

AS LÍNGUAS GERAIS E A COMPANHIA DE JESUS — POLÍTICA E MILENARISMO*

LUIZ C. BORGES

(Museu de Astronomia e Ciências Afins/MCT)

ABSTRACT *The purpose of this paper is to discuss, through a discursive perspective, some historical and political elements concerning the jesuits' policies for the conversion of the indian tribes during the brazilian colonial period, considering that they contributed to the development of the so called general languages (specially, but not only, the Nheengatu and the Língua Geral Paulista). One of the outstanding characteristics of the missionary strategies is related to a compromise between a millenarian belief and the natural right, as both those conceptions stood as the cornerstone for their Modus Operandi towards the land, the indians and also the portuguese administration. As the tupinamba language was the main instrument widely used as a means to fulfill the colonist purposes, and as there was a close relationship between the portuguese crown imperialistic interests and the christianization objectives of the Companhia de Jesus, at least in the early beginning of the colonization process, it's reasonable to assume that the colonization policy carried on by the jesuits could be understood as one of the most important factors to explain the linguistic changes as well as the territorial and ethnic expansion the tupinamba language underwent in its historical drift in order to become a language of general and supra-ethnic purposes.*

1. NA DERIVA DA HISTÓRIA

Na América portuguesa e espanhola, o processo de conquista territorial e espiritual, responsáveis pela expansão da cristandade e do mercantilismo, teve como um de seus suportes o fato de ter-se valido, de acordo com estratégias adotadas tanto no âmbito religioso (p.ex. os Concílios de Lima), como pela coroa, de que são exemplo as Ordenações Filipinas (cf. Borges, 2003), de línguas nativas cujo uso fosse bastante generalizado. É justamente a esse processo a um tempo lingüístico, étnico e histórico que devemos o desenvolvimento das Línguas Gerais¹ (doravante LG) que, na América portuguesa, se referem tanto ao uso, para fins coloniais, das línguas nativas (o Tupinambá e o Guarani), como também às línguas supraétnicas daí derivadas (a Língua Geral Paulista e a Língua Geral Amazônica, assim como as línguas gerais de base africana) e que se tornaram línguas nativas de uma população colonial diversificada. Considero que as LG estabelecem um dos marcos de maior relevância

* Versão ampliada da comunicação apresentada no II Colóquio Sobre As Línguas Gerais — A Questão Ortográfica, promovido pelo GT Historiografia da Lingüística Brasileira/ANPOLL, realizado na UFRJ, de 20 a 24.08.2001.

¹ O uso do termo língua geral foi, entretanto, tardio na América portuguesa. Predominavam termos como “língua mais falada na costa”, “língua do Brasil”, “língua da terra” e “língua brasílica” (cf. Rodrigues, 1986). Neste trabalho, a menção às LG está referida a ambas as acepções.

(ainda que pouco compreendido e pouco mencionado na historiografia brasileira²) quando desejamos entender como se processou a implantação do empreendimento colonial na América portuguesa. Com relação a isso, há muitas imagens, produzidas tanto pelo imaginário científico, quanto pelo imaginário popular, que nos facultam reconhecer a presença das LG em diferentes formações discursivas em variadas roupagens, tais como, tupi jesuítico, língua dos índios do Brasil, língua da colonização, dialeto ou jargão deturpado do tupi, tupi-guarani, língua de branco, etc. Outrossim, trata-se de um fenômeno que também já foi analisado a partir de diferentes perspectivas teóricas e com diferentes finalidades, sob rótulos como: língua indígena destribalizada ou supraétnica, língua crioula ou criouliizante, espaço de hiperlíngua (entre outros, Barros, 1994; Borges, 2003; Freire, 2004, Rodrigues, 1996; Rosa, 1992).

Com a finalidade de entender as LG fora do âmbito estritamente lingüístico — sob uma perspectiva que combina a Análise de Discurso com a História da Ciência —, proponho-me a correlacionar as LG a dois eixos históricos: o do milenarismo e o da teoria política, os quais são constituintes da formação histórico-ideológica jesuítica e, como tais, determinantes para a criação e implementação das estratégias de conversão e colonização consignadas pelas missões da Companhia de Jesus na terra brasílica, diante dos desafios que os grupos indígenas representavam, tanto no que se refere à conversão propriamente dita, quanto aos debates e embates teológicos e políticos que se lhe estão associados.

Mediante o recurso a esses dois vetores de orientação, pretendo verificar a relação das LG com a política (ou a missão) cristianizadora jesuítica, particularmente no que respeita às marchas e contramarchas da política lingüística e da conversão, entendendo a política lingüística como um conjunto complexo de concepções e práticas referentes às línguas que, no campo da normatização, refletem uma determinada formação histórico-ideológica.

Para tanto, valho-me, principalmente, das reflexões de Chauí (2000a) para a questão do milenarismo, e de Eisenberg (2000) e de Assunção (2000), no que tange à discussão a respeito da contribuição jesuítica para a formação de uma nova ou moderna teoria política, a partir do tomismo. Foi motivado pela leitura desses autores, cada um a seu modo tratando de alguns de nossos mitos fundadores, que aventei a hipótese de que o processo que levou ao surgimento das LG e da formação de um espaço novo de hiperlíngua (Auroux, 1994 e 1998) não resultou exclusivamente do trabalho missionário. Mas do trabalho missionário duplamente imbuído pela crença milenarista e pela produção de um novo aparato político-ideológico, ambos indissociáveis do sucesso da missão.

Como já foi dito em outras oportunidades (p.ex.: Borges, 2003; Freire, 1983 e 2003), o processo de colonização se constitui em uma empresa na qual verifica-se uma associação entre o aparato monárquico absolutista do estado colonial português e o aparelho de conversão desenvolvido pela Companhia de Jesus. Isso fica patente nas palavras do Padre Manuel da Nóbrega, um dos responsáveis pelo plano civilizador posto em prática em meados do século XVI.

² Para citar apenas um exemplo, Neves (1978:146-7) diz que “a língua geral, ao que se sabe, era um *amalgama* de línguas indígenas, *somadas* ao português do século XVI e ao latim (...)” (grifos meus).

“Sujeitando-se o gentio (...) terão serviços e vassalagem dos Índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nessa terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata.”

(Manuel da Nóbrega, *Plano Civilizador*, apud Eisenberg, 2000: 112 e 239)

Se é verdade que esses dois espaços de poder (a igreja e a coroa, ou o religioso e o secular) apresentam especificidades que sempre poderiam se confrontar; também é verdade que, em relação à necessidade de submeter o índio à fé e à vassalagem, um fim comum é compartilhado (cf. Neves, 1978, Ribeiro, 1983). Segundo Neves (op. cit.:77), “a sociedade colonial não conhece distinção entre sociedade civil e sociedade religiosa; são uma única e solidária organização”. Ora, embora não seja aqui o espaço adequado para discutir os conceitos de “sociedade civil” e “sociedade religiosa”, bem como as suas relações no século XVI e XVII e em um ambiente colonial, observo que a distinção entre as esferas religiosa e civil, a despeito de suas aproximações, já vinha sendo gestada desde o fim da Idade Média (cf. Alighieri, [1313] s.d.). A nascente burguesia e o nascente capitalismo mercantil contribuem para que fé e império, conquanto consorciados, comecem a distinguir-se e mesmo a oporem-se.

Em vários momentos dessa associação encontramos relatos que assinalam essas crises que são sintomáticas da disjunção entre os dois poderes. As leis, tanto canônicas quanto régias (cf. Beozzo, 1983; Barros, 2004) dão conta dessas descontinuidades, que se acirram em face da incompatibilidade entre a crescente hegemonia³ da Companhia de Jesus e os interesses do estado colonial. Oliveira (1983) mostra que a Companhia de Jesus não apenas detinha o predomínio sobre a conversão e a pedagogia coloniais, como grande influência política, como também, em muitos casos, possuíam o monopólio comercial de diversos produtos. O seu agravamento culmina com a reforma pombalina, em meados do século XVIII, quando os inacianos são expulsos do Brasil.

Entretanto, no cenário dos séculos XVI-XVII, as missões jesuíticas são indispensáveis para a consolidação do estado colonial português. Ao mesmo tempo, a atuação missionária da Companhia de Jesus propicia o desenvolvimento de uma nova prática política e civilizatória, assim como de elementos que contribuíram para uma nova interpretação, à luz do direito natural, concernente à questão da liberdade (e da escravização) dos índios.

A política colonial de conversão e integração dos povos indígenas — recorrentemente apresentados como sem fé e sem lei (p.ex. Anchieta, 1988; Gandavo, 1980) —, à nova ordem jurídica, econômica, política e religiosa produziu a destribalização desses povos (quando não a sua depopulação ou extinção), atuando no sentido de criar indivíduos despossuídos de sua história, de sua língua, de seu ethos, em suma, de forma a reconfigurá-los, por intermédio de planos civilizadores, reassujeitando-os a uma nova ordem simbólica e político-econômica, inicialmente como força de trabalho escrava, de que o Brasil e, particularmente o Grão-Pará e Maranhão, constituíram uma mina fartamente explorada

³ Sobre a hegemonia inaciana, limito-me a citar três leis que, sob a influência de Manoel da Nóbrega foram promulgadas por Mem de Sá, em 1558 (cf. Anchieta, 1988); a provisão de 09.04 e o regimento de 14.04, ambos de 1655, estabelecendo que “as aldeias e os índios de todo o Estado sejam governados e estejam sob a disciplina dos religiosos da Companhia de Jesus” (SUMMARIA..., 1990: XVIII).

(Freire, 2001); e, posteriormente, na condição de vassalo. Um processo que pode muito bem ser conceituado como de exomorfia (Moraes, 1996), uma vez que é pelo olhar e pelo gesto de/para fora que se constrói a nova terra, as novas línguas, bem como as novas relações sociais e históricas, como acertadamente apontava Freire (1983).

De igual modo, a língua é despossuída, isto é, apropriada e ressignificada pela ordem discursiva colonial. O corolário desse processo é o alçamento dos missionários à categoria de “senhores da palavra”, especialmente pela estratégia de assumirem o lugar dos chefes e pajés tribais. Assim, os missionários conseguiram, tanto no plano político quanto no simbólico do poder, ocupar um lugar na esfera tribal que antes pertencia exclusivamente aos maiores da tribo, desestabilizando, por conseguinte, as relações de hierarquia e de atribuição de papéis e de poder internas à organização social e política de cada tribo.

Observamos, assim, a instauração de um discurso colonial cuja materialidade se encontra na política lingüística, nas práticas de conversão e na produção das imagens e sentidos sobre a terra e os povos. A ação catequético-colonial sobre o novo mundo tinha também a função de produzir sentido(s) para essa nova realidade, ao identificar e normatizar um saber acerca desse novo mundo, uma vez que é preciso ordenar o que até então se lhes apresentava como caótico. Os aldeamentos jesuíticos exemplificam bem este ponto, considerando que, sendo um projeto político de Nóbrega, cumpria duas metas, de uma parte exercia um controle e um reordenamento da vida indígena, de acordo com critérios “de caráter essencialmente jurídico, teológico e militar” (Neves, op. cit.: 118) e, de outra, como unidade produtiva auto-suficiente, corresponde à autarquização da missão (Neves, op.cit.; Oliveira, op. cit.). Neste sentido, as aldeias jesuíticas dão corpo jurídico, pedagógico, administrativo e urbano aos ideais da missão e, ao mesmo tempo, impulso centralizador e hegemônico da Companhia de Jesus. É possível interpretar o aldeamento como a instituição de uma nova discursividade sobre o espaço e sobre o corpo que estabelece uma delimitação de fronteira entre a civilização e a barbárie. Assim, o processo que leva da oca à casa e da aldeia à cidade é também uma estratégia de substituição, encobrimento, em suma, de apagamento do índio. É o que pode também ser deduzido, como mostra Gesteira (2004) para a construção de vilas e cidades coloniais.

Lembremos que, nessa época, as índias ocidentais integravam-se à geografia visionária produzida e difundida por viajantes. Trata-se de uma geografia que perpassa o imaginário científico e teológico dos séculos XVI e XVII. E, ao fixarem no/pelo imaginário essa nova realidade, missionários e viajantes constroem para si e para os demais novas identidades e uma nova historicidade. Ou melhor, a gama de elementos que, segundo aponta Orlandi (1993), vão permitir a constituição de um imaginário pelo qual as significações de brasileiro, de índio e de colonizador/colonização passam a ser interpretadas e instituídas.

Veremos em seguida como esses dois elementos se articulavam na prática discursiva dos jesuítas e quais as suas implicações na formação e imposição de uma política de cristianização, da qual as LG constituem um elemento inseparável.

1.1. A consolidação do estado colonial português: a descoberta e a colonização do Brasil

As associações entre a monarquia portuguesa e as ordens religiosas, que remontam à Idade Média, contribuíram para o fortalecimento e a expansão de ambas as instituições. No período medieval, Portugal havia se tornado um dos centros mais importantes das atividades da Ordem dos Templários, sendo que a cidade de Tomar abrigava um dos principais mosteiros dessa ordem.

Assim, quando a Ordem dos Templários é extinta pelo Papa Clemente V, em 1312, o rei de Portugal, D. Dinis, institui a Ordem de Cristo para substituí-la. A partir de então, tornou-se parte da tradição da monarquia portuguesa que o rei tivesse um posto de destaque na Ordem de Cristo. Outro elemento que mostra a associação entre a igreja e a coroa portuguesa refere-se à doação feita pelo Papa Calixto II, pela qual todas as terras a oeste do Cabo do Bojador pertenceriam à Ordem de Cristo. Isso mostra que, antes mesmo de ter sido descoberto, o Brasil já era propriedade de uma ordem religiosa portuguesa que mantinha com a Coroa uma relação que não era fortuita. Segundo Pita (1976: 38), D. Manuel “recebeu esta notícia com alvoroço próprio do desejo grande, que lhe fervia no peito, de que houvesse mais mundos em que dilatar a fé católica e empregar o invencível esforço de seus vassallos”.

Assim é que, em 1512, quando D. João III assume o trono, ele se torna membro da Ordem de Cristo e volta o interesse da Coroa para terras de além mar sobre as quais a Ordem tinha domínio, empenhando “o seu zelo católico na empresa, assim das terras como das almas do Brasil” (Pita, op.cit.:39). É a partir desse momento que se inicia o projeto de colonização sistemática do Brasil, compartilhado pelo estado colonial português e a missão cristianizadora. Se essa associação era necessária e benéfica à expansão do cristianismo, ela era indispensável para a consolidação do estado português e para expansão do seu domínio, de acordo com o modo de produção mercantilista. E é sob a égide de D. João III, mediante atos régios relativos ao status das ordens religiosas portuguesas, que o processo de fortalecimento da coroa portuguesa se institucionaliza.

Havia em Portugal três grandes ordens: a Ordem de Cristo, a Ordem de Santiago e a Ordem de Avis. No ano de 1532, D. João III estabelece uma estratégia para submetê-las ao domínio da coroa e cria a Mesa de Consciência e Ordens, a qual ficaria responsável pela administração das três ordens, legislando inclusive sobre matéria que até então encontrava-se exclusivamente sob a jurisdição do Vaticano. Em 1537, ocorre um novo movimento importante para consolidar o domínio da coroa sobre as ordens religiosas, D. João III unifica os mestrados dessas ordens e torna-se Grão-Mestre delas. Desse modo, o rei passa a ter o controle direto sobre as ordens, seus bens e suas propriedades. É nesse contexto que, simultaneamente, dá-se a consolidação política e econômica do estado português, como monarquia absoluta, e a colonização do Brasil.

É de se supor que, diante dos avanços da coroa portuguesa sobre as ordens religiosas, o Vaticano tenha reagido e tenham surgido conflitos de jurisdição e de disputa pelo poder entre o Papado e o governo português. E de fato houve, como atesta Barros (op. cit.) ao falar da criação pelo Vaticano, em 1622, da Congregação Propaganda Fide. Entretanto, esses conflitos não chegaram a produzir, no século XVI, nenhum tipo de incompatibilidade entre os dois poderes. Uma evidência disso reside no fato do Papa Julio III ter, em 1551, promovido D. João III de Governador a Grão-Mestre da Ordem de Cristo. Isto é, ter reconhecido canonicamente o grau de Grão-Mestre que D. João III já se outorgara em 1537. Com isso, o Vaticano também reconhece o domínio da Coroa sobre as ordens religiosas

portuguesas, favorecendo com essa estratégia a continuidade de relações que lhes eram mutuamente benéficas.

O que isso significou para as pretensões do rei de Portugal? Em primeiro lugar, a consolidação interna do domínio da coroa, mantendo sob sua administração uma parte considerável da riqueza portuguesa. Em segundo, o Estado português passa a ter, efetivamente, o controle administrativo total sobre os territórios do Novo Mundo que, como já foi dito, eram propriedade da Ordem de Cristo. Em terceiro, porque também estava em jogo expandir o domínio da cristandade sobre o mundo — ideal a um só tempo religioso e secular. É graças ao empenho da Coroa que se torna possível o envio dos missionários para converter, isto é, conseguir almas para Deus e vassalos para o rei; converter é, em suma, submeter a terra e seus habitantes a fim de reordenar a realidade local para adequá-la a uma nova ordem política, simbólica e discursiva:

“Porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para [que] a gente dela se convertesse à nossa Santa Fé Católica, vos encomendo muito para que isso possa ter, e de minha parte lhe direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos.”

(Regimento de Tomé de Souza, apud Eisenberg, 2000:63)

A presença dos jesuítas — a quem caberia a missão de converter os habitantes nativos — entre os que acompanhariam Tomé de Souza, primeiro governador geral do Brasil, foi solicitada por D. João III, que havia consultado Inácio de Loyola a respeito dessa nova empreitada. Em 1548, Loyola incumbiu o Frei Manuel da Nóbrega de chefiar o grupo de jesuítas que fundaria a primeira missão de conversão em terras brasileiras. As missões jesuíticas no oriente, sob a responsabilidade de Francisco Xavier, e as do ocidente, a cargo de Nóbrega, foram as primeiras atividades transoceânicas dos jesuítas, após a fundação da Ordem, e ambas foram patrocinadas por D. João III.

A catequese e o processo de cristianização da Europa, em geral, e das possessões ultramarinas, em particular, representaram duas frentes de atuação vinculadas à política de expansão de um processo civilizatório, de formação mercantil-salvacionista (Ribeiro, op. cit.), cujo fim era a formação do *Orbis Christianus* (Neves, op. cit.). Com efeito, se a “colonização implica assim, antes de mais nada, uma hierarquia entre sociedades e entre lugares” (Moraes, 1996:144) cuja meta é a subordinação (redução, ordenação) tanto de terras quanto de povos nativos a essa hierarquia, não há como desconsiderar que povos e terras são interpretados como objetos de conquista. Isso significa também, de acordo com a lógica mercantil expansionista, que as populações nativas são tomadas como atributos naturais da terra e, como tal, consideradas parte do espólio a ser incorporado ao tesouro real.

1.2. A Companhia de Jesus: conversão e hegemonia na colônia

De acordo com Eisenberg (2000), a fundação da Companhia de Jesus marca, no mundo do século XVI, um duplo acontecimento. De uma parte, é, juntamente com o Concílio de Trento, uma resposta católica ao movimento de ruptura da Reforma Protestante — a qual aparece como sintoma de uma profunda crise, tanto teológica, quanto de poder, no

interior da cristandade ocidental. De outra, é também o surgimento de uma nova proposta de propagação da fé; com o que a nova ordem se estrutura e se diferencia das demais ordens existentes, em alguns aspectos devido a seu caráter teológico, mas principalmente pela instauração de um novo e próprio modo de proceder, o *Noster Modus Operandi*.

A Companhia de Jesus, organizada por Inácio de Loyola em moldes militares — a hierarquia, a mobilidade, o rodízio no comando —, é fundada em 1540 pela Bula do Papa Paulo III, *Regimini militantis ecclesiae*, mais tarde confirmada pela Bula *Exposcit debitum*, do Papa Júlio III, em 1551. Internamente, o seu documento de fundação era a Fórmula do Instituto, segundo a qual a ordem se definia como pastoral, visando a propagação da fé entre cristãos, hereges e pagãos, com o objetivo de trazê-los para uma vida de acordo com a ética e a doutrina cristã. A Fórmula do Instituto preconizava, a fim de que os membros da ordem pudessem cumprir seu fim pastoral, que esses deveriam, além dos votos tradicionais de castidade, caridade e pobreza, fazer o voto de obediência. Isto é, os membros da ordem prestavam obediência diretamente ao Papa, o que lhes dava autonomia em relação às autoridades eclesiásticas locais e também ao poder temporal dos reis. A Companhia aboliu igualmente os cantos sacros, rito comum entre as demais ordens e, com isso, libertou-se do monasticismo. Ao voltar-se para si, em recolhimento, a Companhia propunha o voltar-se para o mundo, uma vez que ao jesuíta não interessa o recolhimento e o isolamento do claustro, mas a ostensividade e a publicização como meio para converter pagãos e hereges (Neves, op.cit.). Desse modo, ocorre um deslocamento em relação à aquisição da santidade: esta não se daria mais pela mediação da instituição (o monastério), mas viria em consequência dos exercícios que o devoto praticasse individualmente. Isso fazia com que, tanto do ponto de vista moral, como institucional, os jesuítas fossem orientados pelo desejo de santificação pessoal (mediante o exemplo de vida dos santos e à observação do método disciplinar prescrito por Inácio de Loyola em seus Exercícios Espirituais) e pela atividade apostólica (engajando-se em missões de conversão segundo o preceito de que o trabalho de salvação das almas estava centrado na caridade).

Essas características, instituintes do modo de proceder jesuítico e que configuravam, de fato, uma teoria política — como espaço de organização institucional e de interpretação da teoria tomista —, eram necessárias para as atividades pastorais jesuíticas que, assim, propiciavam aos inicianos ampla mobilidade para estarem onde quer que o trabalho missionário se fizesse necessário. Por outro lado, a dispersão e a mundialização dos jesuítas ensejou a instituição de um novo instrumento de informação, controle, supervisão e reflexão: as cartas ou a instituição epistolar jesuítica. A prática da correspondência regular entre os jesuítas foi estabelecida a partir de uma carta escrita por Juan de Polanco, em 1547, dirigida aos membros da ordem, notificando-os das razões pelas quais deveriam observar uma correspondência periódica e diligente. Desse modo, a instituição epistolar torna-se um dos eixos mais importantes para a consolidação da unidade da Companhia de Jesus, pois permitia que o trabalho de cada missionário fosse acompanhado por todos os membros.

Se, por um lado, a missão jesuítica em territórios ultramarinos era impulsionada pelo desejo de converter os povos ao cristianismo e isso implicava a adoção de uma teoria de ação que era simultaneamente teológica e política; por outro, era inspirada também pela crença profética, de cunho milenarista e salvacionista, que igualmente dotava de sentido a prática missionária, seja como meio de santificação pessoal, seja como possibilidade de

umentar a vassalagem à igreja e aos estados monárquicos. Ao examinar a ação dos jesuítas, essas duas vertentes não podem ser dissociadas, pois é justamente na conjunção desses dois fatores que reside a especificidade de sua intervenção no Novo Mundo. Assim, conjugando fé e império, incorporação territorial e espiritual (Neves, op. cit.), a missão é uma soma das “energias de um imperialismo incipientemente mercantil” e das “forças mobilizadoras de uma religião missionária e expansionista” (Ribeiro, op.cit.: 59). Em carta datada de 15.03.1555, na qual afirma: “ocupamo-nos aqui em doutrinar este povo, não tanto por êste, mas pelo fruto que esperamos de outros, para os quais temos aqui abertas as portas”, Anchieta (1988:89) contribui para confirmar essa interpretação.

Até 1549, a missão de converter os nativos estava a cargo dos Franciscanos e Dominicanos. Os jesuítas começaram a sua intervenção junto às nações indígenas seguindo os procedimentos dos Dominicanos: defender os nativos contra a escravização pelos colonos, aprender-lhes a língua para poder ensinar-lhes a doutrina cristã e persuadi-los, pela palavra, a converterem-se. Contudo, a mobilidade institucional e teológica dos jesuítas, juntamente com os acordos com a administração portuguesa e o seu empenho no processo de formação educacional da colônia, fizeram com que a Companhia de Jesus viesse a se tornar a ordem mais importante no processo de redução dos nativos a fiéis e vassalos.

A prática de conversão, pela palavra seguia os preceitos tomistas acerca do paganismo e o que recomendava a Bula *Sublimus Dei*, do Papa Paulo III, publicada em 1537, segundo a qual “... os tais índios e outros povos devem ser convertidos à fé de Nosso Senhor Jesus Cristo pela pregação da palavra de Deus e pelo exemplo de uma vida boa e sagrada” (apud Eisenberg, op. cit.: 66). De acordo com Tomás de Aquino, há dois tipos de pecadores: os hereges (aqueles que escolhem negar a Cristo) e os pagãos (aqueles que ignoram a fé). Os hereges devem pagar pelo pecado, uma vez que escolheram cometê-lo; já os pagãos, que agem na ignorância da fé, devem ser convertidos pela persuasão. Vem daí a recomendação do uso da palavra que persuade e converte, bem como do uso das línguas vernáculas.

Os jesuítas transformam a teoria tomista do paganismo em estratégias de conversão, adaptando-se à realidade local, via recobrimento e deslocamento das práticas discursivas e ritualísticas próprias aos grupos tupi. Nesse sentido, a língua tupinambá também é posta a serviço desse empreendimento, como uma das táticas para, utilizando-se de valores e costumes nativos, ressignificá-los e, assim, produzir um reordenamento local pelo qual esses povos fossem inseridos na nova ordem instaurada pela colonização.

Desse modo, aquilo que pertenceria à ordem da falta (segundo a ótica missionária, tratava-se de povos que, sem fé, sem lei e sem rei, isto é, sem qualquer tipo de interdição, viviam em hábitos perniciosos — canibalismo, preguiça, poligamia) torna-se objeto de um processo de transformação discursiva, por meio da qual institui-se uma nova significação à realidade a fim de torná-la estável, apropriável e disponível. Entretanto, o que cabe ressaltar, nessas passagens do sentido fluido ao sentido estabilizado, é a gama de efeitos que se inscrevem no processo histórico, no imaginário e na formação histórico-ideológica dos sujeitos envolvidos na construção desses lugares de memória, nos quais essas novas redes de sentido se filiam e se (re)produzem, estabelecendo tanto as margens do interpretável (Orlandi, 1993), como novas esferas de domínio, seja teológico, jurídico ou administrativo

(já vimos como os aldeamentos estão associados a esse processo de reordenamento territorial e simbólico).

É preciso notar que os missionários estavam teologicamente preparados para, diante da diversidade cultural e linguística dos povos brasílicos⁴, interpretá-la segundo a teoria da unicidade. Essa preparação teológica assentava-se no princípio agostiniano que, de resto, estrutura a igreja enquanto instituição, segundo o qual o Uno é o Todo e, portanto, a diversidade deve ser compreendida como uma degeneração do todo. Não é, pois, sem razão que a política indigenista do período colonial objetiva reduzir (ou resgatar teologicamente) essa multiplicidade ao uno; fazer retornar à verdade do todo, a confusão e a mentira da diversidade. A concepção de que o uno é o todo relaciona-se à unicidade de Deus. Assim, sendo Deus uno e indivisível, o cosmo por ele criado é naturalmente uno, de forma que toda multiplicidade se reduz a uma aparência de verdade, ou uma anomalia (Neves, op. cit.) e, por consequência, o ser uno é estar de acordo com a natureza das coisas. Em Alighieri, encontra-se uma interpretação da relação do uno com o diverso que se aplica ao que estamos discutindo:

“(…) o ser perfeito é também o uno perfeito, mas este último é também o bom perfeito e, quanto mais uma coisa se afasta do ser perfeito, tanto mais se distancia do ser uno, por conseguinte, do ser bom. Por isso, em todos os gêneros de coisas é ótimo aquilo que é perfeitamente uno (...)”;

“Além disso, a sociedade humana é um todo em relação a certas partes e é uma parte em relação a determinado todo. De fato, é um todo relativamente aos reinos particulares e aos povos (...) e, por sua vez, é uma parte em relação a todo o universo.”

“Disso resulta que o uno seja considerado a raiz do ser bom e o ser muitos a raiz do ser mal.” (Alighieri, s.d.: 56, 45)

Por isso, é dever dos missionários combater a “confusão babilônica” (para Antonio Vieira, por exemplo, o rio Amazonas era considerado o rio Babel), provocada pelo número e diversidade das línguas indígenas, os quais agiam como elemento perturbador e barreira à harmonia do entendimento e da concordância. A meta teológico-linguística era recuperar o estado original de antes da depravação da qual resultou a diversidade, pacificar a confusão babélica; restaurar a língua una do entendimento. Daí, por exemplo, a política da língua (a mais) geral e seu uso como instrumento de redução da diversidade à unicidade do todo.

A babel brasílica era tida como uma arte do demônio para dificultar a propagação e a inculcação do cristianismo, mas também era elemento dificultador do recrutamento dos indivíduos para a força de trabalho. Isso levou à necessidade de criação das missões ou dos aldeamentos de redução. Tratava-se de aparatos do sistema colonial nos quais se dava a redução da diversidade ao uno/todo, à fé única, à língua una e ao sistema econômico uno. Lembremos que nessas novas aldeias conviviam índios de diferentes tradições culturais e que a língua franca, entre eles, era o tupinambá, a qual eram forçados a aprender.

⁴ Cardim (1980) menciona a diversidade de povos e línguas indígenas, lista 76 nações tapuyas e 10 nações tupis. Pita (1976) também fala das inúmeras nações indígenas que viviam sem religião e sem regime de lei, avessos à doutrinação civilizadora.

2. DA TEORIA POLÍTICA E DO MILENARISMO JESUÍTICOS ÀS LG

É nesta formação histórico-ideológica, cujo traço mais relevante é a transposição para o Brasil do poder teocrático da monarquia absoluta portuguesa (uma ordem política e uma sociedade fundada na/pela heteronomia⁵), que as LG (o conceito e as línguas) surgem e produzem um novo campo de atuação simbólica e lingüística para a língua tupinambá. Ocorre o que, a partir de um conceito de Moreira Neto (1988), denominei (Borges, 1992) de processo de tapuização do tupi, pelo qual essa língua se reterritorializa como língua genérica (especialmente em São Paulo, com a Língua Geral Paulista; e na Amazônia, com a Língua Geral Amazônica) graças às estratégias políticas e teológicas relativas à expansão cristã que foram implementadas pelos padres da Companhia de Jesus. De acordo com Freire (2004: 247), “a chegada do europeu no Amazonas, considerado então como ‘rio babel’, implicou rupturas e um reordenamento catastrófico, que encontrou na língua um dos princípios organizadores”.

Ao falar em política lingüística, entendo que se trata de um conjunto de ações institucionais que caracterizam “uma política sobre a língua e sobre a produção de conhecimento das línguas” (Orlandi, 1998:12). Esse conjunto de ações diz respeito à prática organizacional, aos processos institucionais e aos usos diferenciados das línguas. De acordo com Orlandi (op. cit.), a política lingüística se caracteriza por conjugar a razão do estado e das instituições (questão da unidade), com as razões pelas quais os povos, as nações e os estados se relacionam (questão da dominação) e a razão dos que falam as línguas (questão da diversidade).

No bojo das políticas sobre a língua, a produção e a disseminação de instrumentos lingüísticos (especialmente a gramática, o dicionário e o catecismo) adquirem um papel bastante relevante, porque cabe a eles a difusão do saber lingüístico, bem como a sua imagem de competência, além da estipulação de mecanismos para a estabilização e o aprendizado das línguas. Para tanto, parte do ofício religioso era feito em tupinambá, como atestam Anchieta (op. cit.), Cardim (op. cit.) e Peixoto (1988).

As LG, enquanto um espaço de hiperlíngua⁶ — que é também um espaço de conversão e de ocupação — resultam de um trabalho de sistematização, institucionalização e propagação (especialmente no que concerne à gramatização das línguas indígenas e ao ensino, p. ex., a fundação dos Colégios) por parte dos missionários; os jesuítas em particular. Nesse sentido, as LG constituem a hiperlíngua (de base tupi) da colonização, e que atende

⁵ Uma ordem social heterônima é aquela na qual a origem do poder é atribuída a uma causa “externa transcendente à sociedade, isto é, na vontade de Deus ou nas causas produzidas pela Natureza” (Chauí, 2000b: 274).

⁶ Auroux (1994 e 1998) chama de hiperlíngua ao espaço-tempo estruturado no qual diferentes indivíduos mantêm entre si relações de comunicação, as quais, realizando-se em certos ambientes sócio-históricos, operam de acordo com competências lingüísticas que não são individualmente as mesmas, e em que os indivíduos podem ter acesso a instrumentos lingüísticos. Mas esse espaço-tempo, assim estruturado e instituído, não é meramente comunicacional, ele é o espaço-tempo da discursividade.

às necessidades e interesses do projeto colonial, em toda sua extensão. Ainda com respeito às LG, não é difícil verificar como são continuamente produzidos deslizamentos parafrásticos em diversas formações discursivas, mediante os quais essa questão seja permanentemente retomada, interdita ou redita, produzindo, por sua vez, novos efeitos de sentido sobre o processo colonial. Ora, de acordo Orlandi (1993) e Chauí (2000a), essa é uma das característica de um mito fundador⁷.

E, de fato, a imagem ou o fantasma das LG continua rondado nosso imaginário e nossas reflexões, além do fato, óbvio, de que, em sua forma moderna, uma LG continua a ser uma língua ativa de falantes índios e não-índios, especialmente na bacia amazônica, dentro e fora do Brasil. Mas, para além dessa constatação lingüística e histórica, impõe-se a presença de uma LG instituinte que permanece (re-)fundando sentidos, acadêmicos ou não, e se impondo como um dos elementos que fundam algumas de nossas imagens sobre o Brasil.

Como já mencionado, meu interesse é, com relação às LG, deslocar-me do histórico-lingüístico, para analisar a existência de dois elementos que teriam significativamente contribuído para o fervor missionário com que os jesuítas se dirigiam à nova terra, quais sejam, o afã de dar corpo a profecias (Chauí, 2000a; Neves, 1978; Todorov, 1983), e as transformações que tiveram de operar não apenas em relação à interpretação teológica, mas também no interior da própria ordem (Eisenberg, 2000). Neste caso, a formação e instituição das LG, ainda que se materializando em formas de linguagem, regulamentações e instrumentos políticos e lingüísticos, também vincula-se, conjuntamente às inovações introduzidas pelo modo de proceder jesuítico, à formação milenarista e profética em voga nos séculos XV e XVI, que impulsiona os missionários em sua campanha de cristianização.

2.1. O discurso competente missionário

Seguindo a vertente apontada por Chauí (2000a), o Brasil se constrói como uma invenção da empresa colonial-mercantil cristianizadora, da qual resulta a formação de nosso primeiro mito fundador, o da terra como paraíso terrestre, e um outro, o do tupi como a língua geral dos índios brasileiros. Ainda de acordo com essa autora, nesse período convergem três elementos que vão produzir as condições para a instituição desse mito fundador: a) a elaboração mítica e simbólica de oriente (as terras em direção ao sol nascente, mas também como símbolo do Jardim do Éden); b) a história teológica providencial e a

⁷ O mito fundador é aquele que nos liga imaginária e constitutivamente a um passado ou tempo de origem e, como tal, continua a expressar-se indefinidamente, falando em nós como pré-construídos e interdiscursividade, incorporando-se a novos meios de expressão social e ideológica, na forma de uma repetição que, a cada vez, se desloca em relação ao ponto de origem.

⁸ O direito natural é aquele que não foi criado por nenhum homem e no qual Deus é o legislador supremo que cria uma ordem jurídica natural, segundo a qual os seres são ordenados de acordo com sua perfeição e seu grau de poder, estabelecendo-se entre esses graus relações hierárquicas de mando e obediência, em que o grau superior naturalmente comanda e subordina o inferior e este, por sua, naturalmente, presta obediência àquele. Assim, o ser bom é estar de acordo com a natureza o que, por sua vez, significa estar de acordo com Deus.

história profética (o milenarismo de Joaquim de Fiori); c) elaboração da figura jurídico-teocêntrica do governante pela graça divina, de acordo com o direito natural⁸.

Destarte, a invenção histórica do Brasil se dá em uma dupla inscrição: a providencial (realização da vontade de Deus) e a milenarista (a promessa profética de se instalar na terra um reino de mil anos de abundância e felicidade, antes que se instaure o Juízo final). De todo modo, “tanto na via providencial como na via profética, somos agentes da vontade de Deus e o nosso tempo é o da sagração do tempo” (Chauí, 2000a:79). E isso também é constitutivo de uma formação imaginária que atravessa a história brasileira. Encontramos, pois, diante de alguns indícios das condições pelas quais a “invenção” do Brasil se inscreve no campo de significação da heteronomia. Nesse sentido, a carta de Caminha contém alguns dos elementos característicos do profetismo milenarista — a terra, por ser paradisíaca, é “muito chã e muito formosa”; há a inocência dos habitantes que não cobrem as suas vergonhas —, e igualmente os alicerces de um dos mitos fundadores do Brasil: “Em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, *dar-se-á nela tudo*; por causa das águas que tem!” (Caminha, citado por Orlandi, 1993:12 [grifos LCB]). Um enunciado que, por meio de sucessivos deslizamentos, vai continuar significando na memória social brasileira, na forma de um “em se plantando tudo dá” e ajuda a construir o Brasil como um país (sempre) do futuro, por exemplo.

Para compreender melhor a formação histórico-ideológica de colonos e missionários é preciso também considerar o ideário profético e milenarista que se mesclava aos reclamos de expansão do capital mercantil e de consolidação dos estados monárquicos absolutistas, marcados por um tempo primordial (um tempo escatológico e apocalíptico, pelo qual a condição essencial da história é confirmar os sinais da providência divina) e pela instauração do paraíso terreal. E assim, as aventuras do descobrimento inscrevem-se nos quadros da *Renovatio*. Era, então, preciso renovar o mundo cristão, seja retomando terras do demônio, seja pela recuperação do paraíso, uma vez que “es la atmósfera mesiánica y apocalíptica que impregna grupos nada depreciables de la cristandad europea es la búsqueda de un mundo mejor” (Pomer, 1996:27). E a conversão de pagãos — um sem número de povos recém-conquistados ou a conquistar — é interpretada como um acontecimento nessa renovação, como uma obra anunciada da providência divina. Essa interpretação assentava-se na existência de um fabulário e um imaginário tecidos pelas promessas bíblicas, de modo que o prodígio do novo mundo era “en realidad un mundo mui antiguo, mezcla de India, Oriente fabuloso de pesadilla, Antiguo Testamento y lirismo provenzal” (idem: 34).

Dado que Igreja e Império eram esferas imbricadas, as imagens do/sobre o mundo estão impregnadas pelo fabuloso (o gigante Adamastor, de Os Lusíadas; ou o igpupiára, por exemplo), pelo profetismo bíblico e pelo expansionismo. Assim, se essas imagens que vão sendo produzidas alargam o visível e o invisível da realidade, elas também produzem um novo mundo, não apenas nas possessões coloniais, mas igualmente no imaginário instituinte europeu, uma vez que:

“América estimuló imaginaciones, actuó también como comprobación. Lo que mitos antiguos predicaban estaba allí”;

“El origen bíblico de los aborígenes americanos les confiere una peculiar aureola: los vincula a un tiempo primordial y con un poco de suerte a virtudes preadamitas. *Buena materia prima para los creyentes en ‘el buen salvaje’*”;

“Pedro Mártir de Anghiera ve en las Indias la confirmación — admirable, según él lo piensa — de mitos y tradiciones griegas y romanas. Las supersticiones de los nativos le recuerdan las divindades tutelares de los antiguos. Oviedo surgire: las islas descubiertas por Colón son las Hespérides (...). De modo que Colón más que descubrir recupera, o redescubre para España lo que ya había sido de ella. (...) De hecho, ‘verifica e identifica.’”
(Pomer, op.cit.: 29, 30 e 31)

Mas, se essa interpretação profética e milenarista justifica a conquista espanhola, ela também é operativa na América portuguesa. Basta, para o atestar, evocar Pita (op.cit: 19), para quem a nova terra é “enfim o Brasil Terreal Paraíso descoberto”. De todo modo, encontramos-nos diante de uma hermenêutica, ou de um olhar que, de fora, constrói a realidade da colônia, segundo a qual “el mito se hace realidad y el sueño se encarna en una naturaleza que responde a los designios del sueño” (Pomer, idem:33).

Assim, o novo e o outro, que são as terras e as gentes encontradas, inicialmente apontam para uma significação mítica e religiosa de novo e de outro, muito mais do que para um efeito de sentido histórico e geopolítico — conquanto que esses também façam parte do sentido mítico. Como assevera Chauí (2000a:62) “ele é *novo* porque é retorno à perfeição da origem, à primavera do mundo, ou à ‘novação do mundo’, oposta à velhice outonal ou à decadência do velho mundo. E é *outro* porque é originário, anterior à queda do homem. Donde a descrição da gente nova como inocente e simples, pronta para ser evangelizada”. Para uma discussão mais sistemática acerca do milenarismo durante o período das navegações, remeto a Chauí (op. cit.), Pomer op. cit.) e a Todorov (1983), em cujos textos são encontradas as indicações sobre as várias evidências que demonstram como o novo mundo encarna o que as profecias prediziam.

No que tange ao cenário colonial brasileiro, deparamo-nos com a missão que os jesuítas se propuseram: sujeitar os índios à fé e à autoridade da igreja e do rei. É preciso considerar, no que se refere à obra missionária, que o processo de colonização “consistia em destruir ou derrubar o mundo natural inimigo e construir ou cultivar um mundo natural companheiro. Todas as obras se preocupavam com a transformação da natureza, que é acompanhada [sic] pelo processo de sujeição dos indígenas” (Assunção, 2000: 170), pois se a mão de obra indígena era imprescindível para a construção desse novo mundo; a sua cultura, ao contrário, era dispensável. Desse modo, em termos de leitura do mundo, a hermenêutica missionária, imbuída de profetismo, consistia na decifração do código divino inscrito em todas as coisas, sendo tarefa do missionário, segundo Neves (1978) saber ler as marcas divinas, interpretá-las e estar pronto para intervir no texto-corpo-mundo, sempre tendo em vista a preparação do caminho para a instauração da fé.

Essa tarefa produz, à medida que os missionários vão-se defrontando com novas dificuldades, transformações que não são apenas de ordem metodológica, mas que se referem à interpretação teológica, à questão do direito natural e a uma concepção de plano civilizador, cujo corolário é a articulação mais efetiva entre a igreja (representada pela Companhia de Jesus) e o Estado colonial português.

Se levarmos, ainda, em consideração que, no período colonial, no conceito de civilização está embutida a idéia de processo e que a noção de política, no século XVI, diz respeito à aquisição de bons modos, teremos alguns elementos para compreender a extensão da conversão como uma prática universalista, cujo fim era apagar as diferenças entre os

povos. Claro que esse movimento de açambarcar todos os povos sob a mesma civilização, implicava, no plano imediato, a eliminação material dessas diferenças e o seu recobrimento por uma ordem e por uma unidade cujo centro era a Europa cristã. É esse um dos sentidos do plano civilizador proposto por Nóbrega.

Em termos discursivos, o que se observa é um processo sistemático de apagamento (eliminação, recobrimento, ressignificação; seja, por exemplo, pela fixação do termo gentio para referir aos índios em geral) de sentidos para que outras redes e filiações de sentido possam instaurar-se e fixar-se na memória histórica. Ou seja, ao movimento de des-historicização dos povos indígenas se associa o de historicizá-los em uma nova ordem, à qual eles são submetidos mediante ações teológico-jurídicas e administrativas empreendidas pela máquina colonial. Desse modo, o sujeito índio torna-se despossuído de seu direito à (sua) história, ao passo que lhe é (im)posto (por persuasão ou por coerção ou, ainda, por falta de escolha) o direito de integrar-se a uma nova e outra história, cujas bases encontram-se no projeto colonizador.

A prática missionária no Brasil pode ser resumida a três momentos. No primeiro momento, a estratégia (baseada na teoria da persuasão pela palavra) volta-se para o aprendizado da língua tupi e à produção de uma etnografia acerca dos povos indígenas. Os jesuítas defrontavam-se, então, com problemas práticos relativos ao plurilingüismo e à escolha da língua de conversão, além da seleção de formas lingüísticas e ritualísticas tupinambá mediante as quais pudessem “traduzir” os conceitos cristãos, numa forma bem sucedida de aculturação lingüística (Magalhães, 2001). Mais do que isso, procurando adaptar esses conceitos aos dos tupinambá (como estratégia de desterritorialização e ressignificação), foram produzidas séries discursivas que silenciavam, ou intentavam interditar outras interpretações, estabelecendo com isso uma univocidade onde, de fato, havia alteridade: Deus (Tupã); Mãe de Deus (Tupã Sy); Diabo (Anhangá); anjo (karaiwewe); pecado (angaipawa); inferno (ywy apytera); virtude (teko katu). Essas séries, fixadas em fórmulas que eram repetidas até saturarem o espaço discursivo, tinham como pressuposto que há uma leitura do mundo que é perfeita, sendo esta leitura a preconizada pela Igreja, e a qual deve ser aprendida pela repetição. É evidente que este esforço de normatização interpretativa jesuítica não impedia que os índios tivessem seus próprios gestos de interpretação. O que é importante frisar aqui é precisamente a produção de um discurso simultaneamente encobridor e ressignificador a partir dos signos apropriados aos índios e que funcionava como um instrumento para a conversão.

Também é o momento da gramatização ou da institucionalização do tupi como a língua que seria usada no processo de persuasão/conversão. Ora, a gramatização, assim como a produção de outros instrumentos lingüísticos como catecismos, doutrinas, poesia, orações, autos, etc., também fazem parte de uma institucionalização de sentidos para a língua tupinambá. Sentidos que são destinados aos não-índios, isto é, sentidos que são produzidos de fora e para fora da discursividade tupinambá, mas cujos efeitos são internamente operativos, considerando, entre outros, que o teatro, enquanto instrumento de conversão é um “espelho destruidor das culturas indígenas que (...) aparecem identificadas ao Mal” (Neves, op. cit.: 83). Nesse sentido, a revolução operada na realidade tupi pela gramatização é tanto uma tekhnê quanto um processo político. Especialmente porque,

através da apropriação da língua pela escrita (marca do conquistador), contrapondo-se à oralidade (marca do conquistado), os jesuítas exibem um domínio da e sobre as línguas nativas (saber/poder não facultado aos indígenas); ao mesmo tempo em que produzem um discurso competente⁹, do qual os instrumentos linguísticos produzidos sobre as línguas nativas são uma prova cabal.

Ideologia e memória, ortografia e gramática constituem-se como espaços em que se estabelece a norma, entendida como um conjunto de prescrições e direcionamentos para a interpretação e fixação da língua. Em sua relação com a ideologia, a memória, a ortografia e a gramática, a língua, escrita e gramatizada, compõem um aparato de fixação da memória linguística. No que respeita à política de LG, isso se dá tanto no processo de escrever e reduzir a língua à gramática, quanto na produção e uso de instrumentos que levam à sua aprendizagem e, igualmente, à sua difusão e instituição em língua dominante ou, em outros termos, à sua fixação como espaço de hiperlíngua. Observando as práticas discursivas dos missionários, parece não haver descompasso entre a política da persuasão pelo medo, como forma de levar à conversão, e o método adotado nas aldeias para fazer com que os não falantes de tupi o aprendessem.

Assim, tanto pela incorporação dos lugares do chefe e do pajé, pela política do medo e pelo domínio da língua, o discurso competente com que os missionários se apresentavam ante as sociedades tribais é igualmente um discurso autoritário, visto não haver nele espaço para a reversibilidade, dada a relação dissimétrica entre o aparelho catequizador missionário e essas sociedades. Os missionários falavam de um lugar que interditava os índios. Daí terem-se apropriado da língua, das ritualidades e das discursividades indígenas. Cumpre ressaltar que o alvo preferencial dos ataques missionários era o pajé, a quem consideravam um herege que se fazia passar por pagão. De modo que um dos objetivos do discurso missionário era justamente desmoralizar o pajé diante da comunidade, apresentando-o como embusteiro e representando-o pela figura do diabo e, assim, esvaziar o seu poder sobre a tribo.

A formação de um discurso competente missionário, enquanto lugar privilegiado de significação, instaura um novo espaço de dominação e de assimetria, a partir do qual fica delimitada a distância entre os índios (falantes) e os missionários (gramáticos); ao mesmo tempo, produz uma separação entre o espaço organizado e controlado missionário (aldeamentos, fazendas etc.), e o espaço desordenado indígena. Isso produz uma ressignificação da realidade sócio-histórica local cujo vetor de orientação é imposto de e para fora.

O segundo momento é aquele em que se concebe a conversão como um processo para além da pregação da palavra, tomando como base os atos práticos para mostrar a superioridade da civilização cristã sobre a barbárie pagã. Outra vez entra em cena o discurso competente jesuítico. Há um intenso trabalho de hermenêutica indígena, pela qual os jesuítas

⁹ “O discurso competente se instala e se conserva graças a uma regra que poderia ser assim resumida: não é qualquer que pode dizer qualquer coisa a qualquer outro em qualquer ocasião e em qualquer lugar. O discurso competente é aquele que pode ser proferido, ouvido e aceito como verdadeiro ou autorizado porque perdeu os laços com o lugar e o tempo de sua origem. O discurso competente é o discurso instituído.” (Chauí, 2000b:2;7).

vão em busca das similitudes entre o mundo cristão e o tupinambá. Disso decorre o estabelecimento de uma guerra de deuses, de crenças, de práticas ritualísticas, um processo de dessacralização e ressacralização dos mitos, que tinha como objetivo desestruturar o sistema cosmológico tupinambá bem como a autoridade dos chefes e pajés.

A cura de doentes foi um dos caminhos escolhidos nesse novo momento, graças à habilidade curativa demonstrada por José de Anchieta e o respeito junto aos índios que ele granjeou ao realizar atos curativos (Anchieta, 1988). Isso levou à adoção da tática de adaptar os rituais cristãos aos rituais indígenas. Isto é, o jesuíta assume física e ritualmente o lugar do pajé, movimento que visa desestabilizar a relação de respeito e autoridade entre a comunidade e o pajé, ao mesmo tempo em que procura deslocar essa relação em favor do jesuíta (podemos chamar a essa estratégia de assunção discursiva do lugar de outrem como “dominação carismática” ou também “incorporação de poder (Chai, 2000a, citando Weber e Kantorowicz). O ensino de português para as crianças nativas também constituiu outra estratégia para desorganizar o sistema tupinambá de transmissão de saber e de autoridade e, desse modo, estabelecia uma nova linha de conexão discursiva entre os grupos indígenas e o projeto de colonização, ao criar um segmento social formado por índios bilíngües e novos conversos. Uma vertente importante dessa estratégia consistia em usar as crianças como auxiliares litúrgicos na administração de sacramentos e nas confissões.

O terceiro momento se dá como conseqüência do relativo fracasso da conversão pela palavra e pela assimilação. É nesse momento que ocorre a introdução de uma nova interpretação política e teológica do processo de conversão. Em 1552, Nóbrega noticia que a conversão apenas pela persuasão revelara-se ineficaz. Era necessário encontrar outras formas de demonstrar e instituir a verdade e a superioridade da doutrina e do modo de vida cristãos. Assim, em 1556, ele produz o Diálogo da Conversão do Gentio, no qual dá conta da conversão e seus fracassos, ao mesmo tempo em que anuncia a necessidade de novo modo de proceder e procura convencer as autoridades eclesiásticas e administrativas a apoiar a nova iniciativa.

A nova prática missionária elaborada por Nóbrega, o seu Plano Civilizador, deslocava o sentido da conversão da *persuasão pela palavra* para a *persuasão pelo medo*. Além disso, havia constatado que o trabalho missionário, tal como vinha sendo exercido, era lento e individual, propiciando que, ao retornar à sua aldeia de origem, o novo converso frequentemente voltasse à prática dos velhos costumes (cf. Cardim, 1980). Em vista desses fatores, Nóbrega preconizava que o melhor meio era retirar os índios de seu ambiente e concentrar todos em um só lugar, uma só aldeia. Em carta às autoridades, ele explica a organização da nova instituição missionária, a Aldeia, bem como seu financiamento, a redefinição do papel que padres e autoridades seculares teriam nessa nova organização.

O que ideologicamente sustentava essa nova organização missionária era o conceito de persuasão pelo medo, dado que “[o]s índios se sujeitarão com isso mais e se fizerão muito nossos obedientes. Assi, que por experiência vemos que por amor hé mui dificultosa a sua conversão, mas, como hé gente servil, por medo fazem tudo...” (Ir. Antônio Blásquez, apud Eisenberg, 2000:89). Do ponto de vista teológico, Nóbrega justificava-se em São Tomás de Aquino para quem existem dois tipos de medo: o medo servil, temor da punição divina, e o medo filial, pelo qual o indivíduo sujeita-se à autoridade divina (Deus,

governantes, padres). O primeiro medo é partilhado por fiéis e infiéis, o segundo só é experimentado por aqueles que temem porque acreditam em Deus.

Assim, com relação aos índios, em conformidade com o lugar ideológico que lhes era imputado pelo discurso competente e autoritário europeu, era lícito fazê-los aceitar a fé mediante o recurso ao medo servil, uma vez que sendo pagãos, visto ignorarem a fé, não podiam ser considerados como sujeitos. Ainda assim, era necessário criar uma imagem dos índios que preenchesse as condições para a aplicação do novo método. Consequentemente, os índios são despossuídos do estado de inocência, com que primeiro foram interpretados, e passam a assumir a figura de bestas humanas que só se interessavam por guerra e canibalismo; que não se importavam com coisas de Deus, uma vez que eles não adoravam nada, não criam em nada e nada lhes ficava do que lhes era ensinado. Como nota Eisenberg (op. cit.), dada a dupla finalidade da prática missionária, o plano civilizador de Nóbrega faz com que o temor às autoridades seculares fosse assimilado ao medo da punição divina. Desse modo, estava criado um espaço discursivo, inclusive em língua tupinambá, no qual o ethos indígena era interpretado (interditado, desqualificado) e reoperacionalizado para justificar as transformações necessárias para conformá-los à imagem ideológica produzida pelo ideal da colonização. E assim, a invenção mítica do novo mundo revela-se híbrida: de um lado, sustenta-se nas inúmeras provas do paraíso terreal; de outro, produz uma terra povoada de prodígios e monstros: as bestialidades humanas¹⁰ (canibalismo, caça à cabeça), as criaturas fantásticas (reais ou imaginárias). Mas, juntamente com Pomer (1996:38), podemos afiançar que a criação desse imaginário não é inocente, mas “civilizador”: “el caribe o canibal debía ser esclavizado o aniquilado, el indio manso (el buen salvaje) debía servir en la encomienda”, e, além do mais, selecionador e preparador de mão-de-obra.

O plano civilizador de Nóbrega torna-se o alicerce de uma teoria política jesuítica de estado, mediante a qual a legitimação da autoridade faz-se pelo consentimento gerado pelo medo. Além disso, implicou também o reordenamento das relações entre o poder religioso e o secular nos negócios da colônia. Dado que era preciso infligir medo nos grupos indígenas para que esses consentissem em mudar-se para uma aldeia sob a supervisão dos missionários, esse novo modo de proceder demandava a intervenção direta das autoridades coloniais inclusive na proteção e manutenção das aldeias. Assim, ao mesmo tempo, a nova proposta metodológica para levar à conversão significa o início da construção de um território controlado e submetido à fé e ao estado; condições essenciais para a formação histórica do Brasil. Vê-se, portanto, que esse plano se insere na problemática central de povoamento e de produção de mão-de-obra. Tal como os brancos (degradados, cristãos novos e outros) e africanos (desterritorializados e escravizados), os índios aldeados resultam de uma política de deslocamento populacional cujo objetivo era submeter essa população heterogênea a um novo ordenamento espacial e sócio-econômico (Moraes, 1996), com o que se instaura

¹⁰ Pode-se também relacionar o horror europeu ao canibalismo tupinambá a uma lembrança das práticas ritualísticas canibalescas em voga em certas tribos germânicas no século X. Assim, a aversão ao ritual antropofágico indígena poderia espelhar uma aversão ou uma negação interdiscursiva européia relacionada à antropofagia de seus antepassados.

uma historicidade própria da colônia. É nesse contexto que podemos incluir também a produção das gramáticas e outros instrumentos lingüísticos, uma vez que a política lingüística também refletia as relações com esses determinantes históricos e ideológicos.

Aqui, dois movimentos ideológicos de construção imaginária se fundem. De um lado, moldar as novas terras para conformá-las ao imaginário do tempo sagrado; de outro, o desejo por novas terras, segundo os ditames do mercantilismo. Esses elementos estão presentes nos discursos sobre a América, não só para os europeus, mas igualmente para as populações nativas. A construção imaginária dessa América e dos seres que a povoam é uma necessidade tanto para justificar o maravilhamento, como as políticas de povoamento, a expansão geopolítica e a conversão religiosa.

A nova estratégia de conversão começou a ser implantada em 1558, e a Aldeia de São Paulo foi a primeira instituição política dela decorrente, para tanto os missionários e uma tropa do governo geral obrigaram os habitantes de quatro aldeias indígenas a se mudarem para a nova Aldeia centralizadora. Logo depois, na Bahia, foi criada a Aldeia de Espírito Santo (cf. Neves, *op. cit.*; Anchieta, *op.cit.*).

O sistema de aldeamentos revela também um outro aspecto da teoria política de dominação dos jesuítas. O crescimento da Ordem na colônia, devido ao aumento do seu prestígio e de suas propriedades, a exploração da mão de obra indígena para a produção de riqueza, propiciando à ordem um domínio na economia e na política coloniais. O expansionismo e a hegemonização missionária favoreceram também o surgimento de áreas controladas pelas ordens religiosas, em especial pelos soldados de Loyola, as quais se configuravam como províncias eclesiásticas encravadas em território colonial. Essas áreas, nas quais o poder econômico e político e mesmo jurídico-administrativo estava subordinado às ordens religiosas, disputavam com os demais colonos e com as autoridades seculares o domínio sobre as populações nativas e sobre o monopólio de produção e de distribuição de bens. Desse modo, os interesses e as políticas das ordens muitas vezes concorriam e se opunham ao domínio régio.

É claro que o tupinambá continua a ser o instrumento lingüístico mais importante no processo de conversão, e em todas as instâncias essa língua vai sendo assimilada e assimilando-se ao processo de conversão e de colonização. Mas é especialmente no terceiro momento, o dos aldeamentos — quando se instaura uma lei supratribal, como corporificação da presença do estado, uma vez que as aldeias eram concebidas e administradas à semelhança dos demais espaços jurídico-administrativos —, que ela se torna mais eficaz, assimilando-se completamente ao método de aprendizagem baseado no medo da punição. E é também a partir daí que o tupinambá extrapola as fronteiras do mundo tupinambá e se generaliza, tornando-se uma língua supraétnica (afinal, é a língua falada nas aldeias e os não falantes de tupi são forçados a aprendê-la, do mesmo modo que é a língua oficial do Maranhão e Grão-Pará). Uma língua, em fim, que não pertence mais aos falantes tupinambá, mas ao processo de colonização. Mais do que um deslocamento etno-lingüístico e territorial, o que se observa é, do ponto de vista discursivo, a criação de um novo espaço de discursividade a partir de uma formação histórico-ideológica que, não sendo mais tupinambá, não é, tampouco, integralmente européia, uma vez que dialógica e dialeticamente o processo colonial termina por instaurar um acontecimento novo.

Com relação à apropriação dos espaços simbólicos e discursivos indígenas pelo discurso competente missionário, é esclarecedor o comentário que Martins (1989) faz acerca do papel que a poesia e o teatro anchietanos desempenhavam no processo da catequese. Para este autor, Anchieta, que se havia transformado de poeta em soldado de Loyola e em cuja obra misturavam-se as línguas e as mitologias como forma de inculcar o cristianismo, “usa do metro para não usar a chibata; distrai, com o teatro, os catecúmenos, para mantê-los aldeados. *Bem sabe que não é definitiva a conversão desses selvagens*, mas está certo, com a Inquisição, de que é preciso fazer morrer em graça, porque a justiça de Deus será inflexível” (idem:38; [grifos LCB]).

Segundo Orlandi (1993), um dos efeitos discursivos da competência missionária em língua indígena foi, além da construção de um dispositivo de controle sobre os índios (corpo, cultura, ordem de significação), a incorporação de um poder que revestia os jesuítas de uma maior capacidade de negociar com as autoridades portuguesas. Ainda de acordo com essa autora: “a ‘disciplinarização’ *teórica*, isto é, de construção de um saber a propósito das línguas dos índios, se mistura aqui com a ‘disciplinarização’ exercida na *prática* linguageira e missionária no curso de seu confronto com os índios” (Orlandi, op. cit.:76). Isto é, o que se sustenta através dessas disciplinarizações é, de um lado, uma concepção utilitarista da língua tupi, como instrumento de e para a catequese; e, de outro, as construções imaginárias que vão conduzindo a instalação de novas relações entre os índios e os europeus, e entre índios e índios.

Esta nova condição da língua tupinambá, como língua geral, produzirá no imaginário brasileiro dois fantasmas até hoje difíceis de exorcizar, porque, sendo lugares fundadores de significância, instituem redes e filiações de sentido que sempre possibilitam novas paráfrases discursivas: que o “tupi” ou o “tupi-guarani”¹¹ é (foi) a língua dos índios brasileiros e que os jesuítas forjaram uma língua (o tupi jesuítico), uma vez que, como diz Eisenberg (2000: 71), “as gramáticas do tupi preparadas pelos jesuítas foram um genuíno esforço de invenção de uma língua padrão”. É interessante perceber como determinados sentidos, na forma de pré-construídos (“*invenção* de uma língua *padrão*”; “*simplificação* do tupi”, “*amalgama* de línguas indígenas”), perpassam as mais variadas formações discursivas e continuam se reproduzindo, fixando-se no imaginário e instituindo referências de verdade. Ainda que o conceito de língua padrão não vivesse nos séculos XVI e XVII, e ainda que a gramatização não implicasse uma sistematização e uma aplicação normativa da língua. Podemos dizer que a prática linguística missionária constrói uma língua imaginária (a da descrição) ao mesmo tempo em que faz o recobrimento da historicidade da língua fluida (aquela dos falantes). Entretanto, o que produz a expansão e a fixação supraétnica do tupinambá, bem como o sistemático apagamento de outras línguas indígenas, não é a gramatização mas a prática missionária (os aldeamentos, o uso do tupinambá como língua geral da conversão), além da mestiçagem.

¹¹ Nesta acepção, os termos tupi e tupi-guarani referem a formas estabilizadas pelas quais a diversidade linguística é simplificada e reduzida a uma fórmula generalizante. Trata-se de um preconstruído cujo pressuposto histórico é justamente o uso generalizado do tupinambá durante o período colonial, formando uma unidade linguística que encobria a multiplicidade de línguas e povos.

3. PARA ALÉM DOS JESUÍTAS E DA COROA PORTUGUESA

E, neste ponto, defronto-me com a questão central da historicidade das LG.

Abrangendo inclusive a criação de um novo espaço de hiperlíngua (seja o de base tupi ou o de base portuguesa), a realidade colonial é estabelecida pela legislação ultramarina. São esses instrumentos que vão descobrindo, dando corpo e sentido à realidade da terra e das gentes brasileiras. Qual seja, é de fora, exterior à vontade e aos interesses dos habitantes nativos e mesmo de alguns colonos, que a construção de um espaço territorial e simbólico chamado Brasil se processa.

“Desde o primeiro século da história brasileira, a realidade se faz e se constrói por decretos, alvarás e ordens régias. A terra *inculta e selvagem* [...] recebe a forma do alto e de longe, com a ordem administrativa da metrópole.”

(Raymundo Faoro, citado por Chauí, 2000a:42 [grifos LCB])

É esse mesmo sentido de externalidade, por sua vez implicando uma heteronomia, que reencontramos no gesto implementador de uma nova realidade (traduzível, interpretável e gerenciável) frente ao cenário étnico, religioso, sócio-econômico e lingüístico (múltiplo, caótico, descontrolado) com que os colonizadores se defrontaram. É também a necessidade, que vem de fora e do alto, de construir um aparato colonial ordenador e controlador que explicará a conversão religiosa, lingüística e sócio-política que, afinal, desestruturou as sociedades indígenas, reorientando-as na promoção de sujeitos assujeitados a uma fé e a um governante que, além de exterior, constituía para eles um sem-sentido, ao mesmo tempo em que os constituía em uma nova condição de sujeito.

Estabelece-se um jogo entre a ação catequética (pregação em língua indígena, incorporação de poder, aldeamento via coerção pelo medo) e a resistência oferecida pelos nativos (“volta” aos hábitos primitivos: poligamia, antropofagia, fuga, aparente submissão), o qual se torna também responsável pelo novo processo histórico que se instaura no Brasil a partir das aproximações e confrontos entre a construção de uma nova sociedade e as sociedades indígenas. As novas táticas de conversão ou de subjugação (ora com apelo à violência, ora à compaixão; ora justificadas pela religião, ora pela racionalidade da civilização) que foram sendo experimentadas ao longo do período colonial, e além dele, apresentam boas evidências desse jogo.

De maneira que podemos, em vista disso, assumir que a construção do Brasil, tal qual o conhecemos, resulta da vitória do aparato colonial europeu sobre as sociedades tribais, uma vez que a totalidade desse formidável aparelho jurídico-administrativo e teológico posto em funcionamento nos territórios coloniais visava justamente submeter os grupos nativos à ordem mercantil e absolutista vigente, de forma a tornar o sujeito-índio em sujeito-vassalo fiel, numa condição em que terra e povos pudessem ser quantificáveis, controláveis e substituíveis (Chauí, 2000b). De certo modo, a oscilação da legislação colonial também reflete esse movimento que atravessa as histórias indígenas para conduzi-las à história européia. É isso que também aponta Orlandi, no que respeita à nossa formação discursiva e imaginária relativa à presença de uma certa fundação interdiscursiva pela qual “o brasileiro

se cria pelo fato de fazer falar os outros. (...) pela instauração de um espaço de diferença, de separação, que construímos nosso lugar mais ‘próprio’” (Orlandi, 1993:20).

O tupi da conversão — o dos textos cristãos, seja em literatura, seja em evangelização — não se apresenta, no dizer de Orlandi (op. cit.:86) como “ponto de partida, nem ponto de chegada: trata-se das palavras do branco na boca do índio. Eles falam do índio para falar deles mesmos e dos seus costumes”. Desse modo, percebemos um dos meios de funcionamento do processo de encobrimento porque passou a língua indígena (o Tupi de São Vicente e o Tupinambá) para que pudesse converter-se em língua colonial.

É, pois, como conseqüência de apagamentos sistemáticos que as LG se instalam em território brasileiro como o primeiro espaço comunicacional plenamente estruturado, do qual diferentes falantes em diferentes condições compartilham. Aliás, face à nova realidade instituída por e para fora, é necessário distinguir o que pode ser participável (relação com o poder) do que pode ser compartilhável (relação com os bens). A língua, ou o espaço de hiperlíngua, é partilhável (falantes de diferentes filiações linguísticas tornam-se desigualmente competentes em LG), mas não é participável, uma vez que as instâncias decisórias e implementadoras da política linguística são externos a essa comunidade. O mesmo vale para a religião, para o sistema político e jurídico e para o modo e os meios de produção: os índios são impelidos a se integrarem ao sistema colonial, isto é, a fazer parte de um mundo ordenado por uma vontade exomorfa, na condição de sujeitos destituídos da historicidade que lhes era própria.

Nessa historicidade instaura-se um processo dialógico de simetria diferenciada, seja no tempo, seja no espaço, entre diferentes formações histórico-ideológicas (logo, políticas e discursivas) o qual perpassa as várias esferas do imaginário instituinte social, as quais participam, em níveis e instâncias variadas, da produção do imaginário colonial local e, portanto, das significações que, antes como agora, são construídas sobre a língua e também sobre as populações ao longo do processo histórico de que resulta e se plasma continuamente o Brasil. Além do mais, é necessário explicitar que, do ponto de vista da nossa formação ideológica e imaginária, “essa heteronomia (...) é reforçada e naturalizada porque encontra suporte na ideologia da competência, isto é, na crença de que o saber dos especialistas *enquanto saber* legitima o exercício da autoridade, sem que se leve em conta, por um lado, que a criação dos competentes só pode ser feita pela criação simultânea dos incompetentes” (Chauí, 2000b:306). De sorte que o que fica silenciado, ou excluído, é justamente o processo pelo qual o sujeito-índio se transforma em objeto-vassalo, ou pelo qual a língua tupi se desistoriciza e se torna uma língua supra-étnica.

Os efeitos da dissimetria estruturante do processo histórico brasileiro, por sua vez, implica uma diglossia política e linguística entre as LG e o Português, que se expressam, por exemplo, numa assimetria de posições discursivas do tipo: LG inculta, oral, sem regras sistematizadas; ao passo que o Português é civilizado, escrito, normatizado. Trata-se de um fator que, somado a outros, permite compreender o processo histórico de esquecimento que levou as LG (tanto as de base indígena, como as de base africana) a ocupar um lugar esmaecido na memória linguística do brasileiro. Trata-se, como se vê, da construção de um apagamento (da língua, da fala, da história) no espaço-tempo comunicacional. No ordenamento colonial, a língua nativa é capturada para que os agentes coloniais tivessem acesso à comunidade indígena, com a finalidade de convertê-la e integrá-la ao universo

colonial. Assim, a língua indígena, investida de valor instrumental, deveria ser refuncionalizada para que pudesse enunciar um novo discurso: o do colonizador.

Desse modo, observamos como os sentidos relativos à identidade (língua e povo) vão sendo deslocados para outros lugares simbólicos (Orlandi, 1998) a fim de convir ao novo ordenamento político e étnico que se instalava no Brasil. Assim, a ação sobre a língua se, por um lado a desistoriciza pelo movimento de torná-la supra-étnica; por outro, constrói para ela uma nova história, incorporando-a à história da formação de uma nova realidade étnica, política e territorial.

No geral, observando o processo de tapuização do Tupi de São Vicente em Língua Geral Paulista, e do Tupinambá do Maranhão e Grão-Pará em Língua Geral Amazônica, creio poder estabelecer um duplo movimento de refuncionalização histórico-discursiva dessas línguas. De um lado, há o processo orientado pela política lingüística da colonização; de outro, ocorre a apropriação dessas duas línguas, seja por uma população mestiça, seja por populações indígenas — o que produz um quadro lingüístico bastante complexo em suas relações tanto com a língua (índigena e/ou português), quanto com a história. Diante desse quadro multifacetado, em que se imbricam diversas ordens do simbólico e diferentes matrizes históricas, temos de considerar, na língua portuguesa, a presença interdiscursiva do que se convencionou chamar de Tupi, especialmente quando consideramos a existências das línguas gerais históricas, bem como as variantes indígenas e não-indígenas da Língua Geral Amazônica, que ainda hoje são faladas no Brasil e além dele.

As políticas implementadas pela empresa colonial-catequética ultrapassaram os seus objetivos e as suas fronteiras, temporais e/ou ideológicas. As imagens do mito fundador de Brasil, para as quais forneceram elementos formadores, continuam ainda hoje a se atualizar na memória discursiva do e sobre o Brasil. São produtivas, em nossa memória discursiva, as imagens de que somos um país “abençoado por Deus e bonito por natureza” etc., de que o processo histórico e geográfico gerou um país sem guerra e sem cataclismos, formado por um só povo e uma só língua, na qual todos nos entendemos, com uma diversidade de habitantes que é gente ordeira e cordial. Esses preconstruídos são tributários desse processo, com o qual incessantemente dialogamos em múltiplos níveis.

No que respeita particularmente às LG, elas não se interromperam quando cessou o interesse externo (fim dos aldeamentos, proibição de uso nos colégios e seminários, substituição pelo português). Ao contrário, elas persistiram, expandiram-se, incorporaram novos falantes, integraram-se ao imaginário regional e nacional, produziram novas redes de sentido, de que nós, brasileiros, somos a evidência. E mesmo agora, quando o número de seus falantes contraiu-se, ainda assim continuam vivas, tanto como memória, como acontecimento, especialmente enquanto Língua Geral Amazônica. Esta continua sendo um espaço de hiperlíngua que interage lingüística e discursivamente com outra ou outras hiperlínguas, formando contínuas ondas de significação, a partir do que, podemos dizer que um lugar de esquecimento também se institui como matriz da produção dos sentidos que instituem nossa memória lingüística e étnica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIGHIERI, Dante [1313] (s.d.). *Monarquia*. São Paulo: Escala.

- ANCHIETA, José de (1988). *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo: Edusp. (Cartas Jesuíticas, 3. Reconquista do Brasil, 2 série, v.149)
- ASSUNÇÃO, Paulo de. (2000). *A terra dos brasis: a natureza da américa portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume.
- AUROUX, Sylvain. (1994). A hiperlíngua e a externalidade da referência. In ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Gestos de leitura*. Da história no discurso. Campinas: Ed. da Unicamp, pp. 241-251
- AUROUX, Sylvain (1998). Língua e hiperlíngua. *Línguas e Instrumentos Lingüísticos*, nº 1, pp. 17-30.
- BARROS, M. Cândida Drumond Mendes. (1994). O intérprete jesuíta na constituição de um Tupi supraétnico no século XVI. *Papia*, v. 3 n. 2, pp. 18-25.
- BARROS, Maria Cândida Drumond Mendes. (2004). Disputa política como contexto favorecedor de impressões de catecismos jesuítas nas línguas vernáculas coloniais: o governo do Padre Geral Mucio Vitelleschi (1615-1645). *Línguas e Instrumentos Lingüísticos*, nº 13/14, pp. 137-45.
- BEOZZO, José Oscar. (1983). *Leis e regimentos das missões*. Política indigenista no Brasil. São Paulo: Loyola.
- BORGES, Luiz C. (1992). O percurso amazônico do Nheengatú. In. CUNHA, José Carlos C. da. *Ecologia, desenvolvimento e cooperação na Amazônia*. Belém: Unamaz/Ufpa, pp. 267-86.
- _____. (2003). A língua geral: revendo margens em sua deriva. In. FREIRE, José Ribamar Bessa, ROSA, Maria Carlota. *Línguas Gerais*. Política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: Eduerj, pp. 113-31.
- CARDIM, Fernão. (1980). *Tratado da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp. (reconquista do Brasil, nova série, v. 13).
- CHAUÍ, Marilena. (2000a). *Brasil*. Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo.
- _____. (2000b). *Cultura e democracia*. São Paulo: Cortez.
- EISENBERG, José. (2000). *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Ed. Ufmg.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. (1983). Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. *Ameríndia*, n. 6, pp. 39-83.
- _____. (2001). A organização da força de trabalho indígena na Pan-Amazônia: os casos do Brasil e do Peru. In. BERG, Walter Bruno et al (ed.). *As Américas do Sul: o Brasil no contexto latino-americano*. Tübingen: Max Niemmeyr Verlag Tübingen, pp. 140-9.
- _____. (2003). Língua Geral Amazônica: a História de um esquecimento. In. FREIRE, José Ribamar Bessa, ROSA, Maria Carlota. *Línguas Gerais*. Política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial. Rio de Janeiro: Eduerj, pp. 195-209.
- _____. (2004). *Rio Babel*. A história das línguas na Amazônia. Rio de Janeiro: Atlântica/Eduerj.
- GANDAVO, Pero de Magalhães. [1826; 1576] (1980). *Tratado da Terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: Edusp. (Reconquista do Brasil, nova série, nº 12).
- GESTEIRA, Heloisa Meireles. (2004). O Recife holandês: História Natural e colonização neerlandesa (1624-1654). *Rev. da SBHC*, v.2, nº 2, pp. 6-21.
- MAGALHÃES, Erasmo d’A. (2001). Atividade missionária e aculturação lingüística. *Rev. ANPOLL*, nº 10, pp. 313-330.

- MARTINS, M. de L. de Paula. (1989). Notas prévias. In. ANCHIETA, José de. *Poesias*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, (Biblioteca básica de literatura brasileira, v. 3). pp. 35-40.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. (1996). A dimensão territorial nas formações sociais latino-americanas. In. AZEVEDO, Francisca L. Nogueira & MONTEIRO, John Manuel. *Raízes da América Latina*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo:Edusp, (América: raízes e trajetórias, v.5). pp. 143-154.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. (1988). *Índios da Amazônia*. De maioria à minoria (1750-1850). Petrópolis: Vozes.
- NEVES, Luiz Felipe Baeta. (1978). *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. (1983). Ocupação humana. In. SALATTI, E. et al. *Amazônia: desenvolvimento, integração e ecologia*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, pp. 144-322.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. (1990). *Terra à vista*. Discurso do confronto: velho e no novo mundo. Campinas: Cortez/Ed. da Unicamp.
- _____. (1993). Vão surgindo os sentidos. In. ORLANDI, Eni Puccinelli (Org.). *Discurso fundador*. A formação do país e a construção da identidade nacional. Campinas: Pontes, pp. 11-25.
- _____. (1998). Ética e política lingüística. *Línguas e instrumentos lingüísticos*, nº 1, pp. 7-16.
- PEIXOTO, Afrânio. (1988). Introdução. In. ANCHIETA, José de. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte:Itatiaia/São Paulo: Edusp, (Cartas Jesuíticas, 3. Reconquista do Brasil, 2 série, v.149). pp. 29-38.
- POMER, León. (1996). Nuevo, viejo mundo: mundo de la esperanza. In. AZEVEDO, Francisca L. Nogueira & MONTEIRO, John Manuel. *Raízes da América Latina*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, (América: raízes e trajetórias, v.5). pp. 25-44.
- RIBEIRO, Darcy. (1983). *As Américas e a civilização*. Formação histórica e causa do desenvolvimento desigual dos povos americanos. Petrópolis: Vozes.
- ROCHA PITA, Sebastião da. [1730] (1976). *História da América Portuguesa*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, (reconquista do Brasil, 32).
- ROSA, Maria Carlota. (1992). Descrições missionárias de língua geral nos séculos XVI-XVII: que descreveram? *Papia*, 2 (1), pp. 85-98.
- RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. (1996). *Línguas brasileiras*. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. As línguas gerais sul-americanas. *Papia*, v. 4 nº 2, pp. 6-18.
- SUMMARIA NOTICIA. (1990). In. BETTENDORF, João Felipe, Pe. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves; Secretaria do Estado da Cultura. (Série Lendo o Pará, 5). p. VII-LIII).
- TODOROV, Tzvestan. (1983). *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.