a língua era a portuguesa sem qualquer concorrência da tupi. Um argumento que se poderia brandir contra a generalização do português a partir do testemunho gráfico das atas, em contraposição ao que foi dito, seria o de que o seu uso era restrito aos brancos que compunham a população da vila. Isso é inobjetivo. Mas não é a única conclusão extraível. Ou seja, quanto ao domínio público, dúvida não há de que o português era a língua corrente, a língua política e politizante. Mas outra consequência de mesmo teor de obviedade está em que, sendo a língua de cultura, a língua politizadora, era, por isso mesmo, a de prestígio, aquela em que eram feitos os pregões aos colonos mesmo quando estes e seus familiares estavam de saída de suas obrigações religiosas. Para os não falantes do português, a força da organização política, de que os colonos não abriam mão, como se vê das atas da câmara em que o tráfego com gado, a necessidade de uma caixa para a Câmara, edificação e conserto de pontes, muros e estradas, e outras coisas aparentemente triviais, conviviam com deliberações de maior importância, impunha o seu magnetismo próprio de língua do colonizador. Isso serve pra mostrar que a população mestiça, sobretudo os mamelucos que serão uma espécie de bulldozer da colonização do planalto, principalmente no que diz respeito ao cativo dos índios, já nascia sob o signo do aporтуguesamento. A leitura a ser dada ao trecho de Vieira é, portanto, a seguinte: as mães índias e mamelucas eram instadas, tanto pela catequese jesuítica que trazia seus filhos como difusores da nova crença em que eram estimulados a aprender em português quanto pela vida pública da vila, a alçarem-se ao português dentro de seus limites. O bilingüismo, portanto, era a tônica daquela população.

O que Vieira reproduziu, a partir de informações que lhe foram passadas e, que cuja veracidade aqui não se contesta, foi apenas uma angulação, até porque, quem nela se pôs estava já tendente a crer nessa difusão da língua geral num momento em que, na Amazônia ganhava força o chamado “catolicismo guerreiro”, de Hoornaert, já referido, em que ao mapa de grande variedade lingüística se estava sobrepondo a unicidade da língua geral inclusive por conveniência política de Portugal que não via com bons olhos o multilingüismo praticado. Não é, pois, de aceitar a tese de Aryon Rodrigues (1996: 6-18) de que a situação lingüística das famílias de portugueses “casados com mamelucas devia então ser basicamente a mesma das famílias constituídas por mamelucos e mamelucas: falava-se correntemente a língua original indígena e apenas o marido, a partir de certa idade, os filhos homens eram bilingües em português”. Isso vai contra a evidência registrada nas cartas jesuíticas de que as crianças assimilavam o aprendizado da língua portuguesa com muita rapidez, o que lhes fazia ser visto como futuros línguas e clérigos depois de aprenderem a gramática latina (NOBREGA, 2000:357), e de que a língua portuguesa era largamente utilizada em toda a vida política da vila, mostrando que não existia apenas uma função de fachada, em que ocorriam “ajuntamentos” representativos da participação popular. Tem pertinência, portanto, embora somente

neste particular em todo o seu estudo, a afirmação de Marilza de Oliveira (2002:323-51), recorrente nas missivas jesuíticas, de que “quanto às crianças, filhos de portugueses e índios, elas eram bilíngües naturais e, por isso, os jesuítas recorriam a elas para se aproximarem dos índios e divulgarem a doutrina cristã”. O equívoco que enviesa o artigo dessa Autora está em fazer uma separação política entre os “arredores da vila” e a vila mesma, o que, na verdade, não existia, e deixa implícita sua adesão à tese dos imiscíveis água e óleo no terreno da língua. Como já posto, a vila era lugar de acorrimo dos colonos em dias específicos, conforme registram todos os historiadores. As atas deixam isso claro quando fala nesse afluxo em “dias de festa” (1914-I:100). Fora disso, aqueles colonos permaneciam em suas herdades, de onde muitos dos quais partiam para os sertões em busca de índios a serem apesados.

Claro deve ficar que no contacto tão intenso entre duas línguas, a referida tese de água e óleo de John Manuel Monteiro (2005:165) ao falar numa sociedade paulista de “estrutura bipolar” em que, na base, se falava a língua geral e, no vértice, a língua portuguesa, é absolutamente inconsistente em Lingüística, além de revelar contradição com outro trecho de sua obra, que será adiante analisado, em que defende a tese de um português transido de barbarismos.

A leitura das atas revela um forte teor lusitanizante na linguagem, o que significa dizer quase nenhuma permeabilidade à língua tupi. Isso fica claro na estigmatização da denominação Piratininga que compunha uma espécie de apêndice na identificação nominal da Vila de São Paulo. Ela simplesmente desaparece a partir de 1575, como mostram as atas, dando lugar, a partir daí, a uma alternância entre São Paulo do Campo e São Paulo, o que coincide justamente com a entrada de um novo contingente de portugueses a São Paulo. Esse fato, de singular importância, nada teve a ver com eventuais disputas entre jesuítas e colonos, já que guinada em favor destes, por parte da Câmara, só acontecerá a partir de 1590, como adverte John Manuel Monteiro (2005:131) ao tratar desses embates. Ao contrário, até aí a Câmara foi mesmo capaz de multar moradores, inclusive um filho de João Ramalho, por não comparecer à procissão de Santa Isabel, conforme registrado nas Atas (1914-I:166 e 180) e também mencionado por Taunay (2003:67) e Antônio de Alcântara Machado em notas às cartas de Anchieta (1988:280). Extrai-se, assim, que o aportuguesamento lingüístico decorria de um alto grau de lusitanização política, especialmente dos novos imigrantes, que não percorreram a trajetória de indianização dos primeiros brancos. Duas conclusões disso decorrem: a primeira é que o conquistador em São Paulo estava fazendo jus àquilo que Pombal irá dizer bem mais tarde no diretório:

Sempre foi máxima inalterável entre as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados seu próprio idioma por ser indisputável um dos meios mais eficazes para os apartar das rústicas barbaridades de seus antigos costumes e ter mostrado a experiência que, ao mesmo passo que se introduz nele o uso da língua do Príncipe, que os domina, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência.

Ou seja, não transigir com a língua do povo dominado de nenhuma forma, principalmente em se tratando da língua portuguesa que resistira bravamente às sucessivas invasões godas e árabe. O reverso disso era o estado de “rendição cultural” a que se submetiam os colonizados, instados a convencer-se de sua inferioridade: “como os colonizadores sempre consideravam as línguas locais, sobretudo os crioulos, línguas inferiores, sendo estes últimos tachados de deformações da língua europeia, os próprios colonizados assimilaram essa ideologia colonialista”, lembra corretamente Hildo Honório do Couto (1996:77).

Em segundo lugar, embora no plano da oralidade a rigidez desse sulco perca consistência, pela irremovível necessidade de intercomunicação, que gera interinfluência, o colonizador branco não abre mão do prestígio de sua língua. Entretanto, para o aloglota indígena, esse prestígio não o transformava da noite para o dia em falante da língua do branco, o que dá como consequência a pouca credibilidade de uma tese de paralelismo lingüístico em São Paulo. O que vai acontecer é o mais ou menos rápido processo de aprendizagem da língua portuguesa pelo nativo. Por outra: o caminho do crioulo basileto para o acroleto não se dará como que por progressiva implantação, até mesmo porque novos contingentes indígenas ingressarão em São Paulo, sobretudo a partir do século XVII, até cujos meados se dá o paroxismo da preação e, como resultado, relevantes ingressos de novos contingentes demográficos indígenas, que, como já demonstrou John Manuel Monteiro (2005:98, 102, 109 e 113), visavam precipuamente ao abastecimento interno. Diante de tais circunstâncias, falar em crioulição do português é algo quase que evidente por si mesmo. A branqueação social, ainda que a passos trôpegos, conduz à lingüística, nascendo aí a crioulição do português ainda que inicialmente basileto. Na verdade, uma língua nativa criouliçada por elementos lexicais do português, pela não mais incipiente regramaticalização, imperava na quase totalidade do restante da comunidade, tanto no domínio público quanto no privado, com famílias constituídas de mulheres índias e mestiças brancaranas¹⁴, que, somente aos poucos, foram se tornando quarteironas, sextavonas e oitavonas. Aproxima-se dos fatos históricos, portanto, a seguinte conclusão de Houaiss (1992:82):

Grupos lusofônicos muito minoritários, provenientes de vários pontos do território português (e, por conseguinte, de dialetos metropolitanos diferentes), que falavam entre si o português, já nos meios familiares, já nos centros religiosos, já no seio das primeiras famílias de extração

¹⁴ Vale salientar que *rana* é um sufixo tupi que significa “parecido com”, o equivale dizer que não há razão para limitação lexicográfica desse vocábulo como sendo “mulata clara”.

portuguesa, ainda que mestiças: era uma situação unilíngüe (salvo na pequena interveniência do espanhol).

É difícil apoiar qualquer tese, entretanto, que veja essa língua geral falada por brancos como sendo a mesma sistematizada por Anchieta. Se não havia, entre os colonos, qualquer indício de, pelo menos, mediana escolaridade ou nobreza que permitisse o uso de uma língua portuguesa tal como falada pelos letrados da Metrópole, como supor que a língua geral fosse por eles dominada com fluência, se tanto não conseguiu um doutor do direito canônico como Nóbrega, versado em latim e espanhol? O próprio João Ramalho, diga-se, era um indivíduo analfabeto, que mal sabia assinar o nome, como informa Teodoro Sampaio (1978c:248).

Essa língua de intercurso prático, mesmo no primeiro século da Vila de São Paulo, era resultante de um acentuado contato de línguas dando lugar à formação de um anticrioulo, porque os índios, à força ou às vezes atraídos pela luz especiosa da civilização, acorrerão ao mundo dos brancos. É certamente a essa língua que se referem as crônicas e demais registros da época, que não foram escritos por nenhum observador lingüístico como Anchieta, o qual Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:73) muito apropriadamente chama de “primeiro lingüista avant la lettre aportado em terras brasílicas”, no que é coincidente com Aryon Rodrigues (1997:391), que afirma interrogativamente: “lingüista (¿y por qué no?)”.

Soam, portanto, estranhas palavras de Brandão (1997:106)¹⁵, repetidas à p.215, de que o Brasil era “academia do bom falar”. Em realidade, essa afirmação tem de ser recebida cum grano salis. A leitura da obra desse que é um dos principais cronistas do Brasil do início do século XVI que cobre o período de 1583-1597, entremostra, do diálogo entre dois interlocutores de opiniões contrapostas, um fio condutor altamente apologético das potencialidades brasileiras, sendo a possessão portuguesa na América considerada um paraíso celestial na terra, o que é bem típico das ufânicas das literaturas de viagem, onde haveria remédios para todas as afecções físicas, mentais e sociais, onde até o ataque do bicho-do-pé é motivo de prazer pela “gostosa comichão” que provoca (1997:81). Além do mais, não explicita entre quem ou em que região específica seria praticado esse “bom falar”, ou seja, não esclarece se ele ocorria apenas no meio de uma minúscula elite medianamente letrada na capital da Colônia, por exemplo. José Honório Rodrigues (1985:38) opõe-se também à verossimilhança desse trecho de Brandão.

A tese de que para aqui veio uma maciça leva dominante de degredados como imigrantes já está superada, especialmente se ela é tida em equipolência com ignorância intelectual, o que pode ser confirmado com mera leitura do Livro Quinto das Ordenações, que torna evidente que os crimes degradantes não eram punidos com o exílio no Brasil. Rita Almeida (1997:80) teve uma ligeira intuição da questão ao salientar o papel preponderante do degredado na colonização do Brasil quando afirma a necessidade de “repensar a significação sociológica do degradado (‘degredado’) que veio predominar nas colônias portuguesas, em particular nos primórdios da colonização do Brasil e que chega aos dias atuais com uma conotação negativa”. A análise dos próprios trechos dos dois textos legais por ela citados, embora sem minúcias, sugere que o tipo de crime, que importava no degredo ao Brasil, não tinha gravidade que pudesse insinuar uma perversão mental de grande perigo para o plano de colonização nem uma limitação intelectual perante outros colonos, a começar do próprio Bacharel degredado da Cananéia.

Soares de Souza (2000:92), cronista “dos primórdios da colonização do Brasil”, relata que foi remetida a Salvador, no governo de Tomé de Souza, armada “com moradores casados e alguns forçados”. Capistrano de Abreu (1963:72) quantifica esses últimos em 600, ao lado de 400 soldados. Serafim Leite (2004-I:09) em 400. Arthur Cezar Ferreira Reis (1960:18) afirma que, conjuntamente com os casais açorianos trazidos para a Amazônia, vieram “centenas de degredados”. Nota-se aí que a vinda de degredados está sempre atrelada a de outro contingente de imigrantes.

Surge claro de vários textos examinados que uma das funções dos degredados, ainda que involuntariamente, desde aqueles dois primeiros deixados por Cabral, foi de exercer um papel de relevância nesse contato lingüístico pela proximidade física em levadas de trabalho inclusive através de arrematadas forçadas, como se vê do regimento passado pelo Rei D. João IV ao então Superintendente-Geral das Minas do Brasil, Salvador Correia de Sá, ordenando-lhe que “usasse índios e degredados para a exploração das minas, concentrando-se nas buscas na capitania de São Paulo” (AHU-São Paulo, cx.1, doc.1. AHU_ACL_CU_023, Cx 1, D.2, contido na compilação feita por Arruda (2000:51).

A ponderação trazida por Schwartz (1979:86), sempre se baseando em documento, que, neste caso, é uma correspondência do Rei ao Arcebispo de Braga em 1604, é relevante, embora o ‘depósito de lixo’ seja inadequado para o tipo de condenado a que se refere:

¹⁵ Equivocadamente atribuídas por Lucchesi (2002:77) a Gândavo.

Muitos dos colonizadores, tanto homens quanto mulheres, eram degredados ou exilados enviados para o Brasil pelas mais diversas razões. Embora muitos desses degredados fossem judeus convertidos que haviam retomado a antiga fé, nem todos eram semitas errantes, e o Brasil adentrou o século XVIII na qualidade de depósito de lixo para homens como Francisco Pereira, o chantre de uma igreja em Valença, condenado pela corte a cinco anos de exílio no Brasil por causa de uma certa desordem ocorrida em um convento de freiras.

A conclusão de Almeida Prado, citada em Cortesão (1955:33), é bastante esclarecedora a esse respeito:

Várias eram as culpas que no século incorriam pena, porém nem todas infamantes. A noção de criminalidade é talvez a que mais se alterou com o tempo. Causas políticas ou religiosas, ou conseqüências de complexos sexuais, hoje consideradas somenos, podiam ocasionar exílio, assim como erros judiciários que golpeassem inocentes. O fato de ser degradado não implicava fosse o réu necessariamente facínora.

Dessas seguras lições se extrai que o português falado não tinha necessariamente feição inculta entre emigrados e degredados de Portugal para o Brasil, o que não quer dizer que fosse culto. Basta salientar, ainda, que o destacado cargo de juiz ordinário com assento na Câmara de São Paulo do primeiro século foi ocupado por um “degradado para sempre”, Antônio de Proença, que recusou a indicação, mas terminou por aceitá-la, conforme registram as atas da Câmara (1914-I:189). A seguinte passagem de Nóbrega (2000:171-2) põe uma pá de cal no assunto sobre a equi-polência entre degredado e bronco: “Nesta casa têm os meninos os seus exercícios bem ordenados. Aprendem a ler e escrever e vão muito avante; outros a cantar e tocar flautas; e outros, mamalucos, mais destros, aprendem gramática, e ensina-a um mancebo gramático de Coimbra, que veio cá desterrado”. Serafim Leite, em nota a essa passagem, o que é repetido em outra obra (1953b:52), adita: “Não devia ser desterrado por pena infamante, e basta lembrar que neste mesmo ano partia de Lisboa, desterrado para a Índia, outro gramático de Coimbra e se chamava Luís de Camões”.

A situação de imensidão territorial, a pouca atenção da Coroa para com aquela possessão ainda inexplorada e a falta de cidades apontam para a inexistência de uma política educacional ou de letramento que permitisse o ensino sistemático do português em todo o período colonial, menos ainda em seus albores. Por outro lado, degredado ou não, para repetir a expressão de Taunay, referindo-se a São Paulo (2003:20), “a dureza da existência não comportava letrados nessa atalaia da civilização”. A esse respeito, o perfil do lusitano quinhentista está bem posto na descrição que dele faz Capistrano (1963:45): “O português do século XV era fragueiro, abstêmio, de imaginação ardente, propenso ao misticismo, caráter independente, não constrangido pela disciplina ou contrafeito pela convenção; o seu falar era livre, não conhecia rebuços nem eufemismos de linguagem”.

7.2 INÍCIO DO CRESCENDO DIFUSOR DO PORTUGUÊS

Pode-se afirmar, repetindo, que, com a elevação de Santo André a vila, o panorama lingüístico começa a ganhar novos contornos no que diz respeito ao domínio público dos atos oficiais e reuniões convocadas para sobre eles decidir. A dignidade política impôs a Santo André a formação de uma Câmara à qual incumbia o dever de deliberar sobre assuntos da municipalidade e registrá-los em atas. John Manuel Monteiro (2005:110) esclarece essa função dada pela organização política: “A importância das vilas residia justamente nas instituições básicas que elas produziam: entre outras, as mais relevantes foram a câmara municipal, o registro de notas e o juizado de órfãos”. João Ramalho não era mais um *degredado* que se indianizou, “uma águia que se recusava a sair de seu ninho

solitário”, mas um preposto hierarquizado da Coroa, que terá como incumbência a proteção da posse lusitana e diligenciar investidas contra índios Carijó e o Paraguai.

Começa aí, na pequena comunidade de Santo André, núcleo populacional ainda imberbe de civilidade organizacional, em meados do século XVI, e não na “passagem dos seiscentos para o setecentos”, como afirma Vitral (2001:304), ecoando conclusão de vários outros estudiosos, o impulso de envergar uma vestidura ideológica e lingüística mais consentânea com o novo sinete quase-citadino: criada a Câmara, passa ela a registrar suas deliberações nas atas, correspondente da cultura gráfica de suas ordenações de polícia administrativa, boa parte das quais chegou aos nossos dias¹⁶, prenunciadoras germinais da consolidação do português no Brasil através da legislação. Ao tratar das fontes para estudos do português no Brasil, Houaiss (1992:42-3) anota:

O corpo das leis e providências administrativas erguido pela metrópole como condução de uma política lingüística cada vez mais determinada a consolidar a emergência do português como língua comum e de cultura no Brasil, questão objeto de um excelente ensaio recente do historiador José Honório Rodrigues.

Serafim da Silva Neto (1963:67) também intuiu a questão:

Todavia, a vitória do português não se deveu a imposição violenta da classe dominante. Ela explica-se pelo seu prestígio superior, que forçava os indivíduos ao uso da língua que exprimia a melhor forma de civilização. O português era a língua da administração: só em português era possível entender-se oficialmente com os agentes do Estado. Para aspirar aos cargos públicos (aliás, sempre tão apetecidos) era preciso o conhecimento do português. Contratos, transmissões, testamentos – enfim, todos os documentos jurídicos – eram escritos na língua dos colonizadores.

A fase de indianização completa, em que o modelo cultural dos indígenas era adotado pelo ádvena branco, já soava num tempo longínquo.

O grau de vila conferido a Santo André da Borda do Campo é também o marco miliário que separa o interesse dos brancos pela língua dos índios do interesse destes pela língua do colonizador. Não invalida essa conclusão a existência dos vários intérpretes que se formaram pela remanência de brancos deixados por Martim Afonso quando de sua fracassada tentativa de instalação de um posto avançado no planalto em 1532. A permanência deles ali deixou de ser politicamente colonizadora para ser meramente indianizada, tal como pré-ocorrera a João Ramalho, o que vem confirmado pela carta de Leonardo Nunes já citada.

Tomando-se os indicativos sócio-históricos que Hildo Honório do Couto (1996) arrola para a caracterização do crioulo e do pidgin, é de ser afastada sua ocorrência nessa fase, porque o branco ali, se ganhou proeminência entre os índios, caso de João Ramalho, não o fez em nome de nenhum plano político de conquista.

¹⁶ Quanto a Santo André, informa Cortesão (1955:189), estão desaparecidas as atas relativas aos anos de 1553, 1554 e aos primeiros meses de 1555.

A quase-citadinização que agora detinha Santo André significava também imposição ideológica do colonizador. Por isso deve ser entendida como arroubo de lusitanismo a seguinte afirmação de Cortesão (1958:135), idéia-força recorrente em sua obra (como se vê também em 1955:128):

São Paulo tornara-se, de fato, uma espécie de democracia urbana luso-tupi. O mesmo predomínio até ao século XVIII da língua indígena na cidade fornece indício eloqüente do entendimento em que as duas raças conviviam. (...) Nesta fusão de culturas tão diversas, ainda que afins, o tupi lusitanizou-se nas técnicas; o português indianizou-se na moral.

A comunhão lingüística entre portugueses e índios, mediados na intercomunicação pela língua dita brasílica a princípio e pelo português em convivência com sua criouliização logo depois da politização organizacional daquela povoação, levou alguns estudiosos a entendê-la fora de sua finalidade meramente pragmática, tanto para fins religiosos quanto político-econômicos. Essa expressão de Jaime Cortesão é um desses mal-entendidos históricos que só pode hoje ser reputada à conta de uma tirada, um jogo de palavras, e nunca um reflexo factual da realidade.

Há dois equívocos aí. O primeiro é que as duas culturas defrontantes recíprocaram conhecimentos técnicos, num intenso interfluxo de que resultaram benefícios a ambas. É esse mesmo autor que chama atenção, nessa obra (1958:15-20) e em outra (1955:51-2), para o senso de orientação geográfica do índio Tupi, que o tornava excelente guia às penetrações pelo território a conquistar, especialmente a visão telescópica e a extraordinária memória visual. Desta última resultavam traçados na areia de mapas de grande valia ao explorador branco, conforme testemunharam Von Steinen, Koch-Grünberg, Ives d'Evreux, Alexandre Rodrigues Ferreira e Alfred Métraux, mencionados pelo Autor. Este último pesquisador francês referia-se aos tupi-guaranis como "fenícios da América do Sul". Por outro lado, faltando aos índios Tupi o senso de orientação astronômica de que os portugueses eram exímios conhecedores, na condição dos mais reputados navegadores do mundo, estes introduziram os ameríndios nessa técnica de grande utilidade nos deslocamentos territoriais, a ponto de, pela mediação da língua, gerar um empréstimo lingüístico do português para a língua geral, como observa o mesmo Cortesão (1955:53-54):

Dentre as poucas técnicas

introduzidas pelos portugueses entre os tupi, uma das primeiras foi a de servir-se, para a orientação na terra ou no mar, duma constelação polar, o Cruzeiro ou Cruz do Sul, como de princípio foi chamada. É esse um dos mais valiosos testemunhos de Claude D'Abbeville; e para eles chamamos a atenção. Ficamos sabendo assim que os tupinambá designavam essa constelação por "Criçá" ou "Curuçá", no tupi, alteração indígena, como é sabido, da palavra portuguesa, "Cruz". E como foram bastante reduzidas as palavras portuguesas, introduzidas no tupi durante o primeiro século, concluiremos que a assimilação desse asterismo, de origem adventícia,

obedeceu a uma necessidade de iniciação cultural de caráter astronômico; e que esse processo de orientação, comum aos povos do Norte, era desconhecido entre os ameríndios do Brasil que se moviam, como os árabes, numa região intertropical.

Não é só. De um modo geral, tanto no trato lingüístico científico quanto no meramente comunicativo, a interinfluência foi acentuada. Basta lembrar, com Rozendo Garcia (1961/2:425-32), que, no terreno da Botânica e da Agronomia, o aprendizado do branco com o indígena foi altamente profícuo, com que aquele se familiarizou incorporando a seu léxico fitonímico denominações indígenas à falta de equivalência com espécimes e técnicas do Novo Mundo:

Mas, em matéria de botânica, ao contrário das indicações do caminho da lógica, foram os europeus alunos dos mestres indígenas cujos conhecimentos botânicos e agrônômicos foram reconhecidos como superiores por cientistas do gabarito de um Hoehne cujo devotamento à ciência foi uma constante durante toda a profícua existência dedicada aos estudos. (...) À medida que crescia o contacto com o aborígene ia o colonizador enriquecendo o seu conhecimento de novas espécies que se incorporavam à sua mesa, à sua indústria ou à sua farmacopéia, plasmando um novo vocabulário a que se incorporavam já as designações populares, tão expressivas como variadas.

Daí Thales de Azevedo (1959:56) salientar: “Os missionários, por sua vez, tomaram das culturas indígenas alimentos, como a farinha de mandioca, o beiju, a carne moqueada, o uso do tabaco, a rede de deitar, até técnicas de pregação”. Essa última referência do antropólogo baiano certamente foi feita em razão da passagem epistolar de Nóbrega (2000:145), em carta escrita da Bahia “em fins de agosto” de 1552, em que ele informa estarem os jesuítas adotando “alguns costumes dos gentios” para “os atrair a deixarem os outros costumes essenciais”, tais como “pregar 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” (Esse método, portanto, é muito anterior à data de 1628-32 em que Villalta (2002:338) afirma ter sido usado nas missões do Guairá.)

Um outro bom exemplo dessa influência lingüística indígena, advinda do contato do branco com uma natureza inteiramente diversa, tem-se ainda na obra de um dos primeiros cronistas portugueses, Pero de Magalhães Gândavo, a respeito da qual Jorge Couto, *apud* Leonardo Dantas no prefácio da obra de Gândavo (1995:xix), faz pertinente observação sobre a significativa importância do ponto de vista lingüístico que esse relato histórico apresenta, já que “incorpora na língua portuguesa palavras de origem tupi relacionadas com espécies botânicas e zoológicas, de que salientamos as seguintes: aipim, arara, caju, copaíba, cutia, jacu, jararaca, jenipapo, maracanã, paca, sagüim, tamanduá e tatu”.

O segundo equívoco radica na certeza histórica de que certas concessões técnicas, como as referidas, nunca representaram nada mais que instrumentalização do indígena para os fins visados pragmaticamente pelo português, haja vista que o conhecimento técnico que mais interessava aos índios foi-lhes interdito, a exemplo do ofício de forjar peças em ferro. A Câmara de São Paulo, em 19 de junho de 1578, chegou a determinar a intimação do ferreiro da Vila, Bartolomeu Fernandes, para que, sob pena de dez cruzados, não ensinasse a nenhum índio “seu ofício de ferreiro, porque seria grande prejuízo da terra” (1914-I:119). Esse mesmo órgão voltou a se ocupar do assunto a 03 de setembro do mesmo ano porque um certo Gaspar, também ferreiro, tinha um índio tupi em casa, a quem ensinava sua arte, conforme levantamento feito por Taunay em *São Paulo no século...* (2003:335), fato que também é narrado pelo próprio Cortesão (1955:228-9).

Nóbrega mostra o grau de manipulação dos índios reféns dos produtos dessa técnica, quando assinala no famoso tratado teológico que é o “Diálogo para a conversão do gentio”, de 1556-57, inserto em *Cartas do Brasil...* (2000:221): “Uma coisa tem estes pior de todas, que quando vêm à minha tenda, com um anzol que lhes dê, os converterei a todos, e com outros os tornarei a desconverter”. Em carta escrita de Porto Seguro, a 6 de janeiro de 1550, ele já assinalara a romagem lingüística do índio em direção ao branco deflagrada pela superioridade civilizacional da cultura do conquistador:

Os gentios desejam muito a comunicação dos cristãos pela mercancia que fazem do ferro e daqui nascem tantas coisas ilícitas e exorbitantes que nunca as poderei escrever e sinto grande dor de alma considerar em quanta ignorância vivem estes pobres gentios, e que além disto os que pedem pão não tenham *qui frangat eis*.

A idéia de democracia racial, à qual associou seu nome Gilberto Freyre de forma tão duradoura quanto tem sido a vitalidade de sua obra, também seduziu pelo menos um dos mais respeitados lingüistas brasileiros. Sílvio Elia (1979:149), em obra de inegável valor, se arroja a uma conclusão no mínimo ingênua e superficial, revelando, mais uma vez, incapacidade de levantar o véu ideológico a respeito da prevalência da língua portuguesa no Brasil. Ou seja, não consegue enxergar que ela é a língua do conquistador, cuja imposição, em confronto com a indígena, tem seu ponto de máxima altitude normativa, embora factualmente já estivesse nítida então, na proibição de Pombal do uso da língua geral. No que diz respeito às línguas africanas, sua dominância foi mais facilmente configurada, dada a destribalização dos grupos de negros etnolingüisticamente afins. É desse lingüista esse trecho:

O Brasil agrícola do litoral, latifundiário e monocultor, organizara-se, pois, socialmente em bases aristocráticas. Mas, do ponto de vista lingüístico, o que ocorreu foi um contato nivelado entre senhores e escravos. Quer dizer: do ponto de vista lingüístico, houve ‘democratização’ da fala portuguesa.

Estranha democracia, portanto, vista pelo historiador português, a que não falta pelo menos um adepto na Lingüística, se se confronta ela com ostensivas preocupações branquizadoras e interdições sócio-normativas aos índios feitas pelos brancos já politicamente organizados segundo o arcabouço da metrópole. Já em 1561, no alvorecer da Vila de São Paulo, a Câmara delibera enviar uma petição à Rainha D. Catarina solicitando que “outrossim, mande que os degredados que não sejam ladrões sejam trazidos a esta vila para ajudarem a povoar, porque há muitas mulheres da terra mestiças com quem casarão e povoarão a terra”. Nazzari (2001:71), em comentário a essa ordenação da Câmara infere que isso significava também “recrutar europeus, que, casando-se com as descendentes mestiças dos primeiros colonos, embranqueceriam as gerações seguintes, para elevá-las acima dos demais mestiços e índios”.

Quanto às proibições, descobre-se nas atas da Câmara da Vila de São Paulo, cerca de quinze anos antes de findar o primeiro século, a vedação expressa de ‘contato íntimo’ de branco com índia. Taunay, em *São Paulo no século XVI* (2003:336), comenta com muita pertinência: “Não houvesse contato íntimo entre brancos e peles-vermelhas, aconselhava a Câmara de São Paulo, contentemente. Não há heróis vistos de perto e o prestígio da raça superior perdia com a freqüentação contínua dos inferiores”. Bruno (1966:29), a seu turno, se refere à proibição da Câmara às práticas que pudessem inspirar indianização dos brancos: “A câmara da Vila de São Paulo chegou a estabelecer punições para os homens, ‘cristãos brancos’, que fossem encontrados nas tapuiadas, ‘bebendo e bailando ao modo do gentio’”. Em 06 de fevereiro de 1600, a edilidade se reunia novamente para proibir que qualquer branco se fizesse presente a

“bodas e bailes do gentio”, como cita Taunay (2003:354), que comenta: “entre uns e outros, para maior prestígio da raça dominante, convinha haver pelo menos à distância do látego”.

No plano jurídico, essa desigualdade mais se revela nítida, como escreve Schwartz (1979:26):

Não podemos nos esquecer de que a lei portuguesa no Brasil dizia respeito quase exclusivamente aos europeus. A população indígena permaneceu para além do alcance do governo civil e, conseqüentemente, se viu privada de recorrer aos canais normais da justiça. Mesmo as leis especificamente projetadas para regularizar as relações entre índios e portugueses raramente eram impostas. O Pe. Manoel da Nóbrega¹⁷ nos oferece um exemplo de como os portugueses administravam a justiça à população indígena. Um índio que havia assassinado um português foi preso, e por ordem do governador, colocado na boca de um canhão e literalmente feito em pedaços. (...) Os índios que procuravam proteção com os funcionários da justiça descobriram que a balança da justiça pesava contra eles. Por exemplo, um testemunho de um português era equiparado ao de três ou quatro índios.

A escritura das atas em português, como já dito acima, é exemplo, par excellence, da opção lingüística pelo idioma do conquistador branco, apesar dos ‘atropelos’ que aí se registram, muito bem sintetizados por Taunay em São Paulo nos primeiros...(2003:21):

À primeira vista nem parecem as Atas da Câmara de São Paulo quinhentistas, escritas não em português e sim em idioma lusitaniforme, áspero e grosseiro, em que a grafia extravagante das palavras se une à confusão dos conceitos, às ambigüidades da frase, à ausência de pontuação senão, freqüentemente, de termos indispensáveis à oração. Percorre-se toda a escala de atentados à gramática num estilo (?) bárbaro (sic) e tão cheio de vícios que torna os documentos de penosa leitura.

Noutro trecho da mesma obra, à p.119, esse Autor chega mesmo a escusar de transcrever trechos que lhe pareceram absolutamente impublicáveis:

Se o português do tempo não chegava a ser arrostador da decência com a língua mãe, no conceito boileano, nem por isso é o estilo dos nossos escrivães quinhentistas propriamente o da Biblioteca das Mães de Família. Assim, não nos é possível transcrever literalmente as citações a que aludimos.

O trecho que o famoso historiador se furtou de transcrever encontram-se na assentada do dia 14 de abril de 1576, assim redigida (1914-I:95):

E requereu o dito procurador na dita Câmara que muitos mancebos solteiros que iam às fontes pegar nas negras e as afrontavam ao que eles senhores oficiais mandaram que fosse apregoado que todo o mancebo assim solteiro como casado que se achar pegando em alguma negra, que vá à fonte ou ao rio, pague cinquenta réis...

¹⁷ Carta de Nóbrega escrita a 10 de agosto de 1549 (2000:54). Essa situação somente mudará com Mem de Sá, como revela ainda Nóbrega em carta escrita da Bahia a 05 de julho de 1559 (p.335).

Apesar dessa crítica feita por Taunay quanto ao português, certamente sem recamos, que se praticava nas sessões da Câmara, nota-se nelas, através das atas, a existência de termos jurídicos que denunciavam a existência de um nível intelectual, já que se trata (e tratava) de matéria técnica. São exemplos desses termos: “revéis” (1914-I:83), “penhora” (p.85), “segredo de justiça” (p.91), “embargos à condenação” (104), “traslado de sentença” (134), que compõem o quadro da nomenclatura jurídica ainda hoje na legislação vigente.

A chegada de novos portugueses cujo crescimento é registrado por Nóbrega se reportando ao ano de 1571 e mencionada por Taunay em São Paulo no século... (2003:263) irá também dar impulso a esse processo, embora a escassez de documentos e de levantamentos censitários – os quais, como adverte Maria Luiza Marcilio (2004:254) só se tornarão disponíveis a partir de 1765 – torne um problema difícil a fixação de dados demográficos ou de naturalidade referentes a esse novo afluxo de imigrantes.

Alguns rastreamentos gentilícios, todavia, foram feitos por diferentes autores em relação a diversas regiões brasileiras. Assim, Taunay (2003:372-8), baseando-se no célebre estudo genealógico de Pedro Taques, identificou os seguintes portugueses, e a região de procedência, emigrados para São Paulo no primeiro século da colonização: Salvador Pires, natural do Porto, filho de João Pires, emigrado com Martim Afonso de Sousa, procurador da Câmara em 1563. Estevão Ribeiro Bayão Parente, natural de Beja, casado com Madalena Fernandes Feijó de Madureira, natural de Beja, que passou a São Vicente e depois a São Paulo. Garcia Rodrigues Velho, casado com Isabel Velho, ambos portugueses. João do Prado, emigrado em 1531, natural do Prado. Pascoal Leite Furtado, fidalgo açoriano, chegado a São Paulo no fim do século XVI e Antônio Raposo, natural de Beja. Cortesão (1955:193-4 e, especialmente, 232) escreve sobre a preeminência de cidadãos portugueses em São Paulo do Campo, alguns já oriundos de Santo André da Borda do Campo. Por isso – afirma o historiador –, São Paulo do primeiro século mantém a tradição medieval e do Renascimento de ações libertárias do Porto. Essa diversidade geográfica na origem dos portugueses achegados a São Paulo responderia pelo ‘português médio comum’ formado pelo ‘aleatório ponderal’ de que fala Houaiss (1992:97-8 e 110-111).

Não tendo os portugueses emigrado de um ponto só ponto do seu território através de todo o processo colonial, foi inevitável aparecer no ultramar um português em que nenhuma modalidade particularista de origem predominasse sobre as outras modalidades particularistas; disso brotava um português ‘comum’ do Brasil e do ultramar em conjunto.

Serafim da Silva Neto (1963:122) é do mesmo entendimento:

Acreditamos, pois, que, na Colônia, portugueses de todas as partes se fundiram em contacto e interação, eliminando, expurgando os difíceis fonemas do Norte, os tipicismos que podiam levar à sanção do ridículo, as particularidades que diante da língua comum se poderiam considerar ‘rusticismos’.

Com relação a outras regiões brasileiras, há várias outras fontes. Cardim (1980:164) diz que Pernambuco era preponderantemente povoado por vianeses. Schwartz (1979:86-7) afirma que os portugueses vindos para o Brasil “predominantemente tinham por local de origem aquelas áreas de Portugal que sempre forneceram a grande parte dos imigrantes: Minho, Trás-os-Montes, Extremadura e Alentejo”. Essa última afirmação do historiador norte-americano tem sua validade confirmada também quanto à Amazônia, já no século XVIII, por Arthur Reis (1998:130), ao descrever a população da Capitania de São José do Rio Negro no terceiro quartel do século referido: “A população da Capitania constava de índios, a maioria, portugueses, paranhenses, maranhenses, africanos e mamelucos. Os portugueses, porção pouco elevada, do Minho, Algarves, Trás-os-Montes, Alentejo e Entre Douro, tinham chegado nas comissões de limites”. Quanto à Bahia, o mesmo Schwartz (1979:86) informa:

Na Bahia, a ligação com norte de Portugal e Lisboa, como áreas que mais contribuíram com recursos humanos, foi reforçada pelo forte comércio desenvolvido entre a capitania e Lisboa, Porto e Viana do Castelo. Os portos do Algarve – Faro, Tavira, Lagos – raramente aparecem nos relatórios contemporâneos. A dominância geográfica masculina na população portuguesa era especialmente acentuada na Bahia e muitos dos homens casados em Portugal não vinham acompanhados de suas esposas.

A afirmação da colonização portuguesa no planalto, com a conseqüente introdução de um democrático ‘médio ponderal’ multidialetal, tem, como avesso da costura, a indianização e os exemplos de preconceito explícito pelos brancos piratinianos, a exemplo do protagonizado por Amador Bueno, que detinha quase trezentos índios em sua propriedade, como escreve Bruno (1966:51):

Referiu-se o biógrafo do Padre Belchior de Pontes à repulsa de Amador Bueno à pretensão de um seu escravo de desposar uma sua irmã bastarda, ‘julgando indecente à sua pessoa esse matrimônio, porque sendo ela irmã, ainda que bastarda, e ele seu escravo, ficavam por esta parte com muita desigualdade, posto que no mais diferissem pouco.

Mas, curiosamente, como registra Azevedo Marques (1980:42-3), Amador Bueno “era filho de Bartolomeu Bueno da Ribeira, natural de Sevilha, e de D. Maria Pires, filha do capitão Salvador Pires e de Mécia Fernandes, chamada a grande”. Sua avó materna era conhecida pelo vocábulo tupi Meciaçu, que quer dizer Mécia grande. Era natural de São Paulo, filha de Antônio Fernandes e sua mulher Antônia Rodrigues, que procede de Antônio Rodrigues e de Antônia Rodrigues, batizada pelo padre Anchieta, “e era ela filha do maioral de Hururáf, chamado Piquirobi. O qual Antônio Rodrigues genro de Piquirobi veio com Ramalho a São Paulo, quase 30 anos antes de chegar em 1531 Martim Affonso de Sousa a São Vicente”, escreve Pedro Taques (1980-II:73). John Manuel Monteiro (2005:211) cita esse fato e acresce outros novos bastante ilustradores da obsessão branquizóide à custa de uma relação de poder e dominação e de um discurso palavroso que se acreditava, ou fingia-se acreditar nele, capaz de transmutar a tez: “Em certo sentido, a distância social entre índios e brancos em São Paulo sempre fora pequena, pois mesmo os proprietários, aqueles que inclusive se consideravam a nobreza da terra, enfrentavam dificuldades em esconder traços de ascendência indígena nas suas genealogias”. Nesse mesmo passo, o Autor, reportando-se a inventários e testamentos, cita casos em que escravistas tinham irmãos e até mãe como escravos indígenas. Esta situação remete ao problema da obsessão branquizóide que sempre esteve como o “outro” do brasileiro mestiço e conduz à célebre passagem de Kostner (2002:598): “Conversando numa ocasião com um homem de cor que estava ao meu serviço, perguntei-lhe se certo Capitão-Mor era mulato. Respondeu-me: Era, porém, já não o é! E como lhe pedisse eu uma explicação, concluiu: Pois Senhor, um Capitão-Mor pode ser mulato?”. Com Nóbrega, em carta escrita da Bahia a 5 de julho de 1559 (2000:326), principalmente, e Gândavo (1995:30 e 122) se descobre que essa prática era incentivada pelos portugueses numa edificação ideológica de que os índios “bem-sucedidos” no mundo dos brancos reproduziram como marionetes.

Muriel Nazzari (2001:70-1) em seu alentado estudo sobre o dote como elemento propulsor dos casamentos na história de São Paulo anota:

Como a maioria dos homens que chegavam de Portugal não possuíam sangue nobre, o que traziam para a negociação do casamento era provavelmente a infusão de sangue branco nas famílias paulistas mestiças. (...) Assim, nesses primeiros anos da história de São Paulo, o casamento das filhas pode ter se tornado ainda mais importante do que o dos filhos, porque as famílias queriam melhorar sua raça.

Entretanto, a conclusão da Autora, à p. 71, de que a comunidade jesuíta, especialmente Nóbrega, preocupava-se com o branqueamento da população ao pedir que se enviassem, do Reino, mulheres brancas, quaisquer que fossem, é açodada. A pesquisadora americana deixou-se levar aí pelo propósito velado, mas recorrente, dos brazilianistas de refutar a todo instante, nem sempre ‘sine ira et studio’, como admite Boxer no final de sua obra (1977), a ausência de preconceito na colonização portuguesa. Não precisava a Autora ir tão longe pra perceber que a preocupação de Nóbrega era com o sacramento matrimonial, por ter justamente percebido que os “cristãos brancos” eram infensos a casar-se com índias. Comentando sobre essa preocupação também presente em Anchieta, o etnólogo teuto-brasileiro Herbert Baldus (1949:407) pondera acertadamente: “O fato do missionário jesuíta preocupar-se com tais problemas é compreensível tendo-se em consideração que uma das finalidades de seus esforços de catequese estava em regular o matrimônio do índio no sentido mais ou menos cristão”. De qualquer forma, o estudo de Nazzari enriquece a história de São Paulo, trazendo à discussão, embora desfocados, fatos que vieram ou se tornaram conhecidos em relação a outras regiões brasileiras. É significativo o relato dos naturalistas alemães Spix e Martius (1916:76), aos quais tanto deve a História do Brasil, especialmente ao segundo, já nos albos do século XIX em relação à Bahia :

Até mesmo nas classes mais elevadas da sociedade observam-se às vezes traços que lembram a mistura de indígenas e negros, principalmente em algumas famílias burguesas, que se orgulham em razão de sua origem, considerando-se brasileiros legítimos. Ufanam-se das glórias de seus avós, por ocasião da fundação da cidade e da expulsão dos holandeses sob as ordens do bispo Teixeira. Não obstante isso, há preconceitos contra a procedência mestiça. Assim, muitas pessoas querem provar por certidão de batismo terem uma cor que dificilmente lhes poderá reconhecer o julgamento imparcial do estrangeiro. Finalmente, as mais ligeiras variantes

da cor não fazem perder o prestígio da sociedade. Vêem-se nela, sem que isso cause estranheza, pessoas de cor acentuadamente mestiça, e somente ao incumbido de estatística seria difícil verificar-lhes o número e traços dos limites entre brancos e homens de cor.

São esses mesmos viajantes-cientistas que relatam que muitos estrangeiros viviam no Brasil uma vida cercada de comodidades como cidadãos abonados, graças aos casamentos realizados “em famílias que estavam procurando apurar seu sangue”, relata Prado Jr. (1996:111), daí a ‘boutade’ “uma gota de sangue branco faz do brasileiro um branco, ao contrário do americano, em que uma gota de sangue negro faz dele um negro”. Isso é o que levará Ribeiro a afirmar que “prevalece, em todo Brasil, uma expectativa assimilacionista, que leva os brasileiros a supor e desejar que os negros desapareçam pela branquização progressiva” (RIBEIRO, 2001:224).

Desenha-se, portanto, feita essa digressão, que a organização política de São Paulo do Campo dará como consequência, no plano lingüístico, um direcionamento lingüístico para o português como fator de auto-afirmação étnico-social. Ambrósio Brandão (1997:107) já percebera que o alçamento político-social conduziria a progênie dos colonos enriquecidos ao melhor apuro no falar, como que tentando nobilitar-se no novo mundo:

Esses povoadores, que primeiramente vieram a povoar o Brasil, a poucos lanços, pela largueza da terra, deram em ser ricos, e com a riqueza foram logo largando de si a ruim natureza, de que as necessidades e pobreza que padeciam no Reino os fazia usar. E os filhos de tais, já entronizados com a mesma riqueza e governo da terra, despiram a pele velha, como cobra, usando em tudo honradíssimos termos, com se ajuntar a isto o haverem vindo depois a este Estado muitos homens nobilíssimos e fidalgos, os quais casaram nele e se liaram em parentesco com os terra, em forma que se há feito entre todos uma mistura de sangue assaz nobre.

Essa nobilitação à força será a tônica do desenvolvimento político-social dos brancos no Brasil, miscigenados ou não, a que não escapou São Paulo, que tem, principalmente, como não poderia de ser, um fundamento econômico, além da honra e brios. Eni Samara (2003:28) tem uma excelente análise quanto a isso:

Se a sociedade colonial, por um lado, não é o ‘NOVO PORTUGAL’ ambicionado pelo Padre Fernão Cardim, por outro lado, não se pode deixar simplesmente de lado a forte influência dos valores e padrões metropolitanos; afinal, o novo colonial é, no dizer de Richard Morse, um prolongamento dialético com o passado. E é esse universo que o colono almeja e nele se situa: um universo de honra, prestígio, dignidade e nobilitação, em que o papel da família e das estratégias familiares revela-se crucial.

É que o que se pode extrair desse quadro colonial, especialmente de seus primórdios, é, ao contrário, uma inconvivência democrática determinada pela excludência entre o processo histórico dominado pela expansão do modo de produção capitalista, marcado pela criação de excedente agrícola em São Paulo, e a ausência de divisão e exploração pelo trabalho entre os índios, que praticavam um comunitarismo que logo chamou a atenção dos jesuítas, embora também estes não tenham sido isentados da mesma exploração do trabalho indígena para acumulação de riqueza no século XVII. Nóbrega, já em carta de 10 de agosto de 1549, escreve: “Os que são amigos vivem em grande concórdia entre si e amam-se muito, e guardam bem o que comumente se diz que ‘amicorum omnia sunt communia’, mesmo de qualquer animal de caça”. Essa comunhão era, por óbvio,

absolutamente impossível com o processo de acumulação de riqueza visado pelo europeu. Até mesmo Anchieta estranhou esse comunismo dos índios, que não conseguiam entender a razão da propriedade privada. Daí ter chamados os Tupi de “ladrões de casa” (1998:191 e 196). E essa riqueza mais à mão, nos primeiros tempos, se cifrava no apresamento de índios, que culturalmente não conheciam o trabalho escravo, como afirma Florestan Fernandes (2000:76): “Os Tupis ignoravam a exploração econômica do trabalho escravo. Seus cativos eram tratados como membros do ‘nosso grupo’ até a data do sacrifício”.

Para a economia de São Paulo, a escravização indígena era sua espinha dorsal. Sem ela, aquela povoação se reduziria, ou nunca teria saído dela, à fase de indianização dos primeiros habitantes brancos, e jamais um núcleo de produção agrícola de destacada importância para a Coroa.

É intuitivo afirmar que o uso da língua geral estava, portanto, na razão inversa da organização política e crescimento econômico dos brancos de Piratininga. Para os colonos piratininganos, sua usualidade sem dúvida tinha uma vantagem explícita: a facilidade de apresamento que será sistematicamente deflagrado, através de expedições preatórias, a partir de 1580, cujas vítimas serão os aldeamentos de carijós, os índios mais visados para fins escravistas, pela sua condição de superioridade evolutiva, inteligibilidade da língua e, também, permeabilidade aos propósitos de exploração do trabalho dos brancos politicamente organizados em São Vicente.

A interdição legal representada pela sinapsia “guerra justa”, que, como lembra Beatriz Perrone-Moisés (2000:386), “data da época das lutas contra os mouros”, sempre foi burlada. A primeira proteção legal aos índios em que a expressão teve origem foi no reinado de D. Sebastião. Essa lei de 1570 proibia a escravização dos índios a não ser através de uma “guerra justa”, o que substancialmente significava ataque aos colonos e prática de canibalismo em relação a índios apresados. Na verdade, os maiores destinatários deveriam ser os tapuias, entre os quais se incluíam os Aimoré, citados expressamente por essa lei, como aponta John Manuel Monteiro (2005:52), que nunca, entretanto, foram objeto de um plano de apresamento sistemático. Era mais prático, na visão utilitarista dos apresadores, fomentar, como efetivamente o fizeram, as guerras intertribais como forma de hospedarem-se na previsão legal de preação. O cumprimento dessa lei esteve entre as primordiais preocupações dos Habsburgos durante todo o período de sessenta anos da monarquia dual. Assim, foi promulgada nova lei em 1595, que “definia ‘guerra justa’ como sendo somente as ações autorizadas pela Coroa”, escreve Schwartz (1979:106), regulando pagamento de salários aos trabalhadores índios, tendo sido reforçada pela Lei de 1605 e fundamentalmente tornada mais rigorosa pela de 30 de julho de 1609, que objetivava “fechar as portas para os excessos e abusos da escravização da população indígena do Brasil. Essa lei declarava que todos os índios, cristãos ou pagãos, eram livres por natureza e tinham direito a serem pagos por seu trabalho” (SCHWARTZ, 1979:108). As reações foram violentas por todo o Brasil, especialmente na Bahia, como descreve esse autor, o que culminou na edição da lei de 1611, que “representou um passo atrás e uma volta ao status quo anterior a 1609”.

Os paulistas sempre foram altivos e se sentiam, como efetivamente o eram, isolados e inatingíveis pela barreira orográfica da serra do Mar – a mais de dez léguas das vilas do litoral.

A altivez dos paulistas – ou paulopolitanos, como às vezes os denominava Afonso Taunay – confunde-se com a história da cidade de São Paulo. Jamais deixando-se dobrar a cerviz através de coercibilidade, eles granjearam uma respeitabilidade tida à conta de intrepidez. São vários os autores que se reportam a ela em diferentes situações, deixando entrever como a questão dos índios não era facilmente equacionável do ponto de vista governamental.

Jaime Cortesão (1958:162) relata o caso da proibição do Governador Luís de Céspedes Xeria, fidalgo espanhol casado com uma brasileira, que dera conhecimento ao Capitão-mor de São Vicente e ao ouvidor que

ninguna persona de qualquiera calidad que sea, sea osado a pasar al dicho mi gobierno (...) por ser en perjuicio de la Corona de Castilla y contra lo que S. Magestad tiene mandado en aquellas partes”, ao que os paulistas reunidos na Câmara, a 22 de junho de 1628, deliberaram ordenar aos oficiais que, uma vez que tal governador ali estava a passar vindo de Santos, “mandassem saber se trazia ordem de S. Magestade para passar por aqui.

Taunay, que dedica o capítulo XII de São Paulo nos primeiros anos, trata do assunto com muita pertinência (2003:86):

Esse amor à autonomia, à liberdade haveria de, aos paulistas, angariar a fama de insubmissos vassallos dos reis de Espanha e de Portugal, reputação que os geógrafos europeus tratariam de largamente divulgar. Tal pendor manifestou-se intenso desde os anos quinhentistas. Era o

alicerçamento daquele conceito que, mesmo no mundo lusitano, tornar-se-ia geral e levaria, em fins do século XVII, o governador geral Câmara Coutinho a declarar escandalizado – e naturalmente exagerando – a D. Pedro II: “a Vila de São Paulo há muitos anos que é República de per si, sem observância de lei nenhuma, assim divina como humana. Ao que haveria de corroborar o governador do Rio de Janeiro, Luís César de Menezes, em 1691, quando ao mesmo monarca denunciava os paulistas. ‘Não guardam mais ordens que aquelas que convêm à sua conveniência e assim é mais dificultoso obrar com eles’. Era tocar-se no assunto da escravização de índios, verdadeiro noli me tangere, acirravam-se como de esperar os assomos de independência.

Essa ameaça de independência era recorrente na questão indígena entre os paulistas, embora não seja privilégio deles, como se vê do que escreve J. Lúcio de Azevedo (1930:139), a partir de carta do Padre Francisco Pedrosa, escrita em março de 1681, arquivada na Biblioteca de Évora, que relata a ameaça dos maranhenses de se passarem aos flamengos caso perdessem a posse dos índios. Os paulistas também, vez por outra, ameaçaram unir-se aos castelhanos, como se vê de Consulta ao Conselho Ultramarino, de 27 de fevereiro de 1647, acerca de violência dos paulistas contra os religiosos da Companhia de Jesus, em que o Governador do Rio de Janeiro “é do parecer que Sua Majestade conceda o perdão geral de todas as culpas dos criminosos de São Paulo, pois estes com receio dos castigos podem passar-se para os castelhanos” informa um documento do Conselho Ultramarino compilado por Arruda (2002:23).

Jaime Cortesão (1955:232-3) atribui essa nota distintiva no caráter dos paulistas à sua proveniência portuguesa, já que os originários daquela região portuguesa sempre tiveram tradição libertária. Como quer que seja, essa reputação angariou tamanho respeito que até mesmo o Padre Vieira, jesuíta defensor da liberdade dos índios, saltando “por cima do espírito do Instituto a que pertencia”, em carta ao Marquês de Nisa, escrita a 20 de janeiro de 1648, estimulava a conquista do Prata se os expedicionários fossem “ajudados dos de São Paulo” (CORTESÃO, 1958:309). Daí a conclusão de Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:135):

Também é certo que os moradores da Capitania de S. Vicente, principalmente os de Serra acima, se esqueceram algumas vezes das Leis Divinas e humanas, respectivas à inteira liberdade dos índios: mas é necessário confessar que a esperança moralmente certa do perdão, e a experiência das condescendências com eles tantas vezes praticadas nesta matéria, por interesse do Estado, principalmente de Descobrimientos de ouro, sumariamente recomendados pela Corte aos paulistas, foi a causa de transgredirem as leis, abusando daqueles únicos casos em que as mesmas permitiam o cativo ou a Administração dos Índios.

Em nota de rodapé à mesma página há a seguinte informação complementar: “A primeira cousa que faziam os Governadores Gerais nas muitas ocasiões em que chamavam aos paulistas para algum serviço importante, era perdoarem em nome d’El-Rei o crime das entradas no Sertão, quando estavam proibidas”¹⁸.

Os paulistas usavam de todos os artifícios, muitos dos quais nada mais eram que imposição por violência. A maior civilizabilidade dos Carijós significou sua sentença de morte: “a mesma docilidade que conquistou a estima dos jesuítas os tornou presas fáceis dos escravistas portugueses de São Paulo”, escreve John Hemming (2004:119). Tornou-se notória a passagem de Montoya, aqui reproduzida a partir do relato feito por Capistrano de Abreu (1963:127-8), em que uma expedição bandeirante teria invadido um aldeamento jesuítico para arrancar-lhe à força índios catequizados:

No dia de São Francisco Xavier (3 de dezembro de 637), estando celebrando a festa com missa e sermão, cento e quarenta paulistas com cento e cinquenta tupis, todos muito bem armados de escopetas, vestidos de escupis, que são ao modo de dalmáticas estofadas de algodão, com que vestido o soldado de pés à cabeça peleja seguro das setas, ao som de caixa,

¹⁸ Mais relatos sobre esse comportamento dos paulistas se vêem em Taunay (2003:346 e 357) e John Manuel Monteiro (2005:75).

bandeira tendida e ordem militar, entraram pelo povoado, e sem aguardar razões, acometendo a igreja, disparando seus mosquetes. Pelejaram seis horas, desde as oito da manhã até as duas da tarde. Visto pelo inimigo o valor dos cercados e que os mortos seus eram muitos, determinou queimar a igreja, onde se acolhera a gente. Por três vezes tocaram-lhe fogo que foi apagado, mas à quarta começou a palha a arder, e os refugiados viram-se obrigados a sair. Abriram um postigo e saindo por ele a modo de rebanho de ovelhas que sai do curral para o pasto, com espaçadas, machetes e alfanjes que lhe derribavam cabeças, truncavam braços, desjarretavam pernas, atravessavam corpos. Provavam os aços de seus alfanjes em rachar os meninos em duas partes, abrir-lhes as cabeças e despedaçar-lhes os membros.

Jaime Cortesão (1958:142-9), que inclusive cita a adesão de Capistrano de Abreu, Calógeras e Taunay a essa versão, apoiando-se na reconstrução dos fatos através de documentos direcionados à sua tese de que Raposo Tavares agia na defesa e ampliação da soberania portuguesa, desqualifica-a, e também seu autor, o Padre Montoya, chamando-a de “fábula de cordeiro” e à sua obra “A conquista espiritual” de “um evangelho de mentiras” (1958:222-3).

Aliada a essa maior inclinação aos fins escravistas, os Carijós tinham contra si o uso de língua guarani, afim da tupi. John Manuel Monteiro (2005:52) escreve sobre isso: “Desde cedo, no entanto, os colonos manifestaram clara preferência por cativos tupi e guarani, e isto por diversos motivos: a maior densidade demográfica, a facilidade da comunicação através de uma ‘língua geral’ e a maior possibilidade de formar alianças”. José Honório Rodrigues (1985:21) já advertira sobre isso quando escreveu a respeito das “ordens de s. majestade ‘sobre os paulistas que com o pretexto de andarem aos tapuias de corso, cativaram os de língua geral’”.

Nóbrega e Anchieta sempre nutriram uma declarada simpatia pela possibilidade de catequização ótima dos Carijós, que habitavam vasta extensão territorial ao sul e sudoeste de São Paulo. São muitas as cartas em que o primeiro deixa clara sua predileção pelos Carijós na obra missionária. Ela está presente em missiva escrita da Bahia a 09 de agosto de 1549 (2000:33) e em outra também de agosto do mesmo ano (2000:61). Numa de Pernambuco de 11 de agosto de 1551 (2000:87), noutra de São Vicente a 26 de abril de 1556 (2000:200). Em duas escritas da Bahia em agosto de 1557 (2000:257) e em setembro de 1557. Nestas duas últimas, ele repete em forma de desabafo:

Dês que fui entendendo por experiência o pouco que se podia fazer nesta terra na conversão do gentio por falta de não serem sujeitos, e ela ser uma maneira de gente de condição mais de feras bravas que de gente racional, e ser gente servil que se quer por medo e sujeição, e com juntamente ver a pouca esperança da terra se assenhorear, e ver a pouca ajuda e os muitos estorvos dos cristãos destas terras, cujo escândalo e mau exemplo abastara para se não converter, posto que fora gente de outra qualidade, sempre me disse o coração que devia de mandar aos Carijós, os quais estão senhoreados e sujeitos dos castelhanos do Paraguai e mui dispostos para se neles frutificar, e em outras gerações que também conquistam os castelhanos; e juntamente com isso fazerem-me de lá instância grande por muitas vezes, scilicet, o capitão e os principais da terra prometendo todo o favor e ajuda necessária para bem empregar nossos trabalhos assim entre os cristãos como entre os gentios.

O jesuíta canarino reporta-se a isso em cartas escritas de Piratininga em 1554 (1988:49), em 1555 (1988:84), em outra a 15 de março do mesmo ano (1988:89-90) e numa de dezembro de 1556 (1988:104). Não é difícil prefigurar o conflito brotado entre esse apresamento de carijs pelos brancos, especialmente na fase bandeirista, e a proteção que lhes destinavam os jesuítas nos aldeamentos.

Bruno (1966) situa entre 1580 a 1640 o percurso histórico do bandeirismo, ou seja, coincidindo seu final com o ciclo da busca pelo ouro. Durante todo esse período, o índio exerceu um importante papel nas bandeiras, compondo o grosso de sua expressão numérica. É de Capistrano de Abreu (1963:126) a seguinte passagem: “Carijós chamavam em São Paulo aos Guaranis. Estes índios, devidamente amestrados, serviam também para as conquistas de outros; eram o grosso da força dos bandeirantes, cujo papel se limitava ao de oficiais”.

Entretanto, estudos mais atuais demonstram que se tratava predominantemente de tupis os índios de que se serviam as bandeiras, como informam relatos de autoridades jesuíticas espanholas, a exemplo dos que amiudadamente se contêm em documentos

coligidos por Jaime Cortesão (1952:87), dos quais se extraem os seguintes passos à guisa de exemplo: “donde hallaron nueve o diez cuerpos de Portugueses e Tupis a quien los Naturales devian de aver muerto en alguna celada”(p.87). Também na *Ánua do Padre Diogo Ferrer para o Provincial*, escrita a 21 de agosto de 1633, se encontra referência aos índios Tupi comandado por expedições bandeiristas: “despues afirmaron los mismos Portugueses que estos Indios de Paracu avian peleado con mucho mayor brio que no los Tupis que trayan consigo” (p.39-40) e “Otros Tupis despues se salieron de los Portugueses, por el maltratamiento que les hazen, huyendo de um modo de vivir tan cruel y feo, y quierendose quedar entre estos Indios, pero no perdonaron a ninguno, y mataron a todos los Tupis que hallaron” (p.42).

John Manuel Monteiro (2005:62), enfrentando o tema do apresamento dos índios Tememinó, que precedeu ao dos Carijó, teoriza, embora sem apoio documental:

É possível que estes Tememinó tenham sido os “Tupi” que figuram nas crônicas do século XVI como habitantes da região entre São Paulo e Paraguai, sendo estes inimigos de grupos guarani. Neste caso, seriam eles também os Tupi citados freqüentemente pelos jesuítas espanhóis como os fiéis ajudantes dos paulistas nos assaltos às missões.

Essa hipótese, entretanto, esbarra na consciente distinção que em seu relato um desses jesuítas do lado espanhol, o Padre Diogo Ferrer, em documento pertencente à Biblioteca Nacional e que foi compilado por Jaime Cortesão (1952:30), faz entre tupis, guaranis e temiminós ou tememinós:

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 nella. Todos estos Itatines son de buen natural, y no difieren de los demas guaranis, sino que tienen mas trato y policia de quantos Guaranis avemos visto hasta agora, y tambien en la lengua tienen alguna diferencia de los demas Guaranis aunque poca acercandose algo al lenguaje Tupi, de suerte que algunos dicen que non son verdaderos Guaranis nin Tupis tampoco, sino que es una nacion entremedia entre los Guaranis e Tupis que llaman Temiminos.

Ao longo dos demais documentos que compõem a referida compilação, os jesuítas se referem apenas aos Tupi servindo as bandeiras rumo ao Guairá, que teria sua correspondência atual com o Estado do Paraná sem a zona costeira, entestando com faixa pertencente ao atual Estado de Santa Catarina, ao Tape, localizável no que é hoje o Rio Grande do Sul, e ao Itatim ou Alto-Paraguai, atualmente Mato Grosso do Sul e parte do Mato Grosso do Norte.

É intuitivo que, para a abordagem desses índios, o parentesco lingüístico genético-funcional era um fator de potencialização. Os Carijó, que eram os Guarani na dicção da região paulística, falavam a língua guarani, cuja identidade de tronco era reconhecível mesmo a ouvidos não muito adestrados como os do alemão Schmidel, que, na chegada a São Vicente, ao manter contato com os índios Tupi, escreve (1903:281): Tienen idioma parecido [al de] los Cariós, con los bien poca es la diferencia que hay”. (É curioso notar que Anchieta, atilado conhecedor da língua tupi, não tenha feito referência específica a essa diferencialidade entre ela e a língua guarani, como se observa no seguinte trecho (1988:57-8): “Além destes há outra casta de Índios grandemente disseminada por toda a parte (a qual chamam Carijó), em nada diferente destes no alimento, no modo de viver e na língua”. Repete isso em carta escrita de Piratininga em 1554 (1988:49) e em “Informação do Brasil e de suas capitãias”, em que registra: “Todo este gentio desta costa, que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos Carijós que pelo sertão chegam até às serras do Peru, têm uma mesma língua que é grandíssimo bem para sua conversão”. A hipótese justificadora dessa equalização radica no fato de já ter feito a distinção, logo no início de sua *Artes da gramática...*, entre as variedades do tupi (entre as quais certamente devia incluir o guarani): “Há alguma diferença na pronúncia, e o uso de diversas partes do Brasil será o melhor mestre”. Ele iguala a pronúncia dos índios falantes da língua geral “dês dos Pitiguares do Paraíba até os Tamoios do Rio de Janeiro”, que “pronunciam inteiros os verbos acabados em consoante”, mas, com relação aos vicentinos, esclarece: “Os Tupis de São Vicente, que estão além dos Tamoios do Rio de Janeiro, nunca pronunciam a última consoante no verbo afirmativo” (1990:24). Diferenças fonéticas e de pronúncia não o levaram a distinguir a língua guarani da tupi, mesmo porque seu propósito não era prescritivista.)

O próprio desenvolvimento da história piratiningana mostra que a tese de democrática comunhão luso-tupi, tendo como pano de fundo uma afirmada identidade lingüística, perde substância quando se tem em mente que o uso da língua nativa era apenas um meio de potencializar a violência cometida contra os índios, ainda que através de ardis e manobras tredas. É o que se depreende da deliberação contida nas atas da Câmara da Vila

de São Paulo, sessão de 26 de junho de 1572, em que a população piratiningana, apoiada pelos edis, protesta contra o engodo de que Domingos Braga, Vitorino Ramalho, filho de João Ramalho, e Pedro de Lucena Netto se utilizaram para conduzir índios mansos ao Rio de Janeiro para vendê-los. O protesto foi feito por razões de política de defesa, conforme deixou registrado o escrivão da Câmara na assentada de 22 de junho de 1572, como se vê das atas (1914-I:52), já que “assim não teremos quem corra as fronteiras e também outras necessidades da Capitania, como assim outras necessidades que sucedem”.

Cortesão (1958:201-2) cita outros casos dessa natureza registrados pelas Atas da Câmara no início do século XVII, em que eram denunciados ataques a índios «nossos amigos e compadres», conduta punida pela edilidade paulista. Anchieta (2000:386), em *Informação dos primeiros aldeamentos*, também se reporta ao artifício utilizado pelos brancos fazendo-se passar pelos prestigiados inacianos, que, ao que se vê, era prática reiterada:

Porque os portugueses vão ao sertão, e enganam esta gente, dizendo-lhe que se venham com eles para o mar, e que estarão em suas aldeias, como lá estão em sua terra, e que seriam seus vizinhos. Os Índios, como lá estão em sua terra, e que seriam seus vizinhos. Os índios, crendo que é verdade, vêm-se com eles, e os Portugueses por se crendo que é verdade, vêm-se com eles, e os Portugueses por se os índios não arrependerem lhes desmancham logo todas suas roças, e assim os trazem, e chegando ao mar, os repartem entre si; uns levam as mulheres, outros os maridos, outros os filhos, e os vendem: 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, tem liberdade, que toda a mais é cativa, e chegou a cousa a tanto que um Português, indo ao sertão buscar gente, fez a coroa como clérigo, e com isto dizia que era o Padre, que os ia buscar para as igrejas.

Em época posterior à referida por Anchieta, Cardim (1980:103) relata também o uso de manobra similar pelos portugueses:

Têm [os índios Carijó e Tupiniquim] grande respeito aos Padres da Companhia e no sertão suspiram por eles, e lhes chamam *Abarê e Pai*, desejando as suas terras convertê-los, e é tanto este crédito que alguns Portugueses de ruim consciência se fingem Padres, vestindo-se em roupetas, abrindo coroas na cabeça, e dizendo que são Abares e que os vão buscar para as igrejas dos seus pais, que são os nossos, os trazem enganados, e em chegando ao mar os repartem entre si, vendem e ferram, fazendo primeiro neles lá no sertão grande mortandade, roubos e saltos, tomando-lhes as filhas e mulheres, etc., e se não foram estes e semelhantes estorvos já todos os desta língua foram convertidos à nossa santa fé.

Finalmente, Nóbrega (2000:336), em carta escrita da Bahia a 05 de julho de 1559, também denuncia essa prática altamente egoísta dos colonos paulistas na satisfação de seus interesses econômicos mais comezinhos: “E o primeiro golpe que começou a dar foi desinquietar os índios de São Paulo, tomando-lhe suas terras e roças, em que sempre

estiveram de posse e nunca fizeram por onde as perdessem, antes na guerra passada estes ajudarão aos cristãos contra os seus próprios”. John Manuel Monteiro (2002:491), ancorando-se em Edmundo Zenha, dá notícia do uso desse artifício entre os Guarani.

A partir de 1590, entretanto, o discurso normativo que emana das deliberações edilícias mostra completa guinada da Câmara da Vila de São Paulo em favor dos colonos na disputa pela liberdade dos índios com os jesuítas, como afirma John Manuel Monteiro (2005:131), coincidindo com o apresamento sistemático que a partir daí terá lugar nos sertões ínvios. Ou seja, as deliberações edilícias, feitas em língua portuguesa, passaram a ser objeto de maior interesse e apoio popular. Daí a preocupação dessa mesma Câmara com sintonizar suas decisões com os regramentos jurídicos, os quais via de regra eram escritos em português culto, o que a levou a fazer a aquisição de uma obra jurídica, embora não antes de 1587, como informa Alcântara Machado (1980:104): “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”. (É importante notar, na sócio-história da língua portuguesa no Brasil, a afirmada influência dos bacharéis de Coimbra, que Houaiss chama de “doutores relusitanizados” (1992:128), fato que, aliado à vinda de portugueses, ainda segundo esse Autor, teria impedido a crioulização da língua portuguesa. A cultura jurídica responde por um dos mais longos capítulos na história nacional, o que, bem ou mal, gerou a alcunhada *república dos bacharéis*. Seu papel de relevo é a contraparte do fetiche ibérico da lei, de que já se fez menção acima. A burocracia colonial tinha como seiva a administração bacharelesca, até pra extração de minério. Quanto aos advogados, entretanto, existia recorrente antipatia da Corte por eles, tanto que foi determinada pela Coroa a proibição de entrarem advogados na América espanhola (ALCÂNTARA MACHADO, 1980:130). No Brasil, manifestação visível dessa antipatia pela classe dos causídicos fica visível no Alvará de 23 de maio de 1772, que proíbe “dentro do distrito das terras diamantinas possa residir bacharel algum formado, debaixo das penas de ser remetido à sua custa do Rio de Janeiro e de seis meses de cadeia”, relata ainda Alcântara Machado (1980:130). A questão tem raízes mais profundas, como historia José Gomes Câmara (1973:44), já que, por uma lei promulgada a 3 de novembro de 1390, Afonso IV “extingue a instituição dos advogados e procuradores”, o que foi repetido sob Pedro I (*idem*, p.46).

Em similaridade com que o um dia aconteceu na Lusitânia dominada pelos Romanos, que não impuseram o latim – do que há consenso entre os estudiosos das línguas neolatinas quanto a isso, como se vê em. Tagliavini (1993:152) e Vidos (1963:172) –, não há registro nessa fase de qualquer imposição edilícia de uso do português. Este se deu *sponte sua* por uma comunidade com ares de europeização, ciosa de seu desenvolvimento político a tal ponto que, pela violência do processo escravista, não deixava margem de opção lingüística aos escravizados e libertos. Não houve aqui um Edito de Caracala (*Constitutio Antoniniana*), de 212 d.C, que estendia a cidadania a todos os súditos livres do Império Romano (TAGLIAVINI, 1993, 230), motivando ainda mais a convergência lingüística. Apesar das tentativas da Coroa portuguesa quanto à *vassalagem* dos índios, elas sempre esbarraram, além da ausência de maior vontade política para impor o que ordenava, na violenta resistência escravista dos colonos motivada por fundamentos econômicos.

7.3 OS ALDEAMENTOS JESUÍTICOS E A FUNCIONALIZAÇÃO MÁXIMA DA LÍNGUA GERAL

O missionamento jesuítico levado a efeito dessa forma foi inegavelmente potencializado com a operacionalização dos aldeamentos. Antes deles, a obra catequética era feita nas tribos, que constituíam núcleos jesuíticos, dos quais, os “formados no Campo, durante a estada de Nóbrega na Capitania de S.Vicente, foram por sua ordem: Piratininga (agosto de 1553), Maniçoba (setembro), Geribatiba (junho de 1554?), Iberapuera, pouco depois”, escreve Serafim Leite (2004-I: 96). No caso de Piratininga, a mais importante e famosa delas, havia em seu derredor outras pequenas aldeias, como afirma Serafim Leite (1953b:71 e 89). Nos aldeamentos a campanha de eliminação de antiga religiosidade dos indígenas se fez mais atuante. Aqui reside a maior intensidade das críticas endereçadas aos inacianos e que poderiam ser condensadas na expressão missionamento artificializador.

Os aldeamentos produziram um efeito unanimemente reconhecido como destrribalizador entre os índios. Há quase unanimidade de opinião a esse respeito por antropólogos e historiadores. Podem-se citar, entre eles, Darcy Ribeiro (2001:102):

A própria redução jesuítica só pode ser tida como uma forma de cativo. As missões eram aldeamentos permanentes de índios apesados em guerras ou atraídos pelos missionários para lá viverem permanentemente, sob a direção dos padres. O índio, aqui, não tem o estatuto de escravo nem de servo. É um catecúmeno, quer dizer, um herege, que está sendo cristianizado e assim recuperado pra si mesmo, em benefício de sua salvação eterna.

Hoornaert (1997:20) também se põe na mesma linha:

Eles [os aldeamentos] não podiam deixar de ser, globalmente, instrumentos de dominação, mesmo nas melhores condições e sob as melhores intenções. (...) Esta doutrinação teve como resultado desfazer os laços existentes entre os indígenas, destrribalizar e descaracterizar os indígenas e produzir o ‘índio genérico, pretérito, massificado, descaracterizado’. Realmente, o ‘índio’ é produto do aldeamento.

A conseqüência lingüística disso foi a maior universalização da língua geral entre grupos indígenas originariamente não falantes dela, já que a fama dos jesuítas atraía índios de longínqua localização geográfica, animados por um tratamento protetivo contra a violência do colono. Uma idéia aproximativa do contingente numérico desses aldeamentos no Brasil tem-se através de uma petição do Provincial da Companhia de Jesus da Província do Brasil, em 1601, que estimava em 50.000 os índios aldeados, conforme Serafim Leite, apud Schwartz (1979:105).

Deu-se, assim, um bilingüismo em que esses falantes nativos tinham que se alçar ao universal comunicativo da nação indígena de maior relevância e número, especialmente do ponto de vista lingüístico. John Manuel Monteiro (2005:43 e 2004:37-8), apoiando-se em Serafim Leite, relata o caso de um aldeamento integrado por “índios guaianá, ibirabaquiyara (provavelmente Kayapó meridional) e carijó”. Os Kayapó, esclareça-se, são do tronco lingüístico Macro-Jê e da família lingüística Jê (RODRIGUES, 1986:47) e ocupavam uma extensa faixa territorial a noroeste de São Paulo. Por essa estraneidade lingüística, que era fator de rejeição para o apresamento escravista, e por serem ferozes e bons guerreiros prontos a resistir, “no início, os paulistas não visavam os Kayapó como cativos”, informa John Manuel Monteiro (2005:63).

Os Guaianã, como já foi dito, falavam uma língua diferente da tupi, mas sua localização no planalto faz pressupor a existência de um contato interlingüístico de que resultou facilidade de seus falantes em aprenderem a empregada na missão pelos jesuítas, embora de sua língua, Viegas, precedido e monitorado por Anchieta, tenha feito uma sistematização gramatical. Esse alçamento à língua geral por aloglotos indígenas torna ainda mais esgarçada a influência das “línguas travadas” no português brasileiro. As Atas revelam, entretanto, que esse dominância da língua de base tupi nunca tornou os Guaianã bons falantes dela: na sessão de 20 de setembro de 1587 (1914-I:329), os edis precisaram de línguas para dialogar com os principais desses índios, “por a mor parte do gentio do sertão falar mal”. Ou seja, se a comunicação entre guaianases e tupis gerou uma interinfluência lingüística entre eles, isso, por outro lado, não tornava os falantes nativos de língua Jê aptos à comunicação com portugueses que detinham algum conhecimento da língua tupi. Essa passagem implica numa conclusão absolutamente diferente da equivocada interpretação que lhe dá John Manuel Monteiro (2005:234), de

que “falar mal” é referência à língua não tupi”. Ao contrário, ela toma como referência a língua geral para indicar que os Guaianã não eram bons falantes dela, apesar da histórica interconvivência dessas duas nações indígenas no planalto, até mesmo em uniões contra os brancos.

Sérgio Buarque de Holanda (2002:131) traz um outro bom exemplo desse bilingüismo de índios originariamente não falantes da língua geral de base tupi:

Note-se que essa influência da língua-geral no vocabulário, na prosódia e até nos usos sintáticos de nossa população rural não deixava de exercer-se ainda quando os indígenas utilizados fossem estranhos à grande família tupi-guarani: o caso dos bororos¹⁹ e sobretudo dos parecis²⁰, que no São Paulo do século XVIII tiveram papel em tudo comparável ao dos carijós na era seiscentista, a era por excelência das bandeiras. É que, domesticados e catequizados de ordinário na língua-geral da costa, não se entendiam com os senhores em outro idioma.

Pero Roiz (1955:37), conforme já mencionado, também dá outro exemplo dessa convergência de aloglotas à língua geral. Ele relata o caso dos referidos Maromomins, que foram objeto de especial dedicação por parte do Padre Manoel Viegas, que “levava à casa os filhos deles pequenos, para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes”. Esse exemplo é bastante ilustrativo porque se vê que essa política de efetiva generalização da língua de base tupi, para fins catequéticos, tinha como destinatários até índios falantes de uma língua “fácil de aprender a quem sabe a geral da costa”, como registra o mesmo Pero Roiz (1955:35), em trecho já citado atrás, cuja biografia de Anchieta foi escrita em 1607, dez anos após a morte do jesuíta canarino.

Egon Schaden (1969:196-7), no capítulo dedicado à aculturação lingüística, percebeu esse matiz: “A tal ponto se faz notar o domínio da língua geral como meio de comunicação entre as tribos daquele território que várias delas chegaram mesmo a substituir por ela total e parcialmente o seu próprio idioma de origem”. Isso leva à pertinência da conclusão de Houaiss (1992:80), que também está presente em Gladstone Chaves de Melo (1946:33):

Admitindo a afinidade troncal tupi-guarani, cada indivíduo de cada tribo continuava com sua língua para fins intratribais. Mas, para fim extratribais e intertribais – poderosamente estimulados pela subversão trazida pelo conquistador –, recorria à língua geral, que lhe era afim, com o que se fazia bilíngüe na mesma, digamos, estrutura languageira.

Na Ánua do Padre Diogo Ferrer para o Provincial, escrita a 21 de agosto de 1633, contida em “Jesuítas e bandeirantes em Itatim – 1596-1760” (CORTESÃO, 1952:87) há registro desse bilingüismo entre os Gualacho em relação à língua dos Guarani:

Rio arriba de estos ybytyryguaras, o por mejor dezir mas rio arriba de su passo por donde vienen aca a contrar estan los Guayarapos, que estan sobre una coronilla de un serro, como en una fortaleza, y no dejan subir a ninguno arriba en su pueblo. Estos son Gualachos, pero demas de sua lengua todos saben tambien la lengua Guarani.

Mais adiante, refere-se novamente a esse aspecto lingüístico:

De aqui hazia el Norte sobre y cerca del rio Butetey de esta banda del rio Paraguay ay muchos Gualachos labradores que tienen pueblos fixos y chacaras grandes y en ellas todo lo que tienen los Guaranis, y no difieren

¹⁹ Os Bororo são tidos como falantes de língua isolada, embora alguns estudiosos os incluam no tronco Macro-Jê, o que, segundo Greg Urban (2002:91), ainda depende de maiores pesquisas.

²⁰ Os Pareci falam língua aruaque.

en nada dellos sino en la lengua, aunque diz que tambien ellos entre si tienen una lengua o dos universales.

No que diz respeito à atualidade, Aryon Rodrigues chama a atenção para os índios Tukano orientais, que habitam desde a Colômbia até o Brasil, no noroeste da bacia amazônica, ao longo do rio Uapés, que são políglotas, havendo alguns deles “que dominam oito a dez idiomas”. A esse respeito, ele acrescenta (1986:85):

Os Tukáno orientais são, assim, tipicamente multilingües, seja enquanto povos, seja enquanto indivíduos. A esse respeito o Uapés é uma área praticamente única no mundo. Os povos Tukáno orientais demonstram, provavelmente melhor do que quaisquer outros, como o ser humano tem a capacidade para aprender em diferentes idades e dominar com perfeição numerosas línguas, independentemente do grau de diferença entre elas, e mantê-las conscientemente bem distintas, apenas com uma motivação social para fazê-lo. Embora haja no mundo muitas regiões onde se desenvolve o políglotismo, é difícil encontrar outra onde todos os membros da sociedade sejam no mínimo trilingües, como é o caso entre os povos da bacia do Uapés.

Registros como esses mostram a importância do fenômeno do bilingüismo para o domínio da Lingüística. Exatamente por isso, Jakobson (2001:25), atento à fenomenologia bilingual, no escrito “Linguagem comum dos lingüistas e antropólogos”, pondera:

O bilingüismo é para mim o problema fundamental da Lingüística. (...) Como visivelmente as pessoas bilíngües podem falar a, e influenciar, um maior número de ouvintes, isso significa para elas mais poder, mais prestígio. Que resulta daí? Os bilíngües adaptam uma língua a outra e por conseqüência estimulam a difusão de certos fenômenos entre os não-bilíngües.

Se é importante para a Lingüística, não o é menos para a Etnologia. Aliás, uma indagação que motiva estudos interdisciplinares entre Lingüística e Etnologia poderia ser formulada nesses termos: «a aculturação depende do contato lingüístico ou o contrário é que seria verdadeiro?». Egon Schaden (1969:200), em capítulo específico sobre a aculturação lingüística, dá a nota de sua importância nos estudos etnológicos: “O bilingüismo – quer com o uso de uma «língua franca», quer não – é sem dúvida por si só um fenômeno aculturativo, mas sua importância fundamental reside na sua função de fator de mudanças culturais subseqüentes”.

Está registrado historicamente o uso de línguas gerais de base africana, como a nagô na Bahia, conforme estudo feito por Nina Rodrigues, *apud* José Honório Rodrigues (1985:28). Essa língua geral foi falada até pelos negros bantos, apesar do seu reduzido número na Bahia, pertencentes a outro grupo lingüístico, mas cuja língua original chegou mesmo a ser objeto de uma *Arte da Língua de Angola*, de Pedro Dias, publicada em Lisboa em 1697. Existiu também uma língua geral de mina, de que dá notícia a *Obra Nova de Língua Geral de Mina*, de António da Costa Peixoto, produzida em 1741 e editada em 1945 em Lisboa. Esta última era falada pelos negros procedentes da África ocidental destinados ao trabalho escravo nas minas de ouro e diamante em Minas Gerais a partir do início do século XVIII, informa Sílvia Margarete Cunha Souza (2005:125), que adita que essa língua

teve, “no contexto da escravidão do Brasil, o estatuto de língua veicular, servindo para a comunicação entre falantes de línguas diferentes, mas tipologicamente aparentadas, por serem provenientes da mesma área lingüística, a do grupo Gbe (família Kwa)”. Mas, informa ainda Nina Rodrigues, *apud* José Honório Rodrigues (p.29), que, na Bahia, os negros minas substituíram sua língua pela língua nagô ou geral.

Sem embargo da existência dessas línguas gerais africanas, está também comprovado que, relação aos negros, a língua geral de base tupi funcionou como língua de intercurso prático em algumas regiões, especialmente em relação àqueles ditos ‘boçais’, ou seja, os que chegavam sem qualquer noção da língua falada no Brasil como afirmam Sílvia Elia (1979:194), Hildo Honório do Couto (1996:93) e Houaiss (1992:83). Pelo menos no Grão-Pará essa utilização foi atestada, conforme carta de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal e Governador daquela província, escrita a 27 de fevereiro de 1759, como se refere Rita de Almeida (1997:175). Esse fato é também mencionado por Serafim da Silva Neto (1963:64-5) e por José Bessa Freire (1983).

Mas é preciso ter presente que o contingente africano naquela província não era numeroso. Arthur Cezar Ferreira Reis (1960:20) afirma que ele, nos vinte e dois anos dessa atividade da Companhia de Comércio do Grão-Pará, foi de 12.587 negros, “embarcados principalmente em Cacheu e Bissau”, mas “só uma parcela muito diminuta chegou ao sertão amazonense”, afirma em outra obra (1998:233), tendo a maior parte sido destinada a Belém do Pará. A informação do Padre Vieira, *apud* José Honório Rodrigues (1985:21), de que era falada também a “língua etiópica”, utilizada para doutrinar e catequizar cerca de vinte e cinco mil negros no Maranhão e Grão-Pará, aponta para a hipótese de multilingüismo não restrito somente à língua geral e ao português. Quanto às outras regiões, é razoável supor que o mesmo tenha acontecido até mesmo em função do rico contato entre negros e índios, como sugere essa passagem de Schwartz (2001:232-3):

Há também muitas menções à incorporação de escravos africanos e afro-brasileiros a aldeias indígenas e a índios residentes em comunidade de fugitivos. (...) Na Bahia, um famoso exemplo é a sincrética e duradoura religião messiânica denominada Santidade, que surgiu nas áreas ao sul da capitania, entre grupos indígenas, no final do século XVI. Por volta de 1613, relatava-se que escravos foragidos haviam se unido ao movimento, participando em suas incursões e mesmo furtando escravos de Salvador. (...) Tanto para os escravos fugidos quanto para as tribos indígenas não-domesticadas havia o objetivo comum da oposição ao regime escravista imposto pelos europeus. Também no cativeiro os índios e os africanos mantinham contatos frequentes e íntimos.

Agregou-se a isso a destrabalização radical e deliberadamente sistemática adotada pelos escravistas, com medo de insurgências, fato a que convergem vários historiadores e lingüistas, a exemplo de Houaiss (1992:84 e 109), José Honório Rodrigues (1985:26), Alberto Mussa, *apud* Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:84), e Villata (2002:341), entre outros. Isso, entretanto, comporta um esclarecimento, que limita essa generalização. Primeiramente, a destrabalização nem sempre comprometia a intercomunicação entre negros de diferentes etnias. Prova-o, além das citadas informações históricas sobre a existência de línguas gerais africanas, a atenta observação de Kostner (2002:630) quanto a negros de Angola, Congo e os Rebolos: “Essas três tribos devem ter pertencido originalmente a uma mesma nação porque muitos aspectos de seu caráter são semelhantes, suas pessoas são do mesmo molde, e seus dialetos têm tantos contatos, um com outro, que um falando é entendido por todos”.

Em segundo lugar, houve tentativas em sentido contrário, mas provavelmente com o mesmo objetivo, por parte de autoridades coloniais, a exemplo do Conde de Assumar, o enérgico testa-de-ferro da Coroa no período de extração da riqueza mineral em Minas Gerais. Segundo mostra Donald Ramos (1998:189), ele propôs, em 1719, “que nos seminários religiosos se ensinassem línguas africanas. Essa seria uma maneira mais fácil de catequizar os escravos”.

Não é só. A própria destribalização não se operou de forma uniforme e nem foi vista sempre como o melhor mecanismo de prevenção de insurreições ou revoltas dos escravos negros. Em não poucos casos, a preservação da organização tribal foi incentivada com o mesmo propósito. A esse respeito, Clóvis Moura (1972:23-5) oferece valiosos subsídios ao relatar a atitude do Conde dos Arcos em defender os batuques dos negros, ponderando

que esses batuques serviam para que os escravos conservassem as diferenças que os desuniam, pois seria perigoso que eles se esquecessem delas ‘ante a desgraça comum’”. O Marquês de Aguiar é da mesma opinião do Conde. Tal fato foi visto igualmente pelos estudiosos modernos que abordavam os diversos caminhos da formação das nações africanas no seu processo de independência. Stonequist mostrou com uma das preocupações das autoridades coloniais era manter essas organizações tribais, pois a destribalização corresponde sempre a normas de conduta não controladas.

Uma outra angulação quanto às línguas africanas diz respeito ao registro de cronistas quinhentistas quanto à pregação cristã direcionada aos negros feita em sua própria língua, o que repele a idéia de generalização do uso da língua geral de base tupi entre eles e a afirmação de que a catequese deles era feita exclusivamente em português, como quer Hoornaert (1997:32). Essa conclusão encontra desmentido formal, além novamente da citada informação do Padre Antônio Vieira, no seguinte trecho de Anchieta (1988:410):

Contínuas excursões se fazem aos engenhos de açúcar, que encerram grande quantidade de Africanos, e com o favor de Deus, ainda mais freqüentes se farão, visto que foi admitido, este ano, em o número de Irmãos, certo rapaz habilíssimo naquele idioma, e como o Padre Visitador o mandasse pregar publicamente no refeitório, tamanha energia e destreza manifestou no seu discurso, que a todos encheu de admiração. Por meio desse intérprete e sendo ele seu mestre, grande será o fruto que se deverá colher das missões.

Cardim (1980:157) também dá notícia dessa pregação e outras práticas levadas a efeito na língua dos africanos, provavelmente pelo mesmo padre referido por Anchieta, já que aquela informação é de 1584, ano em que o Padre Fernão Cardim chega ao Brasil:

Os dia de pregação e festas de ordinário havia muitas confissões e comunhões, e por todas chegariam a duzentas, afora as que fazia um padre, língua de escravos de Guiné, e de índios da terra, pregando-lhes e ensinando-lhes a doutrina, casando-os, batizando-os, e em tudo se colheu copioso fruto, com grande edificação de todos.

Em outra passagem (1980:161), a semelhança com o relato de Anchieta é muito próxima²¹:

²¹ Pontos de contato entre as narrativas dos dois jesuítas levaram a um enfoque especial feito por Capistrano de Abreu sobre o assunto, como se vê da Introdução feita por Rodolfo Garcia à obra de Cardim (1980:21).

Ao dia seguinte se festejou dentro de casa, como cá é costume, o martírio do Padre Inácio d’Azevedo e seus companheiros 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

Por isso, Serafim Leite (2004-I: 37) sentencia: “Como se vê, o apostolado com os escravos negros não andava alheio às preocupações daquela generosa juventude”.

Há, ainda, outras comprovações documentadas de jesuítas aptos na língua dos negros, como no caso relatado por Schwartz (2001:234) acerca da sugestão do Vice-Rei Jorge de Mascarenhas, em 1640, para que “se enviasse a certo mocambo, em missão de paz, um jesuíta lingüista e Henrique Dias, líder de um regimento negro pró-Portugal”.

Um outro exemplo da existência de jesuítas com conhecimento da língua dos negros tem-se num dos episódios de inquietação gerados pela existência do Quilombo dos Palmares – a respeito de cuja língua Funari (1998:49), no que coincide com anterior conclusão de Serafim da Silva Neto (1963:85), crê na hipótese de língua comum com estrutura gramatical da língua portuguesa –, em que o padre Antônio Vieira, já então com 83 anos, em 1691, ao ser consultado sobre a possibilidade de se mandar um jesuíta àquele quilombo para catequizar e persuadir seus negros a render-se, arrolou cinco razões contra o tentâmen, conforme carta depositada na Biblioteca de Évora, datada de julho de 1691, uma das quais de natureza lingüística, “porque se isto fosse possível, havia de ser por meio dos padres naturais de Angola que temos, nos quais crêem, e deles se fiam e os entendem como de sua própria pátria e língua”, conforme transcrição do historiador João Lúcio de Azevedo reproduzida por Vainfas (1998:75-6).

O desdobramento lingüístico dessa destribalização do escravo negro é a baixa residualidade das línguas africanas na língua portuguesa no Brasil. Atento a isso, Hildo Honório do Couto (1996:76), embora não focalizando especificamente o fenômeno ocorrido no Brasil, escreve com pertinência ao que aqui se deu do ponto de vista sociológico e lingüístico:

No caso das sociedades de plantação, exógenas (Chaudenson, 1989: passim) – insulares ou não –, cujo resultado é chamado por Bickerton (1988) ‘plantation creole’, os colonizadores juntaram escravos de línguas diferentes a fim de evitar insurreições. Dadas as condições precárias em que o pidgin se formou e, em seguida, virou crioulo, e a ideologia colonialista que sempre fazia os escravos e/ou trabalhadores verem que eram ‘inferiores’, eles sempre queriam imitar a língua dos dominadores. Ela é que era a ‘verdadeira’ língua, a língua ‘bonita’, ‘não deformada’. Com isso, criou-se o continuum lingüístico de que já falei acima (3.1), ou seja, uma situação diglössica em que a variedade alta é a língua do ex-colonizador e a baixa o crioulo, sobretudo em sua forma basilectal.

Impõe-se salientar que Capistrano de Abreu (1963:96) já tinha observado esse fenômeno em suas pesquisas históricas: “O negro ladino e o crioulo olhavam com desprezo o parceiro boçal, alheio à língua dos senhores. O índio catequizado, reduzido e vestido, e o índio selvagem ainda livre e nu, mesmo quando pertencentes à mesma tribo, deviam sentir-se profundamente separados”.

Como se verá abaixo, há, entretanto, uma similitude entre o papel da língua do conquistador em relação tanto a negros quanto a índios. Ou seja, aquela disseminação ideológica da superioridade cultural que seduziu o negro, mas especialmente o mulato, para nortear-se rumo à língua do conquistador, também contaminará a população indígena. Também esta foi destribilizada, seja pelo colonizador, seja pelos próprios inacianos, quaisquer que tenham sido as intenções destes, como os historiadores ressalvam.

Uma das tarefas-alvo a que se deram pressa os jesuítas em levar a efeito foi a ressignificação mítico-religiosa das crenças indígenas. Embora duramente criticada, tem sua explicação na inconciliabilidade de seus propósitos com a manutenção dessas crenças. Difícil prefigurar atitude diversa se se tem em mente que a vinda deles destinava-se à cristianização dos nativos, com que pensaram poder protegê-los da sanha escravista dos colonos brancos. Não foi uma imersão antropológica marcada pela neutralidade, portanto. A esse respeito, no estudo intitulado *Catequese e Aculturação* de sua obra (1959), o antropólogo Thales de Azevedo faz análise que responde a muitas indagações, inclusive porque distingue os dois períodos de missionamento jesuítico, ou seja, a catequese feita nas próprias tribos e, posteriormente, nos aldeamentos. No primeiro, haveria, sim, processo aculturativo, enquanto no segundo o Autor prefere ver uma reenculturação (1959:58-9):

Nos aldeamentos ou vilas,
entretanto, a mudança cultural vem a ser dirigida e compulsória porque se os missionários não reconheciam o caráter religioso de determinados ritos e mitos, de outro lado consideravam incompatíveis com a lei natural certas instituições e costumes indígenas; em tal situação a seqüência de eventos comporta, não mais desintegração cultural e reações adaptativas, mas uma fase de desculturação provocada, seguida de um período de reenculturação do grupo receptor.

Há, assim, portanto, uma convicção já formada entre estudiosos atuais sobre o efeito homogeneizador dos aldeamentos. Ou seja, aos poucos, neles, foi enucleado dos índios seu *ethos*, inclusive a língua mais tarde, que só foi adotada para a catequese por mero pragmatismo e funcionalidade dela. Sérgio Buarque de Holanda (1978:97) é um dos poucos autores que mitigam esse efeito, dando-o como irremediável no contato cultural:

Creio, com Gilberto Freyre, que os jesuítas tiveram realmente uma ação desintegradora sobre a cultura dos indígenas, mas também acredito que tal ação não caracteriza seu esforço, senão na medida em que ela é inerente a toda atividade civilizadora, a toda transição violenta de cultura, provocada pela influência de agentes externos. Onde os inacianos se distinguiram dos outros – religiosos e leigos – foi, isso sim, na maior obstinação e na eficácia maior do trabalho que desenvolveram. E, sobretudo, no zelo todo particular com que se dedicaram, de corpo e alma, ao mister de adaptar o índio à vida civil, segundo concepções cristãs.

Há, portanto, erro palmar na equipolência entre a artificialização dos índios pelos aldeamentos jesuíticos, para os que acreditam nisso, e a sistematização da língua geral – que nunca foi assim chamada por Anchieta, como que se precavendo contra alguma acusação póstera de exclusivismo lingüístico num território multilingual –, o que, em última análise, significaria admitir a existência de um poder que não encontra eco nas possibilidades factuais que assomam dos escritos de época, que os mostram sempre às voltas com o temor, que pervade seus próprios registros gráficos, de insubmissão violenta à catequese, que era seu maior objetivo, e não o uso da língua tupi.

Dos jesuítas, pode-se afirmar, com Houaiss (1992:81), que consolidaram a língua geral, antes que lhe promoverem a artificialização. Sem dúvida, entretanto, a funda impressão que causaram os inacianos, com seu despojamento, na permeabilidade osmótica dos nativos, o que logo desdobrou-se em admiração e senso de proteção destes para com os padres, influenciou também na cultura lingüística dos índios, aos quais se destinava, especialmente às suas crianças, desde os primeiros dias da fundação de São Paulo de Piratininga, o ensino regular, ministrado também aos meninos órfãos vindos de Lisboa.

Esse multi-racialismo pedagógico-educacional, somado ao estímulo de aprendizado do português pelo índio com pendor para o ofício de línguas, predispôs os falantes nativos, bem como os supervenientes que foram reunidos nos mesmos aldeamentos, à convicção arraigada da superioridade lingüística do europeu. Ela conduzirá – não de escantilhão, é claro, como o quis a violência escravista – à inescapável homogeneização cultural dos que conseguiram sobreviver às hecatombes geradas pela contaminação bacteriológica dos brancos através do legado do sarampo, bexiga, coqueluche e tuberculose. Fugindo da opressão do apresamento, os índios conseguiram alguma proteção alojando-se nos braços dos jesuítas, embora não por muito tempo. Aí, pelo menos na aparência, se deixaram, totalmente, ou de forma parcial a depender dos grupos, inocular sistematicamente das noções teológicas administradas pelos loiolistas. Foram desencorajados a edificar consciência étnica ou senso etnocêntrico que impusesse coesão e resistência à dominação branca por se julgarem protegidos pela legislação indigenista emanada da Coroa, da qual pouco caso sempre se fez no Brasil. Darcy Ribeiro (2001:145) reputa como “historieta clássica, tão querida dos historiadores” a integração assimilacionista dos índios através de amadurecimento para a civilização.

O uso da língua geral não deixou de entrar como componente dessa conformação, pois, por ela, poderiam remontar às suas crenças, inclusive a da vinda de um herói-civilizador, que eles muitas vezes viram personificado no branco conquistador, *caraiíba*, e também na ação protetiva dos jesuítas, por eles chamados de *abarés*. Mas, sem dúvida, esses agrupamentos de variegadas tribos terminaram por homogeneizá-las culturalmente.

A guinada pró-colono, entretanto, que se verificará a partir de 1590, espicaçará a invasão dos aldeamentos para preação de índios já cristianizados. O seguinte trecho de Capistrano de Abreu é bastante emblemático, embora a respeito dele John Manuel Monteiro faça uma crítica velada (2002:486), mas contraditória com o que ele afirma nessa mesma obra (p.492) quanto em outra (2005: 44, 52 202 e 205), inclusive pela predileção por índios falantes da língua geral (p.52). Nele, através de uma interrogação, Capistrano de Abreu (1963:124) mostra a motivação econômica e a conveniência do colono português que subjaziam a esses assaltos:

Não se imagina presa mais tentadora para caçadores de escravos. Por que aventurar-se a terras desvairadas, entre gente boçal e rara, falando línguas travadas e incompreensíveis, se perto demoravam aldeamentos numerosos, iniciados na arte da paz, afeitos ao jugo da autoridade, doutrinados no abanheem?

7.4 O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO DE SÃO PAULO: REFLEXOS LINGÜÍSTICOS

“Os portugueses, à medida que foram enriquecendo, foram abandonando o mau falar”.

Essa sentença de Ambrósio Fernandes Brandão (1997:107), de inteiro acerto, ilustra bem os sentidos reflexos que o desenvolvimento político e econômico trazem no plano lingüístico entre duas culturas de línguas diferentes. Ela compatibiliza-se com a conclusão de Albert Memmi, *apud* Kiernan (1993:280), de que o colonialismo sempre tencionou “convencer os povos nativos de que suas línguas eram pobres e inadequadas, e que para todos os grandes motivos eles deveriam se apoiar nos falares europeus”.

Passada a fase de indianização, que, embora não afaste o raciocínio de exploração econômica pelo trabalho servil, não induzia preocupações lingüísticas, como já demonstrado, desenham-se novos neorama e frontispício organizacionais representados pelo plexo de atribuições que dão *foros de cidadania* política a São Paulo, conferindo-lhe também preocupações no plano das idéias e da língua, veículo dos organismos sociais em que está inserida. A língua de cultura, que, no além-mar, conheceram aqueles colonos, é instrumento insubstituível nessa nova configuração piratiningana. A conclusão de Houaiss (1992:95-6) calha à justa nesse contexto: “O português, com efeito, não era, como língua, abandonado, ante a ou as línguas gerais. Sobrevivia, amparado pela certeza obstinada que têm os senhores, ainda que cedendo conjunturalmente para não comprometer o senhorio”.

É bem verdade que essa transição entre a fase de completa indianização e bonomia para os trilhos do longo caminho até a civilidade não se fará per saltus. Civilização não é, portanto, o termo mais apropriado para referir-se àquele estágio político de São Paulo do primeiro século, em que os colonos brancos chafurdavam na sexualidade desenfreada, a ponto de a Câmara adotar sanções contra a ida às fontes, onde a luxúria grassava, como referem as atas da Câmara da Vila de São Paulo, *apud* Taunay, São Paulo nos primeiros... (2003:119-20). A figura de Barrofo, embora morador da Bertioga, descrita por Teodoro Sampaio (1978e:231), Taunay, em São Paulo no século... (2003:210), e Alcântara Machado (1980:159), que fazia servir os convidados por índias nuas, é emblemática da licença de costumes do período entre os brancos.

Por outro lado, o estilo de vida, de que levantamentos historiográficos conseguiram capturar vários dados importantes, refletia, por óbvio, as relações de produção, sem lugar para as comodidades encontráveis na Metrópole, civilização de onde aqueles protocolonos eram uma espécie de reinóis decaídos. Daí Gaspar Dias Ferreira, *apud* Boxer (1977:87), dizer: «O português a quem acontece decair de fortuna, é para o Brasil que se dirige”.

Nota Bruno que “a própria vestimenta dos povoadores brancos da Capitania foi se distanciando dos padrões dominantes na Europa em conseqüência do isolamento em que viviam e da carência de recursos”. Este mesmo autor observa, comentando o trecho de Fernão de Cardim (1980:57 e 174), que a vestimenta por este mencionada tinha sido objeto de estranheza porque “era a que se usava, no Reino, talvez setenta anos antes”. Analisando

os bens deixados por Ana Vaz, que faleceu em 1633, Eni Samara (2003:64) assinala “a escassez e rusticidade do mobiliário e das vestimentas entre as famílias paulistas no seiscentismo, embora pertencesse a um grupo de elite”. “Era o seu vestir como o seu viver, minguido e misérrimo”, nota Teodoro Sampaio (1978a:170). A distância existia mesmo sincronicamente para outras localidades mais abastadas e povoadas, a exemplo das de Pernambuco: “Vestem-se as mulheres e filhos de toda a sorte de veludos, damascos e outras sedas, e nisto têm grandes excessos. As mulheres são muito senhoras, e não muito devotas, nem freqüentam as missas, pregações, confissões, etc. [...] Em Pernambuco se acha mais vaidade que em Lisboa”, diz Cardim (1980:164).

Esse quadro evolutivo demonstra que a rusticidade e a parcimônia material em que viviam os paulistas dos primeiros séculos, o que somente começa a mudar após a corrida às minas, não permitiam refinamentos, inclusive lingüísticos, o que torna intuitivo afastar qualquer preocupação de bem falar ou, até mesmo, de se impedir sistematicamente a crioulização do português decorrente do contato com a língua indígena. Não há qualquer indicação disso nas Atas da Câmara da Vila de São Paulo, sempre tão minudente com os fatos da vida cotidiana daquela povoação. A crioulização que começara desde que a povoação ganhou a dignidade de Vila, absorvendo Santo André da Borda do Campo, percorreu sua trajetória sem qualquer preocupação edilícia de tentar obstá-la.

No apogeu dos Seiscentos, o que se destaca quanto aos índios é o processo de sua integração à engrenagem econômica, a começar pela valorização dos indivíduos com aptidão para ofícios manuais. Esses serão chamados de “crioulos”, quando nascidos nos povoados, ou “ladinos”, quando “plenamente adaptados ao regime”, como escreve John Manuel Monteiro (2005:156). A diferença para o recém-incorporado, do ponto de vista lingüístico, é a capacidade daqueles em se expressarem na língua portuguesa: “assim, quando chamados a prestar depoimentos judiciais, alguns índios manifestaram-se através de intérpretes, enquanto outros, os ‘crioulos’, testemunhavam em português”, (p.165), como se vê nos exemplos que esse mesmo Autor, extraindo da obra coordenada por Carlos Correa Luna, fornece de índios “ladinos em língua portuguesa e espanhola” em 1680 (2004:54-5). O assunto já tinha sido objeto de teorização no âmbito da Linguística Histórica, como se vê em Serafim da Silva Neto (1963:80), que já explicava quanto aos índios: “Distinguiremos desde logo os *ladinos*, isto é, que já tinham conhecimento da língua portuguesa, dos *boçais*, ainda incapazes de exprimirem na fala dos senhores”. A origem da expressão vem dada por Bassetto (2001:237), que, depois de explicar que é também a designação pela qual ficou conhecida a variante dialetal do espanhol falado pelos judeus sefarditas expulsos da Espanha em 1492, informa que “durante a Idade Média, ‘ladino’ era o mouro que falava castelhano e o termo, levado para as Américas, designava o índio que falava a língua dos conquistadores na Argentina, no Peru, no Equador, na Colômbia e na América Central”.

A valorização desse índio completamente aculturado e integrado à sociedade paulista era tanto maior quanto mais apto ele se revelasse em seu ofício. Nascia assim o estímulo à branquização da língua. Daí um colono ter dito no âmbito de um litígio relativo a perda de um índio: “É sabido que vale mais uma peça do povoado do que quatro do sertão vindas de novo” conforme levantamento feito por John Manuel Monteiro (2005:154-5), que também mostra o caso de um índio carpinteiro com preço equivalente ao de um escravo africano. Em outro trecho de sua obra de opulenta pesquisa documental, ele mostra o preenchimento do espaço social, ainda que na base da pirâmide sócio-econômica, pelos índios aculturados (2005:172-3):

O exercício de outras atividades na economia colonial também separava os índios das tradições tribais. No século XVII, quase toda a produção artesanal era executada por oficiais e aprendizes índios. (...) Na década de 1650, a competição dos quitandeiros indígenas chegava a ameaçar as atividades de mascates portugueses nas vilas de São Paulo, sobretudo no comércio de produtos locais, tais como farinha e couros. Os testamentos e inventários fornecem numerosos exemplos destas atividades, pois muitos colonos registravam dívidas a índios que prestavam serviços a eles.

Isso aponta, portanto, para uma indução ostensiva rumo à integração inescapável do índio à sociedade dos brancos, ao modelo de prestígio, cujo conceito tem reconhecida importância nas pesquisas sociolingüísticas de orientação laboviana. Esse modelo de prestígio cuja aproximação é buscada nada tem, é bom salientar, com aquela estamentalidade lingüística que a divisão de classes em castas impõe, ou seja, um modo de falar, ou mesmo uma língua, diferente daquele utilizado pelas castas inferiores, a exemplo do que aconteceu com o sânscrito na Índia, “utilizado pelas classes de elite para sustentar sua ascendência política e cultural”, observa Kiernan (1993:267). Mas é bom advertir que, diferentemente do que pensa Serafim da Silva Neto (1963:67), com a tese edulcorada de que “a vitória do português não se deveu a imposição violenta da classe dominante”, essa integração se deu por absoluta ausência de alternativas. Afinal, capturados violentamente, com seu *habitat* e *ethos* destruídos, não restava aos índios senão buscar o escape da sobrevivência dentro dos balizamentos da opressiva cultura branca.

Nesse modelo de prestígio, alguns outros vetores guindaram o índio à busca pela integração ou por sua tentativa numa sociedade marcadamente brancófila, funcionando como motores de uma *branquização* do índio em direção à língua do senhor. Aos ladinos se concediam bons postos em comparação com a miséria absoluta em que a maioria vivia. Até mesmo funções públicas eram outorgadas, como relatado por Alcântara Machado (1980:134), que escreve que “nas arrematações funcionava, por não haver porteiro e assim ser uso e costume, um rapaz ladino do gentio da terra”. Modernamente, esse fenômeno aculturativo, conducente de populações índias à adoção do português foi verificado em estudos de etnologia, como escreve Egon Schaden (1969:201):

Em outros casos, o português pode a princípio assumir o papel de ‘língua franca’ para grupos de diferente filiação lingüística, vindo depois, em gerações subseqüentes, a substituir-se aos respectivos idiomas nativos. Foi o que se deu na aldeia de Lalima, no Sul de Mato Grosso, onde tiveram de conviver, num mesmo posto do Serviço de Proteção aos Índios, representantes de língua gaikurú com outros, de língua terêna. “Nessas circunstâncias, a geração mais nova, constituída em parte por filhos dos casais mistos, nem chegou a aprender as línguas dos pais” (D. Ribeiro, *ibidem*).

O fausto da triticultura trouxe, longe da socialização da riqueza com outros colonos que, “ao longo do século XVII, novos grupos de colonos progressivamente ampliaram os limites do povoamento europeu, organizando novas comunidades sobre uma ampla base de mão-de-obra indígena”, informa John Manuel Monteiro (2005:189),

acorreram ao planalto motivados pelo seu crescimento econômico, a concentração dela em favor de alguns, empurrando os demais para uma pobreza alojada nas adjacências da Vila, onde também passaram a se instalar os índios; esses brancos coincidem com aqueles “trabalhadores ‘livres’ preenchendo frestas e interstícios da sociedade massivamente escravocrata, produtora de mercadorias para o mercado externo”, de que fala Otávio Ianni (2004:144). Cumpre acentuar, com Gladstone Chaves de Melo (1946:42), escrevendo sobre a *influência tupi*, o papel lingüístico dessas ondas sucessivas de imigração para o Brasil:

Não se pode esquecer, no entanto, ao estudar-se a história da Língua Portuguesa no Brasil, a influência retificadora e depuradora das ondas lingüísticas sucessivas, que nos vieram da Metrópole nas levas de emigrantes e que foram espalhando-se e embebendo-se no estrato primitivo, nem, muito menos, se pode deixar de considerar a forte ação unificadora da língua escrita, que, aprendida pela vista, desenha claro o aspecto de muitas palavras mal captadas, estaciona e faz regredir em muitos casos a evolução fonética, tendendo, assim, a desfazer as diferenças locais determinadas por este ou aquele fator.

Muitos desses citados índios provinham de aldeamentos, sobretudo após a expulsão dos jesuítas de São Paulo em 1640, quando atingiu o clímax a disputa entre colonos, apoiados por franciscanos, de um lado, e inacianos, de outro. Eram quatro os aldeamentos por ocasião da expulsão: São Miguel, Conceição dos Guarulhos, Pinheiros e Barueri. Da disputa sobre este último é que brotou a expulsão em 1640, escreve John Manuel Monteiro (2005:144). (Que também mostra que a entrega da direção espiritual desses aldeamentos, no final do século XVII, mediante nova política de reordenação ditada pela Coroa, a beneditinos, carmelitas e franciscanos, excluindo-se os jesuítas, não se revelou bem-sucedida.) Todos se esvaziaram com a saída dos jesuítas, especialmente porque os colonos se aproveitaram da ocasião para servirem-se da mão de obra fácil que se lhes apresentava. John Manuel Monteiro (2005:204) informa, baseado em Serafim Leite, que “num parecer apresentado ao Conselho Ultramarino, Salvador Correia de Sá expressou tal declínio em termos numéricos, relatando que em 1640 havia 2800 ‘casais’ nos aldeamentos, cifra que havia diminuído para 290 em 1679, data do parecer”.

Convém aclarar o papel da ordem franciscana e de outras mais na questão indígena e, por via de consequência, na da língua geral. Hoornaert (1997:32-3) é esclarecedor a esse respeito:

A atuação franciscana era menos dinâmica do que a dos jesuítas e sobretudo menos contestadora, mas voltada para a ‘assistência religiosa’ dos moradores e de seus escravos nas vilas de Olinda, Igarapé, Itamaracá, Goiana, Salvador, Rio de Janeiro, São Vicente, Santos. Os franciscanos só raramente abordaram o tema da ‘liberdade dos índios’, tão caro aos jesuítas, mas, pelo contrário, animaram freqüentemente as ‘guerras justas’ contra os indígenas.

Alcântara Machado (1980:236) também é enfático no tema:

As próprias ordens religiosas não resistem à tentação. A ordem carmelitana, principalmente. São várias as expedições que organiza, sob o fundamento de que, vista a limitação dos bens do convento, o remédio dele depende do serviço dos índios. Entre os documentos divulgados por Taunay, existe um, curiosíssimo, de 1635, em que os frades do Carmo se concertam para esse efeito com Jerônimo de Camargo e Antônio Bueno.

É absolutamente impertinente, portanto, a afirmação de Gilberto Freyre (2002a:213) de “que para os indígenas teria sido melhor o sistema franciscano que o dos jesuítas”.

Em grande parte dessa migração dos aldeamentos para a vida urbana se pôde observar que “muitos, desabitados da vida nômade, se incorporavam espontaneamente à plebe miserável que gravitava em torno dos grandes domínios rurais”, informa Alcântara Machado (1980:176), no que é seguido por John Manuel Monteiro (2005:154). Em 1650, assinala este último autor (2005:176), “a concentração da população indígena atingiu proporções alarmantes, chegando a oito índios para cada branco na maior parte das zonas rurais”. Serafim da Silva Neto (1963:133) muito acertadamente mostra que essa condição social não permitia aos marginalizados impor a demotização integral de sua língua:

A influência dos negros e índios não pôde jamais ser grande nas cidades. O prestígio capaz de a impor faltou-lhes: não tinham prestígio literário porque a sua linguagem não os habilitava a isso, não dispunham de prestígio social, porque a sua cor, a sua origem e a sua situação econômica os ligavam às classes mais humildes da população.

A contabilização, é bom que se diga, desses índios sobreviventes, arrastando uma penosa vida na sociedade paulista, tem a contraparte obituária: contam-se aos milhares os que morreram vítimas das batalhas de apresamento, dos maus-tratos no cativo e, sobretudo, dizimados pelo contágio com doenças típicas dos brancos, para as quais o seu sistema imunológico não estava preparado, o que significa dizer que, em última instância, essa situação gerava um etnocídio glotocida, para usar das palavras recorrentes em Houaiss (1992)²². Mesmo retornando treze anos depois, os jesuítas só foram admitidos sob a condição de não mais interferirem no sistema de apresamento. Embora continuassem a fazê-lo à socapa, nunca mais seu prestígio foi o mesmo. O próprio quadro lingüístico mudara tanto, mesmo entre os loiolistas, como se vê da nova disputa acirradíssima sobre a liberdade dos índios que medrou entre colonos e jesuítas, que acabou culminando num acordo em 1694. O Padre Vieira, que fora chamado a emitir parecer sobre o assunto, criticou asperamente os representantes inicianos do acordo, inclusive porque eles não dominavam a língua geral, lembra Monteiro (2005:150-1).

Por outro lado, uma estranha endogamia branquízóide começa mostrar sinais de muita vitalidade, apesar do mestiçamento ancestral, de cujas marcas a aristocracia de base rural quer se livrar a todo custo. A esse respeito, Alcântara Machado (1980:157-8) escreve:

As famílias da aristocracia colonial são muito orgulhosas da limpeza de sangue que lhe corre nas veias. Dizendo-se *doutrinados e ensinados em todos os bons costumes e foro de nobreza*, promovem, os de maior

²² Hildo Honório do Couto (1996:188) prefere a estranha expressão “tonotanásia”.

prosápia, justificações *nobilitate probanda*, bem características do espírito do tempo. (...) Por isso mesmo e porque são poucas as pessoas dessa limpeza e qualidade, os casamentos de fazem num círculo muito limitado, e as famílias andam em S. Paulo tão travadas com as outras que abundam as uniões consangüíneas.

Taunay, em *São Paulo no século...*(2003:394), faz notar que essa tendência já se manifestava desde o primeiro século:

Dentro de tão restrito número de famílias era natural que um cruzamento intenso entre elas se desse. E foi realmente o que sucedeu. Houve fortíssimo *inbreeding* de modo a tornar os antigos paulistas parentes, fato que ainda, quase nos nossos dias, traduzia-se por uma realidade e provocava a *boutade* repetida, de prestigioso habitante de São Paulo, o Barão de Souza Queiroz, a querer industrializar um parente, longos anos ausente, acerca das relações de família: ‘Quando vires alguém decentemente trajado, dá-lhe de primo porque o é mesmo’.

Esse comportamento branqueador será a tônica nas elites brasileiras, influenciando as demais classes. Em estudo sobre os membros da família Costa Pinto, da Bahia e suas uniões matrimoniais endogâmicas, Kátia Mattoso (1988:151) relata que chegaram elas a montar a 61,5% já no século XIX, o que explicaria a ausência de paternidade registral no assentamento de nascimento do estudioso Teodoro Sampaio, filho de Francisco Costa Pinto com uma escrava, conforme afirma a mesma historiadora de Sorbonne (1988:150). Gilberto Freyre (2002a:336), cita, a esse respeito, a obra de Sá de Oliveira, “Evolução Psíquica dos Baianos”, em que este estudioso atribuiu às “uniões conjugais dentro de esfera mui limitada, a fim de não introduzirem na família sangue que revele a condição de ex-escravo”. Acresce ainda com as uniões usuais entre parentes em Pernambuco.

7.5 A LÍNGUA FALADA PELOS BANDEIRANTES

A orientação *ex autorictate* que se instalou sobre a língua falada pelos bandeirantes demonstra o difícil equacionamento da questão da língua efetivamente falada pelos paulistas. Historiadores e lingüistas como Teodoro Sampaio (1987:71), Jaime Cortesão (1958:360), José Honório Rodrigues (1985:22), Sílvio Elia (1979:153), Sérgio Buarque de Holanda (2002:122-33), Gladstone Chaves de Melo (1946:33), Aryon Rodrigues (1986, 102; 1996), Paul Teyssier (2001:94) e Marcos Bagno (2005:90-1) afirmam que os bandeirantes falavam a língua tupi; Joaquim Ribeiro (1946:117-19) é uma das poucas vozes em contrário, argumentando que “a linguagem popular era a portuguesa” e que os desbravadores “falavam com igual facilidade o português e o tupi”, porém o seu fio argumentativo, fundado na persistência de vocábulos quinhentistas no dialeto caipira, não é concludente nem convincente, embora Gladstone (1946:33), em nota, considere como “sérios e ponderosos” esses mesmos argumentos utilizados por Ribeiro na obra *Origem da língua portuguesa*.

Essas vertentes doutrinárias dão por uma congenial imiscibilidade das línguas, ainda que coexistam num mesmo território, algo como água e óleo que não se misturam nunca, conforme já dito na introdução a este estudo. Condicionantes de ordem social, já expostas, demonstram, entretanto, o contrário da tese majoritária, apontando para a direção de que eles, descendentes dos primeiros colonos que primavam pelo uso do português, falavam já um português criouloizado, embora diafasicamente escrevessem alguns em escoreito português, ou seja, relativamente simplificado em sua estrutura gramatical, que certamente pode ser chamado de antecedente histórico do dialeto caipira, em que há marcada erosão da morfologia flexional, como mostra Amadeu Amaral em sua famosa obra *O dialeto caipira* (1920), num processo precedido pela simplificação das formas gramaticais a exemplo do que ocorreu na passagem da língua tupinambá para o status de língua geral falada na boca de aloglotas até a ascensão do português motivada pela institucionalização organizativa, como nota Aryon Rodrigues (1986:105): “As maiores alterações sofridas pelo Tupinambá no processo de tornar-se Língua Geral resultam de uma progressiva simplificação das formas gramaticais, acompanhada de reorganização da construção das frases”.

A deficiência e fragilidade de ambas as posições explicam-se pela ausência de estudos de línguas em contato entre nós, o que é relativamente recente. Mas só essa perspectiva é capaz de lançar luzes sobre todo o período que vai da organização política de São Paulo até o desaparecimento por completo da língua geral. Como se viu, o índio foi pouco a pouco se convencendo da superioridade bélica do branco, procurando acomodar-se à sua cultura e civilização, marchando rumo à sua própria maior valorização no tornar-se ‘crioulo’ e ‘ladino’. Outros afluíram para uma economia que, num dado momento, saturou-se da mão-de-obra oferecida, instalando-se nas cercanias da cidade em contato com brancos também desaquecidos pelo sistema de concentração econômica já muito visível.

Um outro fato histórico quadra como argumento de difícil superação da tese do português como língua falada: da Câmara, cujas atas continuavam a ser escritas em português, continuavam a brotar proibições e restrições quanto ao apresamento de certos índios. A quem se dirigiam tais ordenações? A apesadores que não falavam a língua das deliberações? Não consta que elas precisassem da mediação de intérpete para serem entendidas.

Do ponto de vista lingüístico, portanto, a influência superstratal foi inequívoca, dirigindo-se o índio rumo à branquização já ideologicamente defendida. Ocorreram, portanto, dois fenômenos paralelos no panorama lingüístico da história de São Paulo colonial: os brancos ex-indianizados que vieram da Vila de Santo André da Borda do Campo, reunidos por Tomé de Sousa, transferiram-se para São Paulo com uma forte carga lexical do tupi decorrente daquele contato. A utilidade desse inventário lexical era evidente por si mesma: a sociedade escravista lubrificava suas engrenagens econômicas no contato ordinário entre índios, traficantes e senhores.

Mas, em concomitância, a língua portuguesa institucionalizada politicamente já começava a se impor como língua do conquistador, a que se foram alçando os índios de diversas *nações* que acorriam, à força, em sua quase totalidade, ao mundo opressivo dos brancos. Nessa fase, de longa duração, deu-se a criouloização do português que culminará no processo inverso de descriouloização já adiantado na segunda metade do século XVIII. É prefigurável que esse crioulo, marcado por numerosas unidades léxicas tupis absolutamente necessárias, sobretudo quanto ao meio ecológico de espécies vegetais e animais desconhecidas dos europeus, também fosse utilizado pela maioria da população iletrada.

Claro que no seu percurso existencial, esse crioulo sofreu gradações que iam de maior a menor distanciamento do português, ou seja, num arco lingüístico-histórico que vai do *basileto* ao *acroleto*, conceitos que são explicados por Hildo Honório do Couto (1996:54):

A variedade lingüística mais distante da língua de superstrato, ou seja, a variedade mais ‘pura’, tradicional, de crioulo é chamada *basileto*. A variedade da língua dominante falada na região em questão é o *acroleto*. Entre as duas, imbricando-se com elas e entre si num *continuum* sem limites definíveis, há vários *mesoletos*.

É essa fenomenologia crioulizante que explica o famoso episódio do encontro entre o bandeirante Domingos Jorge Velho e o bispo de Pernambuco em Palmares, em 1697, narrado por Ernesto Ennes em “As guerras dos Palmares”. Autores como Sérgio Buarque de Holanda (2002:126), e mesmo Serafim da Silva Neto (1963:56), vêem nesse episódio, apesar da desconfiança que esse relato lhes gera por ter sido feito por um clérigo já ideologicamente preconcebido contra um inquisidor dos índios, um indício de certa credibilidade para a afirmação do uso generalizado da língua geral em São Paulo, em detrimento do português, no fim do século XVII.

Marcos Bagno (2005:91) menciona o episódio e o acolhe sem ressalvas, abalanchando-se, a afirmar, que a língua falada pelos bandeirantes era a “língua geral, língua brasílica ou nheengatu (*sic*)”, o que é um equívoco ainda maior, já que a variante amazônica surge em outro contexto histórico.

John Manuel Monteiro (2005:164) refere-se também a esse incidente coligido por Ennes, e chega a dizer que se tratava de “um português colonial corrompido pela presença de barbarismos africanos e indígenas”. Embora Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:80 e 95), no que é secundado por Lucchesi (2006), se refira a essa passagem de Monteiro afirmando que ela repousa “em documentação arquivística ampla”, não se pode deixar de assinalar que essa análise do respeitável historiador não tem remissão a nenhum suporte documental, diferentemente de tantas outras que recheiam a obra. Além disso, a própria menção a “barbarismos africanos” carece de razoabilidade, sabido que a vida no planalto piratiningano, até então, era pouco afetada pela escravidão negra. Basta considerar, com Alcântara Machado (1980:183) em sua minuciosa investigação de inventários paulistas, que somente “em 1607 que aparece pela primeira vez um negro de Guiné. Estimam-no em quarenta mil réis, soma exorbitante para a época”. Os *tapanhunos*, como eram chamados os negros na língua geral, em oposição aos *tapuitingas*, gente branca, eram artigo caríssimo na economia paulista. O próprio John Manuel Monteiro (2005:133) reconhece que os paulistas, “praticamente sem capital e sem maior acesso a créditos, reconheciam a impossibilidade de importar escravos africanos em número considerável”. Páginas antes, ele também assinala que somente após 1640 é que alguns produtores de trigo “já tinham iniciado a transição para a escravidão negra” (p.119). Ainda assim, a disparidade era grande mesmo entre esses senhores de escravos, como se vê do plantel da propriedade de Domingos da Rocha Couto que “em 1661, 24 negros escravos negros trabalhavam ao lado dos 92 índios da fazenda” (p.119).

A historiadora norte-americana Muriel Nazzari (2001:97), que também fez judicioso levantamento arquivístico por amostragem, informa o escassíssimo número de escravos africanos no século XVII em São Paulo. Alfredo Ellis Jr, em *A economia paulista*,

apud Nazzari (2001:314) mostra que “a proporção de africanos para índios em São Paulo era de um africano para cada 34 índios, no século XVII, e de oito africanos para cada sete índios, no século XVIII”.

Por outro lado, fora de São Paulo, nas múltiplas expedições de combate a que sua reputação guerreira era convidada, seu convívio foi, na verdade, com índios, especialmente no interior do Piauí e Paraíba, na região do Rio Piranhas. Combateu, no século XVII, ao lado de outros bandeirantes paulistas, os índios *tapuias* Jaicó, Paiacu, Icó, Sucurus e Janduí, verdadeiramente ou não acusados de aliança com os holandeses na afamada *Guerra dos Bárbaros*. Detinha um plantel de cerca de 1.300 índios e oitenta brancos às vésperas de dar combate ao Quilombo dos Palmares. “Em Piancó, em 1676, fundou um arraial, destruído logo pelos cariris, mas que mais tarde reconstruiu, exterminando esses índios”, informa Francisco Carvalho Franco (1989:429), autor cuja obra John Manuel Monteiro (2005:235) reputa como “o melhor compêndio das expedições”. Não se vê, portanto, de onde se pode tirar dado histórico de influência de línguas africanas na linguagem desse bandeirante paulista que morreu entre 1703 e 1704.

Em suma: se desde os primórdios da colonização já se registra a presença de negros escravos no Brasil, do que cuida expressamente Gândavo (1997:16), não se pode falar, entretanto, de nenhuma influência lingüística deles no português na São Paulo dos Seiscentos, pela exigüidade de sua presença demográfica. Até pelas datas da introdução das primeiras *peças* em Piratininga se vê que é impertinente falar na presença de barbarismos africanos na linguagem dos sertanistas, que, embora tivessem sido chamados a outras regiões por suas habilidades guerreiras, sempre se faziam servir de contingente indígena em suas expedições, como o admite o próprio John Manuel Monteiro em outra obra (2004:46), retornando sempre a seu *habitat* ou quartel-general, que era São Paulo. Por outro lado, o exame desse texto mais recente (2004:51) mostra quão confuso é esse enfoque de Monteiro, que parece acreditar numa concomitância entre um português “salpicado de palavras e expressões indígenas” ao lado de uma língua brasílica com “adaptações e corrupções pela presença de outros idiomas no Planalto”, sem acenar para qualquer interação ou interinfluência.

A análise do emblemático acontecimento, entre o bispo e o bandeirante, sob a perspectiva crioulística tem explicação satisfatória, acrescentando-se que se o bandeirante era capaz de falar o português, por haver escritos de seu próprio punho, não deve ter se esforçado, como usualmente se faz na diafasia da língua escrita, em elevar-se à pureza da língua aos ouvidos atilados do jesuíta cioso de seu bom português. Dissimulação suficiente pra isso não faltava ao sertanista, do que se tem um bom exemplo no teor da carta endereçada à Coroa, em 1694, que Boxer (1977:94) reproduz citando trecho da obra de Ennes:

Primeiramente nossas tropas com q-êmos à conquista do gentio brabo desse vestissimo sertão, não he de gente matriculada nos livros de V.Magde. nem obrigado por soldo, nem pão de munição; são huas agregaçoens q-fazemos algús de nos, entrando cada hu com os servos de armas q-tem e juntos ao sertão desta cantinente não a cativar como alguns hypocondriacos pretendem fazer cre a V. Mag., de senão adqueriu o Tapuia gentio brabo e comedor de carne humana para o deduzir ao conhecimento da urbana humanidade e humana sociedade à associação Racional trato pa pr esse meio chegrem aquella lus de Deos e vao trabalha quem os quer fazer anjos, antes de fazer homens e desses asse

adquiridos, e reduzidos, engrossamos nossas tropas, e com elles guerreamos aobstinados e renitentes, a se reduzirem: e ao dezpoiz nos servirmos delles para as nossas lavouras; nenhuma injustiça lhes fazemos, pois tanto he p às sustentarmos a elles e seus filhos como a nós e aos nossos: isso bem longe de os cativar, antes se lhes faz hu irremunerável serviço em os ensinar a saberem labrar, prantar, colher, e trabalhar p seu sustento, couza q-antes q-os brancos lho ensinem, eles não sabem fazer.

É sintomático que esse sertanista como disposição de última vontade, num lampejo de seus desatinos já nas vascas da agonia, quando certamente devem ter lhe assumado os demônios do remordimento de consciência, tenha ordenado rezar em seu favor 450 missas..., informa Alcântara Machado (1980:219).

Há um outro evento histórico utilizado como argumento dessa usualidade da língua tupi. Trata-se do já citado incidente no âmbito do inventário do inventário de Brás Esteves Leme, dado a conhecer por Sérgio Buarque de Holanda (2002:125-6) em que o juiz de órfãos precisou se valer de um intérprete para tomar as declarações da filha do defunto. Na verdade, esse fato tem que ser tomado sob outra perspectiva: os depoimentos judiciais, por longa tradição que ainda persiste na modernidade, devem ser colhidos escoimados de qualquer ambigüidade ou conteúdo anfibológico. Em se tratando de alguém cuja língua era um crioulo, provavelmente basilectal, a existência de numerosos elementos lexicais do tupi era evidente. Bastam, entretanto, a refutar essa argumentação os documentos trazidos pelo próprio John Manuel Monteiro, e já referidos, que apontam para a facilidade do índio *ladino* em expressar-se em português por ocasião de tomada de seu depoimento em juízo. Se eram aptos a tanto, tais índios *ladinos* vivendo na sociedade paulista, é porque aprenderam, em situação de oralidade – claro – a língua portuguesa com o branco falante dela, embora por um processo de aquisição imperfeita. Natural, portanto, que a ouvidos pouco treinados, naquela híbrida realidade lingüística de São Paulo, a comunicação causasse estranheza, tal como aconteceu com Hercules Florence citado por Sérgio Buarque de Holanda em apoio de sua tese, o que, entretanto, se levada às suas últimas conseqüências, significaria que a transição da língua geral para o português se teria dado por saltos, o que contraria uma evidência das ciências sociais e lingüísticas de que língua alguma desaparece como que por encanto da boca de seus falantes. Mas Sérgio Buarque de Holanda (2002:125) parece ele mesmo advertir do risco de generalizar esses registros históricos para toda a sociedade paulista: “Nada impede, com efeito, que esses testemunhos aludissem sobretudo às camadas mais humildes (e naturalmente as mais numerosas) do povo, onde a excessiva mistura e a convivência de índios quase impunham o manejo constante de seu idioma”.

Um outro argumento, o da toponímia tupi fixada pelos bandeirantes para além dos domínios paulistas, também não prova a usualidade comunicativa da língua tupi, mas apenas, o que não se nega aqui, a influência lexical da língua nativa no processo de criouliização do português.

Um achado historiográfico de John Manuel Monteiro (2005:183), o inventário de Salvador Moreira, de 1697, demonstra ter existido, entre esse indivíduo e um certo Braz Moreira Cabral, um desentendimento pelo descumprimento que este dera ao empréstimo de dois índios “para servir de intérpretes numa expedição de apresamento do capitão Braz Moreira Cabral” (É curioso, entretanto, o que pode ser explicado pela ausência de acuidade lingüística para ter sua atenção chamada para um problema que refoge à linha de pesquisa do Autor, que mesmo diante da evidência dessa informação, Monteiro parece não ter atentado nela ao formar a opinião de que os sertanistas eram “conhecedores da língua geral” (2005:87) Esse documento confirma a hipótese do texto: a criouliização, no caso já acroletal a caminho da descioiulização, produziu uma língua sem aptidão para a intercomunicação entre a sociedade portuguesa e a portuguesa com falantes nativos e exclusivos da língua de base tupi: os índios a serem aprisionados.

7.6 ENTREATO NO PERCURSO DA LÍNGUA GERAL E DO PORTUGUÊS: A INFLUÊNCIA DO CASTELHANO

É também pertinente perceber que o desenvolvimento político-econômico daquela vila vem acompanhado de influências recebidas pelo português aí falado vindas do espanhol, língua de outro branco conquistador, nos dois primeiros séculos. O fato é que, ainda que por fogachos intermitentes, a língua castelhana estava sempre presente ali, sendo considerada superior até mesmo ao português por muitos lusos, muito embora a figura icônica da literatura espanhola, Cervantes, ao elogiar a língua valenciana, tenha dito: “Con quien sola la portuguesa puede competir en ser dulce y suave”. Lope de Vega, 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”, *apud* Pilar Vásquez Cuesta (1988:104). (Esse é um assunto que renderia um novo tema dissertativo. Mas convém ainda acrescer, ainda que para regalo de um bairrismo lingüístico, o que o poeta francês Lamartine (1790-1869) disse da língua portuguesa: “langue plus latine et plus belle que l’espagnole”, no que foi seguido pelo poeta americano Henry Longfellow (1807-1882) que afirmou: “the portuguese is softer and more musical than the spanish”, *apud* Gilberto Freyre (1979:62)

Para essa influência do castelhana concorrerá a presença de espanhóis em Piratininga, que é fato incontestável entre historiadores, especialmente após 1580, com a unificação das duas coroas em favor de Felipe II. Frei Gaspar da Madre de Deus (1975:134) chega a ir mais além quanto aos imigrantes que se estabeleceram no planalto:

Não era de admirar que, além dos portugueses, viessem os espanhóis, holandeses e italianos estabelecer-se num país onde os seus habitantes desfrutavam as comodidades expendidas por Charlevoix; porque El-Rei Católico nesse tempo era soberano de Espanha, Portugal, Nápoles, Milão e Países Baixos, e os vassallos deste príncipe podiam habitar em qualquer parte dos seus Domínios.

Jaime Cortesão (1958:289), a esse respeito, também escreve:

Não faltam igualmente espanhóis que durante esse período se fixaram no Brasil, mas estes em número bem menor que os portugueses e luso-brasileiros na América Espanhola. Apenas em São Paulo eles constituíram parte apreciável na população da cidade e devem ter contribuído para diferenciar o paulista, como entidade regional na América portuguesa.

Nada autoriza a pensar, entretanto, que esse relacionamento fosse cordial entre paulistas e espanhóis, como afirma Taunay em *São Paulo no século...* (2003:370):

Em São Paulo, desde os primeiros anos, vieram numerosos espanhóis fixar-se, fenômeno muito natural se atendermos à série contínua de navegações castelhanas dirigidas ao Rio da Prata, a alegria com que na pequena vila se recebiam os novos moradores, a vida livre que nela imperava e, afinal, o fato de, de 1580 em diante, serem todos os iberos súditos do mesmo monarca.

Esse mesmo Autor acrescenta linhas depois, discorrendo inclusive sobre a influência lingüística (2003:372): “A essa afusão abundante de sangue castelhano atribuem escritores a gravidade e a reserva reinante entre os antigos paulistas que bastante os diferenciavam dos demais brasileiros, o sotaque especial característico do seu falar pausado e uma mentalidade de feição muito sua”. Esse contato foi sempre marcado por oscilações, em que as desavenças afloravam por causa de conflitos de interesse e disputas bairristas de antanho. Ainda estava presente na São Paulo do primeiro século, tanto que ela o registrou nas atas da Câmara em 1585, o episódio em que oitenta portugueses sob as ordens de Pero de Góis, lugar-tenente do donatário Martim Afonso de Sousa, foram mortos, em 1534, por um tal Rui Mosquera, remanescente da esquadra de Caboto, como narra Cortesão (1955:151).

O assunto, apenas abordado superficialmente por Taunay, tem maior profundidade, inclusive do ponto de vista lingüístico, até porque há registro de que também “já em 1552 vinha gente do Paraguai e que era freqüente a comunicação entre as duas colônias, portuguesa e espanhola”, conforme Serafim Leite, *apud* Sérgio Buarque de Holanda (1978:94). John Manuel Monteiro (2005:107) também situa entre 1620 e 1640 essa imigração de hispano-paraguaios, “sendo que estes últimos integraram-se às famílias Bueno, Camargo e Fernandes”. Villalta (2002:344), reproduzindo o que afirma Gabriel Soares de Sousa, equivocadamente limita essa influência lingüística do castelhano ao período entre 1580 e 1640, quando teriam ocorrido ao Brasil “napolitanos, milaneses, neerlandeses e espanhóis, provenientes de regiões submetidas aos reis da Espanha”.

No plano metropolitano, de que deve ter havido reflexos no Brasil, existiu, como se põe a descrever meticulosamente Pilar Vásquez Cuesta (1988), penetração da língua e cultura castelhanas na corte portuguesa desde 1479 (1988:10, 21-3, 32-3), ou seja muito antes da instituição da monarquia dualista, como ela mesmo escreve: “Enfim, o cultivo do castelhano generalizara-se tanto em Portugal por essa época que resulta verdadeiramente excepcional encontramos escritores que não tenham sucumbido alguma vez à tentação de usá-lo”. Essa influência estava explícita na obra literária do criador do teatro português, Gil Vicente. Isso é explicável porque o castelhano era língua da moda, que, como adita a Autora, “além de distinguir da plebe, podia proporcionar poder e riqueza”. Sérgio Buarque de Holanda, em artigo intitulado “Teatro Jesuítico”, escrito para a *Folha da Manhã* em 26 de setembro de 1951, relata:

Nas peças de Gil Vicente, que escrevera bem antes de se acentuar em Portugal o nacionalismo lingüístico - manifestado mais tarde com Antonio Ferreira - já se notou que, onde aparece o bilingüismo, o castelhano surge de preferência na fala das personagens de alta categoria. E de modo geral a observação serve para se determinar o caráter de peças inteiras. Não é por acaso, certamente, que na "Trilogia das Barcas", só a

da Glória, onde entram o "Papa", o "Cardeal", o "Arcebispo", o "Imperador", o "Rei", o "Duque" e o "Conde", é toda em espanhol. Ao passo que nas do "Inferno e Purgatório", em que se figura gente mais miúda, o vernáculo domina. Isso é bem explicável quando se considere que, ao tempo de Gil Vicente, era o castelhano, em Portugal, idioma dignificante e nobre, próprio, por isso, dos homens de prole, sobretudo da Corte. E assim, os diálogos nessa língua teriam significação em muitos pontos comparável à dos diálogos em francês de certos romances russos do século XIX.

No mesmo sentido escreveu Magaldi (1962:18): “Sabemos que, na obra de Gil Vicente, o emprego do espanhol era consequência dos hábitos da corte: as classes elevadas falavam o castelhano, enquanto o vernáculo era o idioma do povo”. Esse cortejo lingüístico projetou efeitos prospectivos no Brasil, 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, como informa o mesmo Magaldi (1962:25).

Efetivamente, ao longo da monarquia dualista essa infiltração se fará bem mais intensa, atravessando todo o período de sessenta anos, durante o qual certas atividades culturais, como o teatro, eram praticadas exclusivamente em castelhano em Portugal, continua Cuesta (1988:82-3, 86-9): “É esta a única consequência verdadeiramente grave da 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”.

Prossegue essa Autora afirmando que isso gerou um ‘bilingüismo diglósico’, que, não sendo fruto de uma ideologia política (1988:89 e 95), produzirá marcas que tardarão a desaparecer mesmo depois da Restauração (1988:142-4), até que no século XVIII o francês passe a exercer um influxo exclusivista, assim como ao barroco sucede a estética neoclássica. Equivoca-se parcialmente Cortesão (1958:78), que, apoiando-se no historiador Queiroz Veloso, reproduz a afirmação deste de que “todas as características da soberania – leis, governo, administração da justiça, moeda, língua – tudo Portugal conservou”. Na verdade, essas promessas nunca saíram do papel, ou seja, do “Memorial de las gracias y mercedes que el Rey mi Señor concederá a estes Reinos quando fuere jurado por Rey y Señor delles en que se incluyen las que les concedió el Sereníssimo Rey Don Manuel el año 99 y otras de gran importancia para el bien universal y particular dellos”, como o demonstra Pilar Vásquez Cuesta (1988: *passim*).

Apesar da inconformação popular com o cingir Felipe II a coroa portuguesa, até mesmo porque nunca cumpriu nenhuma de suas promessas, sua resistência se limitou, durante muito tempo, ao sebastianismo messiânico e providencialista que redimiria Portugal transformando-o no Quinto Império, segundo anunciariam as coplas do Bandarra, um sapateiro com supostos poderes divinatórios, e nas quais até o Padre Vieira (1608-1697) acreditou, prestidigitando seu cumprimento em diversas manipulações argumentativas. Se a alta burguesia, interessada em expandir-se através do império comercial espanhol, a nobreza e o alto clero apoiavam a pretensão de Felipe II, não era difícil imaginar que o processo de deserção e colonização lingüísticas a que foi submetido o português chegasse também ao Brasil, incluindo Piratininga, onde a ordem religiosa mais atuante era a

jesuítica, apoiadora de primeira hora do monarca espanhol, como relata Vásquez Cuesta (1988:10 e 33).

Entre esses missionários havia muitos espanhóis de origem, a exemplo de João Azpilcueta Navarro, que veio na primeira expedição, a de 1549, José de Anchieta, canarino, ambos dominavam o castelhano embora de ascendência basca, e Antônio Blásques, tendo ambos os últimos integrado a terceira expedição, de 1553, informa Serafim Leite (2004-I: 204). O próprio Nóbrega, português de origem, quando escrevia aos Padres Gerais Inácio de Loyola e Diego Laynes, fazia-o em espanhol, até porque estudou em Salamanca, embora se servisse dos amanuenses Antônio Blásques e José de Anchieta para dar acabamento gramatical às epístolas, como informa Serafim Leite na introdução às *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega* (2000:34-5). José de Anchieta, embora falasse fluentemente o português, não escrevia, diferentemente de Nóbrega, nessa língua, mas sim em latim, como afirma Serafim Leite (1953b:68).

Assim, a penetração de povos de língua espanhola no planalto efetivamente existiu, como se vê da incorporação à história de São Paulo de figuras como Francisco Ramires, sevilhano, que chegou com seu filho Bartolomeu Bueno a São Paulo em 1571; Baltazar de Godoy e Francisco de Saavedra, genros de Jorge Moreira; Jusepe de Camargo, Martim Tenório de Aguilar, falecido em 1603, e Bartolomeu de Quadros – todos citados por Taunay (*op.cit.*, p.371-2). “Os castelhanos e flamengos começam a estabelecer-se aqui. Os Ordonhez, Laras, Buenos, Ribeira ou Rivera, espanhóis, vêm desde esse tempo, bem como os Lemes, Góis e depois os Taques eram de procedência flamenga”, escreve Teodoro Sampaio (1978:168). Este mesmo Autor (p.171) escreve que “as transações com as colônias espanholas do Rio da Prata começaram a avultar depois da união à coroa de Espanha. O açúcar, o algodão, as caixas de marmeladas, e até escravos eram artigos de comércio com Buenos Aires”.

Villalta (2002:344) também se refere a espanhóis que se estabeleceram “de modo expressivo em São Paulo, [onde] exerceram seus ofícios, galgaram cargos públicos, tornaram-se ‘homens bons’ e casaram-se, até mesmo com índias, como era costume na terra”. John Manuel Monteiro (2005:69) também enfrenta a questão:

Se é verdade que os paraguaios e paulistas conseguiram forjar uma relação harmoniosa nas terras indefinidas – às custas dos Guarani, é claro –, tal relação foi desestabilizada pelos missionários jesuítas que se instalaram na região a partir de 1609 (...). Desde o princípio, os jesuítas cultivaram péssimas relações com os colonos de ambos os lados.

Quanto às relações entre ambos povos ibéricos na América, mesmo no período da monarquia dual, o que se pode dizer é que foram, em certos momentos, de cautela e suspeição recíproca. Nóbrega em carta escrita de Salvador em agosto de 1557 confirma isso ao relatar:

Ajuntava-se a isto parecer-me que estando lá os da Companhia se apagariam alguns escândalos que os castelhanos têm dos portugueses e, a meu parecer, com muita razão, porque usaram muito mal com uns que vieram a São Vicente, que se perderam de uma armada do Rio da Prata.

Em outros momentos, essa beligerância alternava-se com solidariedade contra o índio e mesmo contra franceses, como revela Nóbrega em carta escrita da Bahia a 5 de julho de 1559 (2000:353), em que relata que “o capitão do Paraguai se mandou oferecer por vezes que sujeitaria os Tupis a São Vicente, se lhe dessem licença, e querem com os portugueses trato e conversação, e ajudá-los contra o gentio e outros inimigos”.

Efetivamente, entretanto, a influência da língua espanhola existiu sobre a portuguesa falada em São Paulo nos primeiros dois séculos, para o que concorreu a ausência de indisposição lingüística dos portugueses e brasileiros que aí habitavam, além do senso de acomodação dos próprios espanhóis, como se lê da grafia aportuguesada de muitos de seus nomes, embora a colonização lingüística que teve lugar em Portugal não tenha se reproduzido de forma especular nas incultas terras dos brasis, especialmente a paulista, onde o palco de manifestações culturais se limitava ao ingente esforço dramático de Anchieta, cujas peças eram vazadas em português, castelhano e tupi, lembra Francisco Assis Fernandes (1980:82), mostrando o respeito pela convivência lingüística, em que havia uma influência recíproca, até pela alta consideração e respeito em que os jesuítas de Portugal eram tidos pelos paraguaios, especialmente Nóbrega, como o demonstra uma passagem da “Relación Breve”, de Domingos de Irala, em que o Governador do Paraguai dava a conhecer, em 1556, ao Marquês de Mondejar, “a conveniência que havia em ganhar-se o favor desse jesuíta ‘por tenerle respecto y acatamiento los dichos topis ques gente indomita’”, narram Sérgio Buarque de Holanda (1978:94) e Serafim Leite, este em notas às cartas de Nóbrega (2000:199).

Não parece correto afirmar-se que houve uma concorrência com o espanhol, como quer Luiz Carlos Villalta (2002:334). Deu-se aí, na verdade, nessa relação de vicinalidade lingüística, uma situação de adstrato, em que nenhuma das línguas intervenientes desaparece. No caso de Piratininga, é mais apropriado falar-se, especificamente, em “adstrato superposto”, que, segundo M. Valkhoff, *apud* Bassetto (2001:164), “designa a influência entre duas línguas correntes em territórios limítrofes”, já que não ocupavam simultaneamente o mesmo território – a não ser em situações interseccionais de caráter excepcional –, a exemplo do “antigo castelhano e o basco, as línguas da Gália e o latim da ‘Província’, até a conquista de Caio Júlio César (51-50 a.C), as línguas germânicas e o latim antes das invasões e o dialeto romeno da Transilvânia e o húngaro desde o tempo dos Habsburgos”, arremata esse Autor.

Num trecho do auto *Na Vila de Vitória*, Anchieta, *apud* Magaldi (1962:18), escreve:

Pergunta o Governo à ‘Villa de Victoria’: ‘pois que sois de Portugal,/ como falais castelhano?’ - ao que a interlocutora responde: ‘Porque quiero dar sua gloria/ a Felipe, mi señor,/ el cual sempre es vencedor,/ y por él habré victoria/ de todo perseguidor./ Yo soy suya, sin porfia,/ y él es mi rey de verdad,/ a quien la suma bondad/ quiere dar la monarquia/ de toda la cristiandad.

Esse passo do teatro anchietano, que foi escrito com passagens em espanhol, mostra a existência de uma comunidade multilingüe em Piratininga e não deve ser entendido somente como uma homenagem a Felipe II, monarca das duas coroas, como pensa Magaldi (1962:18), já que uma leitura de outras partes do mesmo auto entremostra não existir a exclusividade dessa conexão feita pelo teatrólogo. É de Sérgio Buarque de

Holanda a seguinte análise, extraída do artigo intitulado “Teatro Jesuítico”, publicado no jornal *Folha da Manhã*, em 26 de setembro de 1951:

Nas obras de Anchieta, que acaba de publicar o Museu Paulista, a variedade das línguas utilizadas justifica-se por vezes no mesmo texto. Em "Na Vila de Vitoria" nota-se que "Lúcifer" fala sempre em português e "Satanaz" - seu servidor - em espanhol. A razão da preferência é dada pelo próprio personagem, quando (à pág.29) exclama:

*"Esta mano
es mas fuerte que el tirano
para hacer negar a Dios
Per eso mudé de voz:
para hablarle castelhano
y mostarme más feroz".*

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”.

Essa ironia também acontecia do outro lado, como narra John Manuel Monteiro (2005:76) a respeito dos índios Mbororé, que encenaram aos jesuítas das reduções espanholas uma peça de teatro “na qual era reconstituída a heróica vitória contra os ‘lusitanos’”.

A influência do espanhol, além de matrizes fonéticas que comumente se afirma perceptíveis no sotaque dos paulistas, fez-se sentir no léxico. Em vários documentos examinados para fins historiográficos por John Manuel Monteiro, vê-se a nitidez dessa influência lexical, a exemplo de trecho do testamento de Inês Pedrosa, no século XVII, em que consta, a respeito da alforria das escravas Generosa e Custódia, que ambas “ficarão forras em obrigação de servidumbre alguma nem o filho nem a filha...” (2005:212). Não é o único exemplo que se vê da pesquisa arquivística feita por esse Autor: Em seu testamento de 1682, Maria Diniz “referiu-se a ‘um rapagão por nome Custódio, o qual é forro e livre, e o não poderão obrigar a nenhuma servidumbre...’” (p.169-70, sem grifos no original). A utilização dessa unidade léxica, que não pertence à etimologia da língua portuguesa, revela essa influência, não percebida por aquele historiador, até nos escritos oficiais no século XVII, contrastando com o que se vê em documento de igual natureza lavrado já em 1721 na vila de Itu: “Neste, Micaela Bastarda, que havia sido alforriada em 1703 por Gonçalo de Pedrosa, deixando-a ‘livre de toda a servidão e administração...’” (idem, p.217). Segundo a atenta observação de Alcântara Machado (1980:216), que, em contraste com a “pobreza verbal dos documentos quinhentistas”, os escritos testamentários revelam uma “elevação do nível intelectual” porque “em geral, quem redige a cédula pelo testador é um monge ou clérigo regular”. Sendo assim, mais forte se desenha a presença lingüística do espanhol se ela é visível até mesmo nos estratos superiores do letramento intelectual.

7.7 FIM DAS BANDEIRAS DE APRESAMENTO.

CREPÚSCULO DA LÍNGUA GERAL

O século XVII é particularmente importante na dinâmica da escravidão indígena e, por conseguinte, da língua. Em seus meados é que ocorre o refluxo do apresamento bandeirista, devido sobretudo à resistência jesuítica dos inacianos no Paraguai e o distanciamento progressivo das fontes de abastecimento. Esse refluxo, claro, diz respeito ao apresamento sistemático e reiterado, embora muitas dessas expedições vão prosseguir até o final do século, destacando-se delas a de Raposo Tavares, à qual Jaime Cortesão dedica toda uma obra (1958) para provar que sua finalidade, embora tenha levado a efeito o apresamento de índio, tenha sido de caráter geopolítico e, portanto, expansionista. Em seu estudo recentemente publicado, aqui tantas vezes citado, John Manuel Monteiro (2005) discorda desse caráter. Entretanto, sua tese não fica provada do texto produzido, até porque ele mesmo se encarrega de demonstrar que os apresamentos rarearam depois de meados dos Seiscentos porque os *habitats* dos índios ficaram distantes demais e, por isso, antieconômicos. Se se considerar que a bandeira expansionista de Raposo Tavares partiu “num dos últimos meses do ano de 1647” (CORTESÃO, 1958:354), quando, portanto, já estavam em franco declínio essas expedições pela convicção generalizada de sua contraprodução, tem-se como improvável o fito de mera preação. Eis o texto de Monteiro (2005:81):

Jaime Cortesão – entre outros – caracterizou esta expedição como ‘a maior bandeira do maior bandeirante’, insistindo nos fundamentos geopolíticos que teriam motivado a exploração portuguesa do interior do continente. Na verdade, Raposo Tavares e seus companheiros, na maioria residentes em Santana de Parnaíba, procuravam, desta vez, investigando a possibilidade de assaltar as missões do Itatim, ao longo do rio Paraguai, reproduzir o êxito obtido nas invasões do Guairá.

Curioso notar que a obra poética de cunho epopéico de maior projeção universal, *Os Lusíadas*, não era desconhecida dos rudes paulistas dos Seiscentos, como o demonstra Alcântara Machado (1980:104-5) no minucioso levantamento que fez dos inventários processados de 1578 a 1700 no primeiro cartório de órfãos da capital:

Há todavia um belo testemunho do quanto é conhecido o poema da raça. Aqui está o inventário de Pero de Araújo, processado em dezembro de 1616, no sertão de Paraupava, a mando do Capitão Antônio Pedroso de Alvarenga. A carência do material de escrita leva o escrivão do arraial Francisco Rodrigues da Guerra a aproveitar o primeiro retalho do papel que se lhe depara. Por uma dessas coincidências esplêndidas em que o destino se compraz, a última folha dos autos tem numa das faces os termos finais do inventário e na outra a cópia manuscrita de algumas estrofes camoneanas. São aquelas, precisamente, em que, depois de terem passado *por calmas, tormentas e opressões, e transposto o limite aonde chega o Sol*, se aprestam os portugueses a investir o cabo Tormentório.

Villalta (2002:375), empolgado com essa descoberta, chega a arriscar a seguinte indagação: “Teria o épico camoniano embalado a expansão bandeirante?”. Exageros à parte, vale notar que, dos poucos espólios em que encontrou livros, Alcântara Machado (1980:238) registra que Manuel Preto, o violento bandeirante, “é o único a levar consigo, para distrair-se, um *naipe* e dois livros velhos”.

A corrida às jazidas auríferas descobertas em Minas Gerais (por volta da última década de 1690), as de maior expressão, seguidas pelas de Mato Grosso e Goiás, na segunda década do século XVIII, dará nova configuração populacional (ou depopulacional) a São Paulo. Esse novo ciclo econômico responderá pelo deslocamento em massa dos paulistas, e seus plantéis de índios, rumo à nova “Terra da Promissão”. A capitania sofreu um sério despovoamento. John Manuel Monteiro (2005:210) descreve o cenário dessas migrações coletivas:

A corrida para as minas

aprofundou a crise da escravidão indígena em diversos sentidos. Muitos paulistas, sobretudo aqueles que tinham poucos escravos, migraram para as Gerais, redundando num êxodo considerável de mão-de-obra local, o que se tornou assunto tanto nas reuniões das câmaras municipais quanto na correspondência de funcionários da Coroa. De fato, o que se percebe

na documentação local, sobretudo nos inventários de bens, é um declínio vertiginoso na concentração de mão-de-obra indígena na região.

Nazzari (2001:96) também se deteve na pesquisa documental sobre o assunto:

As expedições do século XVIII em busca do ouro afetaram a economia de São Paulo de maneira muito diferente do que as bandeiras do século anterior. As expedições do século XVII haviam proporcionado uma infusão de mão-de-obra a essa economia, o que levou ao aumento de produção e a um desenvolvimento gradual, enquanto as expedições em busca do ouro ocasionaram um êxodo de pessoas e de bens. (...) O êxodo de muitos paulistas, inicialmente com grande número de índios e, depois, com muitos escravos africanos, resultou em escassez de mão-de-obra em São Paulo.

Esse despovoamento em favor das minas trará novo perfil a São Paulo quando muitos paulistas voltarem enriquecidos: o aumento do padrão de vida. Bruno (1966:83):

Deve-se assinalar, de outra parte, que a despeito de não ter acusado, esse povoamento, em termo de áreas territoriais ocupadas, uma escala de grandes proporções, foi bastante sensível o crescimento de São Paulo nessa fase de sua formação [a partir do primeiro terço do século dezoito]. E um dos fatores de maior importância nesse crescimento excepcional foi o retorno dos paulistas que haviam até então emigrado para as zonas de ouro, e que voltavam para sua terra com as famílias, os agregados e os escravos, para se dedicarem a atividades de comércio (pois São Paulo se constituía, no dizer de um pesquisador, na retaguarda econômica das minas) ou mesmo de lavoura ou de pastoreio. Não foram poucos os antigos mineradores que largaram os seus almocafres e os seus carumbés, nas jazidas esgotadas.

O exame dos inventários da época revela um enorme salto desde as peças mais triviais aos mobiliários que guarneciam as casas. É o que demonstra Alcântara Machado (1980:94), descortinando a cornucópia de fartura e vaidade em que tinham se transformado as até então austeras e parcimoniosas famílias paulistas: senhoras de gargantilhas, afogadores, cruces, crucifixos e esgaravadores de ouro e pedras preciosas, vestidos de seda, lã, camelão, serafina, purputuana, partudo, milanesa, e homens de casacas forradas de tafetá, gibões de veludo, capinhas de pano roxo, alamosas de chamalote vermelho, chapéus pintados a óleo, espadas de vestir, bastões com engastes de prata, desfilam por uma comunidade ciosa de seu progresso, enfatuada de sua riqueza que alcança até os fâmulos a princípio:

O descobrimento das minas traz para todos a fartura, e o luxo deixa de ser um privilégio de escol, infiltrando-se nas classes inferiores e sobretudo entre as cativas de estimação. Para impedir escândalo tamanho a ordem régia de 20 de fevereiro de 1696 proíbe que as escravas ‘de todo esse Estado do Brasil, em nenhuma das Capitanias dele, possam usar de vestido algum de seda, nem se sirvam de cambraias ou de holandas, com rendas ou sem elas, para nenhum uso, nem também de guarnições de ouro ou prata nos vestidos’.

Quanto ao mobiliário, Bruno (1966:78-9) mostra também a evolução:

Excelentes móveis que seriam (de acordos com dados que aparecem nos inventários do tempo) bufetes de jacarandá marchetados de marfim, recobertos de panos de palha. Escritórios com gavetas e fechaduras. Arquibancos, cadeiras e tamboretas tauxiados de latão. Espelhos dourados ou de tartaruga, nas paredes. (...)

O mesmo enriquecimento se refletiu nos utensílios de que puderam dispor em suas casas os moradores de maiores posses. Embora fosse ainda os mais comuns, na generalidade das casas, os velhos e rústicos vasilhames de barro da terra, as gamelas de pau e as combucas – nas casas mais ricas começaram a poder se ostentar, em escala maior, objetos importados da Europa, notadamente baixelas de prata.

Nessa nova São Paulo, ensoberbecida pelo fausto e pela chegada de novos portugueses após a Restauração, não havia espaço para uma língua geral a refletir sua cultura: a língua portuguesa criouliizada começa o caminho inverso em direção ao superstrato. (Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:154), depois de passear pelas concepções teóricas que tentam explicar a diferença entre o português americano e o europeu, termina por admitir ter havido uma criouliização “leve” no passado brasileiro.)

Um superstrato que demanda explicação. Não se trata, evidentemente, da língua portuguesa pré-setecentista do conservadorismo de uma vertente lingüística, capitaneada por Serafim da Silva Neto, cuja metodologia de investigação se funda em princípios da dialetologia românica tradicional, em que aquele filólogo era reconhecidamente uma grande autoridade. Aliás, pode-se usar aqui a nomenclatura empregada pela citada Autora baiana, sem que isso altere a substância do fenômeno: trata-se de um português geral brasileiro em formação, “que teria como falantes principais os indígenas remanescentes que se integraram à sociedade nacional” (2004:100). Isto é, local, *in casu*. O português a que se dirigem os indígenas é aquele fruto da transmissão lingüística em situação de exclusiva oralidade e de aquisição imperfeita, o que pressupõe simplificação das formas em cotejo com o europeu. O português culto não é, portanto, o falado pelos paulistas, como repetidas vezes tem sido dito aqui, mesmo porque, como novamente adverte Rosa Virgínia Mattos e Silva (2004:71), ele “só começará a definir-se da segunda metade do século XVIII pra cá, uma vez que essa variante culta passa necessariamente por questões relativas à escolarização, ao uso escrito e sua normatização”.

A escolarização é, portanto, o divisor de águas quanto à usualidade do português culto no Brasil, ainda que se torne uma variante diastrática reduzida a pequenos círculos de

letrados. Mas, em São Paulo, a implantação de um planejamento educacional ficou seriamente comprometida, talvez mais do que em outras Capitâneas, com as medidas pombalinas de expulsão dos jesuítas e decretação da obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa. Aí a situação ficou ao largo de qualquer preocupação governamental, ou seja, como adverte Banha (1978:27), a Capitania de São Paulo se tornou “a grande ausente neste plano de implantar o sistema educativo que faria esquecer às populações o método tradicional de dois séculos, fomentado pela Companhia de Jesus”. Villalta (2002:357), apoiando-se em Maria Beatriz Nizza da Silva, também descreve um quadro desolador:

As reformas desenvolvidas a partir de Pombal agravaram a situação da educação escolar ainda mais: na medida em que havia poucas aulas régias e em que as disciplinas, via de regra, não eram oferecidas em todas as vilas e cidades, os interessados em instruir-se tinham que se deslocar por vários locais. Em 1818, quando as reformas já estavam sedimentadas, apenas 2,5% da população masculina livre, em idade escolar, era atingida pelas aulas régias em São Paulo, situação que devia ser similar à do Brasil em geral.

Num artigo de sua especialidade, Maria Luiza Marcilio (2004:261), conhecida por ter sido uma das pioneiras, no terreno da historiografia brasileira, na utilização do método quantitativo da demografia, brandindo dados estatísticos, é ainda mais incisiva:

A população da Cidade de São Paulo foi particularmente prejudicada com a expulsão dos jesuítas em 1759. Seu Colégio, que ocupava o centro da vida cultural do pequeno burgo, desmantelado, desorganizou o ensino por várias décadas. Quando o governador, Morgado de Mateus, chegou na Cidade, em 1765, enfrentou sérias dificuldades para encontrar um cidadão alfabetizado para cumprir funções administrativas em sua secretaria de Governo: “Não achei quem tivesse letras, que ao menos por remédio, pudesse suprir esta falha”, lamentava o governador. A população da Cidade era quase analfabeta na vida do século XIX. Apenas

entre 10% e 20% dos chefes de domicílio podiam assinar seu nome, nos primeiros anos dos oitocentos.

Um provável reflexo disso se faria sentir por ocasião da criação da Faculdade de Direito de São Paulo, que inaugura a existência sistemática da literatura em São Paulo, segundo Antônio Cândido (2002:140 e 147): sua locação sofreu restrição por ocasião dos debates legislativos, que aconteceram tanto na Assembléia Constituinte em 1823 quanto na Assembléia Legislativa a partir de 1826, tendo sido argüido pelo Deputado Teixeira de Gouveia, defendendo a instalação da Faculdade em Minas Gerais, que “é mais apurado o dialeto que se fala em Minas do que em São Paulo”, informa Alberto Venancio Filho (1982:18)²³. Batendo-se pela universidade única no Rio de Janeiro saiu-se Silva Lisboa, entre outros argumentos, com “a pureza e pronúncia da língua portuguesa” na Corte, informam ainda os mesmos Autores. Segundo Lisboa, quanto a São Paulo, “a mocidade do Brasil, fazendo aí os seus estudos, contrairia pronúncia mui desagradável”, relata José Honório Rodrigues (1985:47). Houaiss (1992:149) conclui: “O incidente da instalação das duas faculdades de direito – em Recife e em São Paulo – mostra que havia vigilância de cúpula quanto ao particular da pronúncia e correção da fala”

Por último, vale lembrar que a população livre de São Paulo, em 1767, era de 14.760 e a população escrava, de 6.113, informa Nazzari (2001:34), citando dados demográficos colhidos em Maria Luiz Marçílio. A historiadora norte-americana também informa (2001:99) a chegada de novos imigrantes portugueses no século XVIII. É ela ainda, nesta última página, que traz um dado estatístico relevante em relação à segunda metade do século XVIII:

Em 1765, os escravos constituíam menos da terça parte da população da cidade. Não fora essa a proporção no século anterior. Durante todo o século XVII, os índios a serviço da elite paulista representavam quatro quintos dos homens armados de São Paulo. Supondo que a proporção na população total fosse a mesma que entre os homens armados, e supondo que homens brancos significasse homens livres e índios significasse homens não-livres, vemos que a proporção entre livres e não-livres passara de um livre para quatro não-livres, no século XVII, para duas pessoas livres por escravo em meados do século XVIII.

²³ Houaiss (1992:9), embora muito sumariamente, também se refere ao assunto.

Esses dados apontam para a inversão no contingente demográfico da Cidade de São Paulo no século XVIII em comparação com os séculos anteriores. Além, portanto, do afluxo de novos imigrantes portugueses, o número de libertos aumentou consideravelmente. O Alvará de 08 de maio de 1758 tornou os índios absolutamente livres. Isso já não significava muita coisa para os índios ex-escravos, já imersos na cultura branca, onde, embora marginalizados na quase totalidade dos casos, aprenderam a assimilar os valores dela, inclusive quanto à língua. Os novos imigrantes portugueses constituíam a maioria dos comerciantes, a essa época. Era a classe que havia se tornado os “habitantes mais ricos” de São Paulo (NAZZARI, 2001:102) e, por não empregarem gente da terra, como informa uma carta do Marquês de Lavradio citada pela Autora, atraía a vinda de novos portugueses.

8 A LÍNGUA DO CONQUISTADOR SE IMPÕE

8.1 DESINDIGENIZAÇÃO FORÇADA E DESCRIOULIZAÇÃO: UNIVERSALIZAÇÃO DA LÍNGUA PORTUGUESA

Os índios dos sertões de São Paulo não sobreviveram à sua própria língua. Ficaram pelo caminho multidões que pereceram de maus tratos, doenças, suicídios ou mortos em revoltas. Muitos outros iniciaram um processo acentuado de recuo para a mais profunda hinterlândia em busca do seu *ethos* original. Não escapou da arguta observação de Cardim (1980:101) este processo ainda no século XVI: “Porém os portugueses lhes têm dado tal pressa que quase todos são mortos e lhes têm tal medo que despovoam a costa e fogem pelo sertão a dentro até trezentas a quatrocentas léguas”. Analisando manuscritos de 1595 pertencentes à Biblioteca do Palácio da Ajuda em Lisboa, Lavínia Cavalcanti dos Santos (1999:185) informa que “la baja demográfica y la huída hacia el interior son referencia constante y unánime en los documentos”. Gilberto Freyre (2002b:390) mesmo analisando esse fato quanto ao Maranhão, dá informação que quadra no que também ocorreu em terras paulistas:

Ainda noutros casos, os aldeados, em vez de dominados pelo complexo de ‘parecerem portugueses’ – como os da povoação conhecida por Maximiliano – guardando, sob esse complexo, costumes ou estilos de cultura ameríndia, reagiram contra o sistema de catequese que os desenraizavam dos sertões para os fixarem nas proximidades das principais povoações de estilo europeu. E regressaram aos sertões, regredindo às culturas selvagens.

As políticas de proteção aos índios nunca se tornaram exequíveis, até pelos estratégicos recuos que a Coroa fazia, numa curva senoidal em que sempre mudava a

direção de seus favônios a bem de si mesma e de seus interesses apenas econômicos e de feitorização de sua colônia pra sustentar seus prazeres e luxos que saíam do lombo dos escravos índios. Darcy Ribeiro (2001:101) é incisivo quanto a isso:

A contradição entre os propósitos políticos da Coroa e dos jesuítas, de um lado, e o imediatismo dos traficantes de índios, do outro, não se resolveu nunca por uma decisão real pela liberdade ou cativeiro. A legislação que regula a matéria é mais contraditória e hipócrita que se possa encontrar. Decreta dezenas de vezes guerra justa contra índios tidos como culpados de grandes agravos ou simplesmente hostis para, a seguir, coibi-las e, depois, tornar autorizá-las, num ciclo sem fim de iniquidade e falsidade.

No mesmo sentido, J. Lúcio de Azevedo (1930:189): “nunca houve um tribunal mais versátil que o Conselho Ultramarino, mormente nas deliberações acerca dos índios”. O entendimento de Beatriz Perrone-Moisés (2002:129), de que a legislação indigenista nem sempre mascara um processo de dominação, não convence, além de revelar falta de problematização ideológica. Não há legislação que não tente legitimar um processo de acumulação de capital, que, por sua vez, nunca ocorre sem exploração do trabalho. Como muito acertadamente pondera Marilena Chauí (1989:90), “o papel do Direito ou das leis é o de fazer com que a dominação não seja tida como uma violência, mas como legal, e por ser legal e não violenta deve ser aceita”. Se a Coroa movimentou-se de forma pendular muitas vezes não foi por comiseração cristã, senão porque as duas frentes, compostas por jesuítas e colonos, lhe eram igualmente importantes no plano de povoamento e dominação política ante a ameaça de outras nações estrangeiras interessadas, velada ou ostensivamente, em partir o butim da espoliação dos ameríndios e suas terras.

É mera futuração estatística tentar quantificar quantos índios pereceram nesse etnocídio multicausal. Por isso é feliz Darcy Ribeiro (2001:102) em sentenciar: “É muito difícil avaliar o número de índios escravizados, desgarrados de suas tribos. Se contará, certamente, por milhões quando a avaliação for feita de forma criteriosa”.

A mestiçagem, marca semiótica de maior relevo do povo brasileiro, fez com que os índios se diluíssem no *mare magnum* da população brasileira. Aliou-se a ela o

preconceito, muitas vezes travestido no autopreconceito de cor. A análise de Caio Prado Jr (1996:105-6), em conclusão bastante parecida com aquela a que chega J. Lúcio de Azevedo (1930:337), é primorosa a respeito da desidentificação étnica a que foram atirados os índios:

Mas além dos cruzamentos que vão diluindo o seu sangue, o índio é aos poucos eliminado por outras causas. As moléstias contribuem para isto grandemente, as bexigas em particular, e também as moléstias venéreas. Elas produzem verdadeiras hecatombes nestas populações ainda não imunizadas. Depauperam-nos os vícios que a civilização lhes traz: a embriaguez é o mais ativo deles. A aguardente se revelara o melhor estímulo para levar o índio para o trabalho: a colonização se aproveitará largamente dela. A isto se acrescem os maus tratos, um regime de vida estranho... A população indígena, em contacto com os brancos, vai sendo progressivamente eliminada e repetindo mais uma vez um fato que sempre ocorreu em todos os lugares e em todos os tempos em que se verificou a presença, uma ao lado da outra, de raças de níveis culturais muito apartados: a inferior e dominada desaparece. E não fosse o cruzamento, praticado em larga escala entre nós e que permitiu a perpetuação do sangue indígena, este estaria fatalmente condenado à extinção total.

Isso vale tanto para os missionados e aldeados pelos jesuítas quanto para os objeto de exploração da força de trabalho pelos colonos. Mas como toda generalização, ela peca pela insuficiência e trai o pensamento de que nunca houve resistência étnico-cultural dos índios.

Alguns historiadores, de ontem e de hoje, sempre tiveram dificuldade em situar-se num ponto de observação diferente da perspectiva assimilacionista, induzidos pela objetividade da mestiçagem, o que, entretanto, não esgota as nuances da questão indígena.

É bem verdade que, desde o embrião da organização política, o colono branco nunca pensou senão em impor-se em nome da superioridade cultural que lhe permitiria, também, presunçosa, ou mesmo hipocritamente, retirar o indígena de seu estado natural de brutalização selvagem, como tantas vezes foi blaterado.

Quanto à mistura cromática, nunca houve, por parte dos colonos portugueses, orgulho em ostentá-la senão como uma inevitável verdade histórica que se apresentasse longínqua demais para obscurecer a estampa brancóide no fenótipo. Daí dizer com acerto John Manuel Monteiro (2004:62), pondo a nu o desconforto do genealogista Pedro Taques em identificar ascendências indígenas próximas, por ele até anatematizadas, que “o processo de diluição da ascendência indígena tinha fundamentos históricos, à medida que várias famílias de fato buscaram estratégias matrimoniais que branqueavam os descendentes”.

Mas esse historiador focaliza apenas essa diluição étnica, a começar da avaliação de José Arouche Toledo Rendon, que ele subscreve, contida em sua célebre *Memória sobre as Aldeias dos Índios na Capitania de São Paulo*, escrita, em sua primeira versão, em 1798. Nela, o Diretor-Geral das Aldeias demonstra o insucesso das aldeias e refere-se, como uma das razões, ao fato de que muitos índios “querem ser brancos, e alguns já são havidos por tais desde que o meio de encruzamento das raças tem esquecido sua origem” (*apud* MONTEIRO, 2004:61). Essas conclusões parecem induzir uma concepção de que os índios procuraram pacificamente branquear-se ante a superioridade cultural do conquistador. O seguinte trecho de Monteiro (p.66) aponta para isso: “minoria pela primeira vez, a população indígena tornava-se cada vez mais invisível. Diluídos em categorias difusas e imprecisas, como pardos e bastardos, os descendentes da antiga maioria indígena foram se distanciando de suas origens”.

Esse é o elo fraco nas conclusões historiográficas, o que levou Darcy Ribeiro (2001:145), conforme já mencionado acima, de posse de um estudo que lhe foi encomendado pela UNESCO, a chamar de “historieta clássica, tão querida dos historiadores” a concepção segundo a qual “os índios foram amadurecendo para civilização de forma que cada aldeia foi se convertendo em vila”, o que parece aplicar-se à afirmação de Monteiro (2004:60) de que “mesmo não sendo vilas, as aldeias adquiriram a estrutura típica das vilas pombalinas”.

Não é difícil reconhecer razão ao antropólogo montes-clarense. Mesmo no referido estudo em que John Manuel Monteiro focaliza exclusivamente esse aspecto, há informação que funciona como dado resistente à generalização da teoria de completo assimilacionismo. Trata-se da migração dos índios Guarani que se assentaram no Morro da Saudade, Krukutu e Jaraguá, no Município de São Paulo. Além disso, há menção, também por esse Autor, ao levantamento feito pelo Censo 2000, que “revelou a cifra algo inacreditável de 62 mil índios no Estado de São Paulo, o que tornaria esta unidade federal detentora da segunda maior população indígena do país” (p.21). Essa migração resistente parece ser um traço remanescente, na cultura guaraníca, da eterna busca pela “terra sem mal” (*Yvy marã ey*), de caráter messiânico para alguns, mas que, provavelmente, se tratava de fuga à hostilidade bélica e às epidemias dos brancos. Modernamente, essa resistência traduz-se no triste quadro do suicídio de índios guaranis contra as devastações ecológicas que promovem os invasores de suas terras (RIBEIRO, 2001:333). É um exemplo cabal contra a perspectiva assimilacionista, a qual, bem analisada, sempre se restringiu, conforme já dito, aos sobreviventes inapelavelmente aculturados dos dois mais fatídicos de todos os legados do branco: os maus-tratos e as doenças dizimadoras.

O que sobrou dos mais de cinco milhões de índios, se os cálculos de historiadores-demógrafos estiverem certos, quando do Descobrimento e que foi incorporado à população brasileira, é uma péssima amostra para afirmar a auto-induzida liquefação étnica, que, na verdade, foi arracada a rudes golpes do machado ideológico da branquização, ou pelo menos iniciada a fórceps no caso da catequese jesuítica. Em ambos os casos, embora com diferença de grau, deu-se uma deculturação seguida de reenculturação. Difícil prever outro resultado do encontro e recontros de duas culturas absolutamente díspares inclusive no desenvolvimento tecnológico: uma na idade da pedra – o que vale mesmo para os neolíticos guaranis –, a outra detentora do domínio de técnica avançada, produtora de anzóis, lâminas de machado e armas de fogo. Acostumados a produzir seus próprios artefatos, os índios, quando defrontados com a dureza do ferro e o fio do corte das facas, julgaram os brancos entidades sobrenaturais, como corretamente avalia John Hemming (2004:108).

Por outro lado, já no âmbito lingüístico, não foi um processo pacífico o longo percurso do português para se implantar no Brasil, pois, como pondera José Honório Rodrigues (1976:24), “assim como não há paz cultural nas sociedades, não há uma paz

lingüística”. Árdua, cheia de imprevisíveis avanços e contramarchas, a história da língua da portuguesa no Brasil tem muito de semelhança com a do próprio País. Não houve secessão lingüística, como não existiu a política, embora em ambos os domínios tenha havido tentativas, já que não se pode negar que a afronta à Coroa e a sistemática recusa dos jesuítas na Amazônia em ensinar o português não pode ser interpretada senão como propósito de instrumentalizar um plano de cissiparidade política ou, quando menos, de autonomia. Há dessemelhanças efetivamente, mas elas são mais aparentes que reais, embora não possam ser explicadas tais parecenças, em sua evolução histórica, pelo mesmo método, ainda que as duas histórias sejam alvo das mesmas ideologias insidiosas e manipuladoras.

À interdição legal de uniões com indígenas, que, embora desaparecendo, foi substituída pela proibição dessa união com negros, não houve correspondente no terreno lingüístico na época colonial. Mas, só na aparência, repita-se. A branquização lingüística existiu ao lado da cromática. Ambas as interdições, a ostensiva e a velada, nunca tiveram pleno êxito. Brancos fundiram-se biologicamente com indígenas e negros, com o que estes “se clarearam”, assim como a língua portuguesa agregou influência de ambos. Puros quistos branquizóides sempre houve em ambas, sem que com isso tenham conseguido esconder um *nescio quid*, uma penosa impressão de bovarismo e inadequação cultural.

9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Engrossando o coro dos deserdados da sorte, os índios paulistas viram reduzida, durante muito tempo, sua contribuição ao memorialismo da toponímia e de registros onomásticos. A língua geral ficou limitada a residuais invocações léxicas. De como era originariamente falada não foram feitos registros com suficiência informativa que permitam sua comparação nos estudos lingüísticos atuais – perdeu-se na noite dos tempos. A epopéia indígena ficou por ser escrita, apenas ensaiada em efêmeros surtos, provavelmente atávicos, de nativismo – até na literatura.

A branquização lingüística se desenhou desde que puseram os pés no Novo Mundo os primeiros povoadores, o que se estende aos jesuítas, cuja tarefa, além de serem arautos da religião do conquistador e co-executores do plano de colonização, voltava-se também para o ensino do português enquanto, pela língua geral, se tentava cimentar a profundidade na adesão dos índios às novas crenças religiosas, permitindo-lhes compatibilizá-las com suas credences e tradições místicas sem saltos de intranquilizante transição. Houve, não se pode negar, uma diferença abissal entre o tratamento dado aos índios pelos inacianos e o que teve como objeto a desmedida violência praticada pelos colonos portugueses. Até na apontada destribalização os efeitos foram diferentes. Os jesuítas foram inegavelmente os defensores da liberdade dos índios. O aldeamento que eles idealizaram era uma forma de forrar os nativos à exploração servil dos habitantes brancos do planalto, que viam na mão-de-obra indígena o único motor possível da economia local. Por esse fundamento econômico, estes atiraram-se como lobos cervais contra as populações indígenas até que, tornando-se antieconômico percorrer grandes distâncias para esses assaltos, acabaram favoravelmente surpreendidos com a descoberta de ouro em Minas Gerais, para onde se deslocou enorme contingente de habitantes do planalto, entre brancos e escravos. Muitos deles, ao retornarem enriquecidos, mudaram a fisionomia sócio-econômica de São Paulo, consolidando a auto-afirmação branca que nascera embrionariamente com a organização político-administrativa da São Paulo que absorvera Santo André da Borda do Campo.

Afora os que resistiram refugiando-se nos absconsos sertões, de que fariam longas e tristes jornadas migratórias de resistência ou mesmo apenas de fuga às epidemias e guerras instigados pelo profetismo, aos índios, nesse logo entrecho de opressão, arrancados pela violência de seu *ethos*, homogeneizados e esterilizados na inserção na nova cultura, restou deixar-se inescapavelmente assimilar a ela, inserindo-se no seu contexto econômico numa luta em que os mais ‘aportuguesados’, inclusive lingüisticamente, eram os mais bem-sucedidos. Os que não fugiram para os lugares mais recônditos do sertão, bem como os que sobreviveram ao genocídio a que se viram atirados da noite para o dia, foram arrastados violentamente para civilização branca, onde, uma vez inseridos, o poder econômico procurava tantalizá-los especiosamente e bem assim aos novos portugueses cujos afluxos de imigração passaram a ocorrer de forma mais intensa já a partir do último quartel do século XVI. Sem terem, pelas muralhas da violência institucionalizada, como recuar, muitos desses índios rendidos culturalmente pela fascinação com o tipo de capitalismo aí empregado também se tornaram desesperados escravagistas, ainda que seu fenótipo denunciasse sua extração étnica. Desvaneceu-se qualquer resquício de identificação étnica para dar lugar a uma branquização de costumes que, na verdade, culminou na miscigenação acentuada no planalto. Iam longe os dias de indianização dos brancos da fracassada primeira fundação de São Paulo.

A luta que se travou entre jesuítas e colonos portugueses tem também uma faceta de grande alcance nos domínios lingüísticos: ela é a luta entre um aportuguesamento evangelizador e um de cunho capitalista que se pode chamar, com inteiro acerto, de selvagem, se não parecesse um trocadilho. Ao fim e ao cabo, venceu o mais poderoso, o que também mais convinha a Portugal, já que para este o Brasil, nas palavras de D. João IV que permaneceram atuais por muitos anos, era uma “vaca leiteira”. A opção jesuítica do português escolarizado, e que demonstrou, pelo menos inicialmente, respeitar a convivência multilingual, teve que curvar-se ante os interesses econômicos para, afinal, ser expungida do Brasil junto com a Companhia de Jesus.

Embora por caminhos nem sempre coincidentes nos domínios de cada ciência, a língua e a cor da pele tiveram um percurso que chama a atenção pela coincidência em seus traços mais gerais, afinal, o idioma que venceu foi também o desse colono, que, como a tez, se misturou acentuadamente até branquear-se, mas sem alcançar o nível europeu. Assim

como a marcada catadura inicial dos primeiros mestiços deu lugar a um almejado branqueamento, a língua, embora até o limite a que poderia chegar o colono português, foi se branqueando a seu modo num trajeto em que assimilou influências que até hoje reconhecidamente persistem, apesar das dificuldades e controvérsias em identificá-las, sem chegar, tanto na turbamulta quanto em altos estratos sociais, ao padrão europeu, a não ser através de posteriores quistos relusitanizantes afetando um dialeto cujo esmalte não suportou o calor dos trópicos.

As teses de “branquização linguística” e “vitória da língua portuguesa”, de Serafim Neto e José Honório Rodrigues, bem como a de “democratização do português”, de Sílvio Elia, entre outras, apesar da profundidade dos conhecimentos genuinamente lingüísticos de dois desses Autores, escondem, de caso pensado ou não, as profundas desigualdades e contradições sociais e econômicas subjacentes à história da língua portuguesa no Brasil no que diz respeito aos aspectos étnicos e de gênero. Um dos caminhos percorridos por este trabalho pretendeu justamente mostrar que essas desigualdades determinadas pela estrutura de dominação política e apropriação econômica, juntamente com a questão racial, respondem, de forma concausal e externa, pela trajetória não-linear da língua portuguesa no Brasil desde o início da colonização, cuja “vitória” nada mais foi que consequência da violência escravista e sua manipulação ideológica de superioridade civilizacional.

REFERÊNCIAS

ABREU, Capistrano de. (1963). *Capítulos de história colonial*. 5. ed. revista, prefaciada e anotada por José Honório Rodrigues. Brasília: UnB.

Actas da Camara da Villa de S. Paulo. 1562-1596. (1914). São Paulo: Arquivo Municipal. Vol 1.

ACUÑA, Cristóbal de. (1946). *Descubrimiento del Amazonas*. 2. ed. Buenos Aires: Emecé.

ALCÂNTARA MACHADO, José. (1980). *Vida e morte do bandeirante*. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia-USP.

ALMEIDA PRADO, J.F. (1966). *Primeiros povoadores do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. (1997). *O diretório dos índios: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII*. Brasília: UnB.

ALTMAN, Cristina. (2003). As línguas gerais sul-americanas e a empresa missionária: linguagem e representação nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Orgs.). *Línguas gerais*. Rio de Janeiro: UERJ.

AMARAL, Amadeu. *O dialecto caipira*. (1920). São Paulo: O Livro.

ANCHIETA, José de. (1990). *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. São Paulo: Loyola.

ANCHIETA, José de. (1988). *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia.

ANDRADE, Mário de. (1944). *Pequena história da música*. São Paulo: Martins.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. (1987). *Filosofando: introdução à filosofia*. São Paulo: Moderna.

ARRUDA, José Jobson de Andrade (Coord.). (2000). *Documentos manuscritos avulsos da capitania de São Paulo* (2000). São Paulo: EDUSC-FAPESP-Imprensa Oficial de SP. Catálogo 1 (1644-1830).

ARRUDA, José Jobson de Andrade (Coord.). (2002). *Documentos manuscritos avulsos da capitania de São Paulo*. São Paulo: EDUSC-FAPESP-Imprensa Oficial de SP. Catálogo 2.

ASSUNÇÃO, Carlos. *Abordagem à Arte de Grammatica da Lingoa mais vsada na costa do Brasil de José de Anchieta*. Disponível em: www.instituto-camoes.pt/cvc/bvc/artigos/josedeanchieta.pdf. Acesso em 13.06.2005

Autos da Devassa contra os Índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins (1738-1739). Fac-símiles e transcrições paleográficas. (1986). Manaus: Universidade do Amazonas/MINC-Pró-Memória – Instituto Nacional do Livro.

AZEVEDO, J. Lúcio de. (1930). *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

AZEVEDO MARQUES, M. E. de. (1980). *Província de São Paulo*. Belo Horizonte-São Paulo: Itatiaia-USP. vol. 2.

AZEVEDO, Thales. (1959). *Ensaio de antropologia social*. Salvador: Progresso.

BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. (2004). *Ensaio corográfico sobre a província do Pará*. Brasília: Senado Federal.

BAGNO, Marcos. (2005). *Preconceito lingüístico: o que é, como se faz*. 39. ed. São Paulo: Loyola.

BAKHTIN, Mikhail. (1986). *Marxismo e filosofia da linguagem*. 3. ed. Tradução de Michel Lahud e Yara Franteschi Vieira. São Paulo: Hucitec.

BALDINGER, Kurt. (1972). *La formación de los dominios lingüísticos en la península ibérica*. Versión española de Emilio Lledó y Montserrat Macau. 2. ed. corregida y muy aumentada. Madrid: Gredos.

BALDUS, Herbert. (1949). *Etno-sociologia brasileira*. São Paulo: Separata da Revista do Museu Paulista.

BALDUS, Herbert. (1965). *A contribuição de Anchieta ao conhecimento dos índios do Brasil*. São Paulo: Museu Paulista.

BANHA, Antônio Alberto de Andrade. (1978). *A reforma pombalina dos estudos secundários no Brasil*. São Paulo: Saraiva.

BASSETTO, Bruno Fregni. (2001). *Elementos de filologia românica*. São Paulo: Edusp.

BOXER, C.R. (1977). *Relações raciais no império colonial português: 1415-1825*. Tradução de Sebastião Brás. Porto: Afrontamento.

BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. (1997). *Diálogo das grandezas do Brasil*. 3. ed. Recife: Massangana.

- BRUNO, Ernani da Silva. (1966). *Viagem ao país dos paulistas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- CALVIN, William H. (1998). *Como o cérebro pensa. A evolução da inteligência ontem e hoje*. Tradução de Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco.
- CÂMARA, José Gomes B. (1973). *Subsídios para a história do direito pátrio*. 2. ed. Rio de Janeiro: Brasiliense.
- CÂNDIDO, Antônio. (2002). *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 8. ed. São Paulo: Queroz.
- CARDIM, Fernão. (1980). *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia – EDUSP.
- CASSIRER, Ernst. (2003). *Linguagem e mito*. Tradução de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 4. ed. São Paulo: Perspectiva.
- CHAUÍ, Marilena. (1989). *O que é ideologia*. 29. ed. São Paulo: Brasiliense.
- CORTESÃO, Jaime. (1943). *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal.
- CORTESÃO, Jaime. (1952). (Introdução, notas e glossário). *Jesuítas e bandeirantes em Itatim: 1596-1760*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional – Divisão de obras raras e publicações.
- CORTESÃO, Jaime. (1955). *A fundação de São Paulo: capital geográfica do Brasil*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal.
- CORTESÃO, Jaime. (1958). *Raposo Tavares e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- COSERIU, Eugenio. (1969). *Teoría del lenguaje y lingüística general*. 2. ed. Madrid: Gredos.
- COSERIU, Eugenio. (1991). *El hombre y su lenguaje*. 2. ed. Madrid: Gredos.
- COUTO, Hildo Honório do. (1996). *Introdução às línguas crioulas e pidgins*. Brasília: UnB.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. (1989). *Dicionário etimológico nova fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- CUNHA, Celso. (1985). *A questão da norma culta brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

CUNHA SOUZA, Silvia Margarete. (2005). Os esquemas predicativos da língua geral de mina. In *Línguas e instrumentos lingüísticos*. Janeiro-dezembro 2004. N^{os} 13 e 14. Campinas: Pontes.

DANTAS, Leonardo. (1995). Prefácio à obra *Tratado da terra do Brasil & história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. 1576*, de Pero de Magalhães Gândavo.

DIAS, Manuel Nunes. (1983). Estratégia pombalina de urbanização do espaço amazônico. In: LEITE, António *et alii*. *Como interpretar Pombal?* Lisboa: Brotéria.

DOMINGUES, Ângela. (1995). A educação dos meninos do Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*. Lisboa: Estampa

DRUMOND, Carlos. (1990). Apresentação à obra *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, de José de Anchieta. São Paulo: Loyola.

DURKHEIM, Émile. (1999). *As regras do método sociológico*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.

ELIA, Silvio. (1979). *A unidade lingüística do Brasil*. Rio de Janeiro: Padrão.

FARACO, Carlos Alberto. (2005). *Lingüística histórica: uma introdução ao estudo da história das línguas*. São Paulo: Parábola.

FERNANDES, Florestan. (1970). Beyond poverty: the negro and the mulatto in Brazil. In: TOPLIN, R.B. (Org.) *Slavery and race relations in Latin América*. Westport: Greenwood Press.

FERNANDES, Florestan. (1979). *Mudanças sociais no Brasil: aspectos do desenvolvimento da sociedade brasileira*. 3 ed. São Paulo: Difel.

FERNANDES, Florestan. (2000). 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.

FERNANDES, Francisco Assis. (1980). *Comunicação na pedagogia dos jesuítas na era colonial*. São Paulo: Loyola.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. (1989). *Dicionário de bandeirantes e sertanistas do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

FREIRE, José Bessa. (1983). *Da 'fala boa' ao português na Amazônia brasileira*. Paris: Amerindia Revue d'ethnolinguistique américaine 8:39-83.

- FREYRE, Gilberto. (1979). *Tempos de aprendiz*. São Paulo: IBRASA-MEC. vol. 1.
- FREYRE, Gilberto. (2002a). *Casa Grande & senzala*. 46 ed. São Paulo: Record.
- FREYRE, Gilberto. (2002b). *Sobrados e mucambos*. 13 ed. São Paulo: Record.
- FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. (1998). A arqueologia dos Palmares. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães de. (1995). *Tratado da terra do Brasil & história da província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. 1576*. Organizado por Leonardo Dantas. 12. ed. Recife: Massangana.
- GARCIA, Rodolfo. (1944). Exotismos franceses originários da língua tupi. In: *Anais da biblioteca nacional*, vol. 64. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial.
- GARCIA, Rozendo Sampaio. (1961/2). *Considerações sobre a fitonímia tupi-guarani registrada no primeiro século da conquista*. São Paulo: Revista do Museu Paulista. vol. XIII.
- GIMENES, Luciana. (2003). Fontes para a historiografia lingüística do Brasil quinhentista. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Orgs.). *Línguas gerais*. Rio de Janeiro: UERJ.
- GRAHAM, Richard. (1979). *Escravidão, reforma e imperialismo*. Tradução de Luiz João Caio. São Paulo: Perspectiva.
- HEMMING, John. (2004). Os índios do Brasil em 1500. In: BETHEL, Leslie (Org.). *América latina colonial*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Edusp-Funag.
- HJELMSLEV, Louis. (1971). *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*. Tradução de José Luis Díaz de Liaño. Madrid: Gredos.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1951). *Teatro Jesuítico*. Jornal Folha da Manhã, edição de 26 de setembro de 1951.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (1978). S.I. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Cobra de vidro*. São Paulo: Perspectiva.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. (2002). *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOORNAERT, Eduardo. (1997). *A igreja no Brasil-colônia: (1550-1800)*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense.
- HOUAISS, Antônio. (1992). *O português no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan.

- IANNI, Octavio. (2004). *Pensamento social no Brasil*. São Paulo: Edusc–Anpocs.
- JAKOBSON, Roman. (1997). A linguagem comum dos lingüistas e antropólogos. In: JAKOBSON, Roman. *Lingüística e comunicação*. Tradução de Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. 24. ed. São Paulo: Cultrix.
- KIERNAN, Victor. (1993). Línguas e conquistadores. In: BURKE, Peter; PORTER, Roy (Orgs). *Linguagem, indivíduo e sociedade*. São Paulo: Unesp.
- KNELLER, G. F. (1980). *A ciência como atividade humana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- KOSTNER, Henry. (2002). *Viagens ao nordeste do Brasil*. Tradução de Luís da Câmara Cascudo. 11 ed. Recife: Massangana.
- KROCH, Anthony; SMALL, Cathy. (1978). Grammatical ideology and its effect on speech. In: SANKOFF, David. *Linguistic variation. Models and methods*. New York: Academic Press.
- KUHN, Thomas S. (2005). *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9. Ed. São Paulo: Perspectiva.
- LABOV, William. (1970). The reflection of social processes in linguistic structures. In: FISHMAN, Joshua A (Edit.). *Readings in the sociology of language*. The Hague: Mouton.
- LABOV, William. (1986). The social stratification of (r) in New York city department stores. In: ALLEN, Harold B; LINN, Michael D. (Edit.) *Dialect and language variation*. Orlando: Academic Press.
- LEITE, António. (1983). Pombal e o ensino secundário. LEITE, António *et alii*. *Como interpretar Pombal?* Lisboa: Brotéria.
- LEITE, Serafim. (1935). *Un cronista desconocido de la conquista del Río de la Plata: António Rodriguez (1535-1553)*. Separata facticia del XXVI Congreso Internacional de Americanistas. Sevilla.
- LEITE, Serafim. (1953a). *Artes e ofícios dos jesuítas no Brasil*. Lisboa – Rio de Janeiro: Brotéria – Livro de Portugal.
- LEITE, Serafim. (1953b). *Nóbrega e a fundação de São Paulo*. Lisboa: Instituto de Intercâmbio Luso-Brasileiro.
- LEITE, Serafim. (1993). *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil*. Braga: Apostolado da Imprensa.
- LEITE, Serafim. (2004). *História da companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola. Livros I–III.

- LEITE, Serafim. (2004). *História da companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola. Livros IV–VI.
- LEITE, Serafim. (2004). *História da companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Loyola. Livros VII–IX.
- LEITE, Yonne. (2003). *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 (Orgs.). *Línguas gerais*. Rio de Janeiro: UERJ.
- LESSA, Antônio Luís Salim. (2005). *A situação da língua geral na Amazônia no período pombalino: uma análise preliminar*. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dl/anpoll2/lessacoloquio2002.htm.htm>. Acesso em 11.07.2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1967). *Antropologia estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LOPES, David. (1969). *Expansão da língua portuguesa no oriente nos séculos XVI, XVII e XVIII*. Reedição actualizada com notas e prefácio de Luís de Matos. 2. ed. Porto: Portucalense.
- LUCCHESI, Dante. (1994). *Variação e norma: elementos para uma caracterização sociolingüística do português do Brasil*. *Revista Internacional de Língua Portuguesa*, 12:17-28.
- LUCCHESI, Dante. (2002). Norma lingüística e realidade social. In: BAGNO, Marcos (Org.). *Lingüística da norma*. São Paulo: Loyola.
- LUCCHESI, Dante. (2006). *Grandes territórios desconhecidos*. Disponível em: <http://www.vertentes.ufba.br/alfal.htm>. Acesso em 03.01.2006.
- LUÍS, Washington. (1956). *Na capitania de São Vicente*. São Paulo: Martins.
- MACHADO NETO, A.L; MACHADO NETO, Zahidé. (1983). *Sociologia básica*. 8. ed. São Paulo: Saraiva.
- MADRE DE DEUS, Frei Gaspar da. (1975). *Memórias para a história da capitania de São Vicente*. Belo Horizonte – São Paulo: Itatiaia – EDUSP.
- MAGALDI, Sábato. (1962). *Panorama do teatro brasileiro*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- MAGALHÃES, Erasmo d’Almeida. (1994). Línguas indígenas. In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (Coord.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo.

- MAMIANI, Luiz Vicencio. (1942). *Catecismo Kiriri*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- MARCILIO, Maria Luiza. (2004). A população paulistana ao longo dos 450 anos da Cidade. In: PRADO, Antonio *et alii*. *História da cidade de São Paulo*. A cidade colonial 1554-1822. São Paulo: Paz e Terra-Petrobras.
- MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia. (2004). *Ensaio para uma sócio-história do português brasileiro*. São Paulo: Parábola.
- MATTOSO CAMARA JR., Joaquim. (1965). *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. 2. ed. Rio de Janeiro: Acadêmica.
- MATTOSO CAMARA JR., Joaquim. (1972). Do estudo tipológico em listas de vocábulos indígenas brasileiros. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- MATTOSO CAMARA JR., Joaquim. (1977). *Contribuição à estilística portuguesa*. Rio de Janeiro: Ao livro técnico/MEC.
- MATTOSO, Kátia. (1988). *Família e sociedade na Bahia do século XIX*. Tradução de James Amado. São Paulo: Corrupio.
- MAXWELL, Kenneth. (1997). *Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MEILLET, Antoine. (1948). *Linguistique et linguistique générale*. Paris: H. Champion. vol.1
- MELO, Gladstone Chaves de. (1946). *A língua do Brasil*. Rio de Janeiro: Agir.
- MELLO, Evaldo Cabral de. (1989). *O nome e o sangue: uma fraude genealógica no Pernambuco colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. (1960). *O marquês de Pombal e o Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- MENDONÇA, Marcos Carneiro de. (1963). *A Amazônia na era pombalina*. Rio de Janeiro, IHGB. 3 vols.
- MENDES BARROS, Maria Cândida Drummond. *Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI)*. Disponível em: http://www.vjf.cnrs.fr/celia/FichExt/Am/A_19-20_01.htm. Acesso em: 10.10.2005.
- MÉTRAUX, Alfred. (1979). *A religião dos tupinambás*. Tradução de Estevão Pinto. 2 ed. São Paulo: CEN-USP.

MONTEIRO, John Manuel. (2000). Traduzindo tradições: gramáticas, vocabulários e catecismos em línguas nativas na América portuguesa. In: BRITO, J.P. (Org.). *Os índios, nós*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia.

MONTEIRO, John Manuel. (2002). Os Guarani e a história do Brasil meridional. Séculos XVI-XVII. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

MONTEIRO, John Manuel. (2004). Dos campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PRADO, Antonio Arnoni *et alii*. *História da cidade de São Paulo*. A cidade colonial 1554-1822. São Paulo: Paz e Terra-Petrobras.

MONTEIRO, John Manuel. (2005). *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.

MORIN, Edgar. (2001). *Ciência com consciência*. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand.

MORIN, Edgar. (2002). *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. Tradução e notas de Flávia Nascimento. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand.

MOURA, Clóvis. (1972). *Rebeliões da senzala*. Rio de Janeiro: Conquista.

NASCIMENTO, Jarbas Vargas. (2005). Fundamentos teórico-metodológicos da historiografia lingüística. In: NASCIMENTO, Jarbas Vargas (Org.). *A historiografia lingüística: rumos possíveis*. São Paulo: Pulsar.

NAZZARI, Muriel. (2001). *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.

NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz. (1998). *História da família no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

NÓBREGA, Manuel da. (2000). *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.

PEREIRA, Manuel O.F.M (1988). *Actividad evangelizadora y cultural de los franciscanos portugueses en el Brasil durante el S. XVI*. Madrid: Separata facticia Del Archivo Ibero-Americano.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. (1994). Guerra Justa. In: NIZZA DA SILVA, Maria Beatriz (Coord.). *Dicionário da história da colonização portuguesa no Brasil*. Lisboa: Verbo. p.385 a 387.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. (2002). 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. p. 115 a 132

PINHEIRO, Joely Aparecida Ungaretti. *Conflitos entre colonos e jesuítas na América portuguesa*. Disponível em: www.abphe.org.br/congresso2003/Textos/Abphe_2003_81.pdf. Acesso em: 10.10.2005.

PINTO, Edith Pimentel. (1993). O português no Brasil: época colonial. In: PIZARRO, Ana (Coord.) *América latina. Palavra, literatura e cultura*. São Paulo-Campinas: Memorial-UNICAMP. vol. 1.

PINTO, Estevão. (1979). Prefácio à obra *A religião dos tupinambás* de Alfred Métraux. Tradução de Estevão Pinto. 2 ed. São Paulo: CEN-USP, 1979.

PIRES DE ALMEIDA, José Ricardo. (2000). *Instrução pública no Brasil (1500-1889): História e legislação*. Tradução de Antonio Chizzotti. São Paulo: Educ-Inep-Comped.

PRADO Jr., Caio. (1996). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.

PREZIA, Benedito A. (2000). *Os indígenas do planalto paulista nas crônicas quinhentistas e seiscentistas*. São Paulo: Humanitas.

RAMOS, Donald. (1998). O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais do século XVIII. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. (1960). *Aspectos econômicos da dominação lusitana na Amazônia*. Rio de Janeiro: SPVEA.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. (1998). *História do Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia.

REY, Alain. (2001). Usos, julgamentos e prescrições lingüísticas. In: BAGNO, Marcos (Org.). *Norma lingüística*. São Paulo: Loyola.

RIBEIRO, Darcy. (2001). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Joaquim. (1946). Problemas fundamentais do folclore dos bandeirantes. In: *Curso de Bandeirologia*. São Paulo: Departamento Estadual de Informações.

ROBIN, Régine. (1977). *História e lingüística*. Tradução de Adélia Bolle. São Paulo: Cultrix.

RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna. (1972). Os estudos de lingüística indígena no Brasil. In: SCHADEN, Egon (Org.). *Homem, cultura e sociedade no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. (1986). *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. (1988). O conceito de língua indígena no Brasil, I: os primeiros cem anos (1550-1650) na Costa Leste. In: *Línguas e instrumentos lingüísticos*, nº 01, jan/jun 1998. Campinas: Pontes.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. (1996). *As línguas gerais sul-americanas*. Brasília: PAPIA - Revista de crioulos de base ibérica. Brasília: Thesaurus/UnB. v. 4. p. 6-18.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. (1997). Descripción del tupinambá en el período colonial. In: ZIMMERMANN, Klaus (Ed.). *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Madrid: Iberoamericana. p. 371-400
- RODRIGUES, Edith Porchat. (1956). *Informações históricas sobre São Paulo no século de sua fundação*. São Paulo: Martins.
- RODRIGUES, José Honório. (1976). *História, corpo do tempo*. São Paulo: Perspectiva.
- RODRIGUES, José Honório. (1985). A vitória da língua portuguesa no Brasil colonial. In: RODRIGUES, José Honório. *História viva*. São Paulo: Global universitária.
- ROIZ, Pero. (1955). *Anchieta*. Salvador: Progresso.
- ROSA, Maria Carlota. (2003). A língua mais geral do Brasil nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa; ROSA, Maria Carlota (Orgs.). *Línguas gerais*. Rio de Janeiro: UERJ.
- SAMARA, Eni de Mesquita. (2003). *Família, mulheres e povoamento: São Paulo, século XVII*. São Paulo: Edusc.
- SAMPAIO, Teodoro. S. Paulo de Piratininga (No fim do Século XVI). (1978a). In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes.
- SAMPAIO, Teodoro. A fundação da Cidade de S. Paulo. (1978b). In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes.
- SAMPAIO, Teodoro. Quem era o bacharel degredado da Cananéia? (1978c). In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes.
- SAMPAIO, Teodoro. Os Guaianãs da capital de S. Vicente. (1978d). In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes.

SAMPAIO, Teodoro. S. Paulo no tempo de Anchieta. (1978e). In: SAMPAIO, Teodoro. *São Paulo no século XIX e outros ciclos históricos*. Petrópolis: Vozes.

SAMPAIO, Teodoro. (1987). *O tupi na geografia nacional*. 3. ed. São Paulo: CEN.

SANTOS, Lavínia Cavalcanti Martini Teixeira dos. (1999). 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.

SAPIR, Edward. (1921). *Language. An introduction to the study of speech*. New York: Harcourt, Brace and Company.

SAUSSURE, Ferdinand de. (1969). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

SCHADEN, Egon. (1969). *Aculturação indígena*. São Paulo: Pioneira.

SCHMIDEL, Ulrich. (1903). *Viaje al río de la Plata (1534-1554)*. Tradução e notas de Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires: Cabaut.

SCHWARTZ, Stuart B. (1979). *Burocracia e sociedade no Brasil colonial*. Tradução de Maria Helena Pires Martins. São Paulo: Perspectiva.

SCHWARTZ, Stuart B. (2001). *Escravos, roceiros e rebeldes*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: EDUSC.

SILVA NETO, Serafim. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. (1963). Rio de Janeiro: INL-MEC.

SOARES DE SOUSA, Gabriel. (2000). *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Recife: Massangana.

SODRÉ, Nelson Werneck. (1957). *As classes sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: MEC-ISEB.

SPIX, Johann Von; MARTIUS, Karl Friedrich Phillip Von. (1916). *Através da Bahia*. Tradução de Dr. Manuel Pirajá da Silva e Dr. Paulo Wolk. Bahia: Imprensa Oficial.

STEINEN, Karl von den (1892). *Die Bakairi-Sprache*. Leipzig.

TAGLIAVINI, Carlo. (1993). *Orígenes de las leguas neolatinas: introducción a la filología romance*. Traducción de Juan Almela. México: Fondo de Cultura Económica.

TAQUES, Pedro. (1980). *Nobiliarquia paulistana histórica e genealógica*. Belo Horizonte - São Paulo: Itatiaia-EDUSP. vol.I, II e III.

TAUNAY, Affonso de Escragnoille. (1953). *História da cidade de São Paulo*. São Paulo: Melhoramentos.

TAUNAY, Afonso de Escragnoille. (2003). *São Paulo nos primeiros anos (1554-1601) & São Paulo no século XVI*. São Paulo: Paz e Terra.

TEYSSIER, Paul. (2001). *História da língua portuguesa*. Tradução de Celso Cunha. 2. ed. São Paulo: Martins.

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. p. 87 a 102.

ULMANN, Stephen. (1964). *Semantics. An introduction to the science of meaning*. Oxford: Basil Blackwell.

VAINFAS, Ronaldo. (1998). Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

VAINFAS, Ronaldo. (2002). Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista. In: MELLO E SOUZA, Laura (Org). Coleção dirigida por Fernando A. Novais. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

VAINFAS, Ronaldo. (2005). *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

VÁSQUEZ CUESTA, Pilar. (1988). *A língua e a cultura portuguesas no tempo dos Filipes*. Tradução de Mário Matos e Lemos. Portugal: Publicações Europa-América.

VENANCIO FILHO, Alberto. (1982). *Das arcadas ao bacharelismo*. São Paulo: Perspectiva.

VIDOS, B.E. (1963). *Manual de lingüística románica*. Traducción de la edición italiana por Francisco de B. Moll. Madrid: Aguilar.

VILLALTA, Luiz Carlos. (2002). O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: MELLO E SOUZA, Laura de (Org). Coleção dirigida por Fernando A. Novais. *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras.

VITRAL, Lorenzo. (2001). Língua geral versus língua portuguesa: a influência do ‘processo civilizatório’. In: MATTOS E SILVA, Rosa Virgínia (Org.). *Para a história do português brasileiro*. Vol II. São Paulo: Humanitas-Fapesp.

WOORTMAN, Klaus. (1997). *Religião e ciência no Renascimento*. Brasília: UnB.

FOLHA DE APROVAÇÃO

“A língua geral em São Paulo: instrumentalidade e fins ideológicos”

Dissertação defendida e aprovada com distinção em 17 de março de 2006, pela Banca Examinadora:

Professora Doutora Teresa Leal Gonçalves Pereira (Orientadora)

Professor Doutor Heitor Megale

Professora Doutora Rosa Virgínia Mattos e Silva

