

O CURSO DE NHEENGATU DE COUTO DE MAGALHÃES

Luiz Carlos Borges*

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

RESUMO: *Este artigo apresenta a análise da obra O Selvagem, do general Couto de Magalhães, intelectual brasileiro do século XIX. Em particular, é focalizado o Curso de Língua Geral, apêndice da obra. O autor mostra que o Curso tem como reais interlocutores os agentes da fé e da civilização, e como objetivo não ensinar ou preservar o Nheengatú, mas sim inculcar no selvagem a fé e a civilização, pelo aprendizado da língua portuguesa.*

ABSTRACT: *This article presents the analysis of the work O Selvagem (The Wild Man), by General Couto de Magalhães, a Brazilian intellectual from the 19th century. In particular the focus is on the appendix Curso de Língua Geral (Course in General Language). The author shows that the course has as real interlocutors the agents of faith and civilization, and as its goal not teaching or preserving the general language – Nheengatú – but to inculcate faith and civilization into the wild man through the learning of Portuguese.*

1. Uma língua geral a serviço da civilização

Ao tratar da política de línguas gerais (inclusive no que tange à produção de instrumentos lingüísticos), é imprescindível referir ao processo colonizatório como um todo e, particularmente, à prática missionária de conversão, pois ambos são componentes do processo de inclusão das novas terras, povos e realidades à geopolítica européia. Particularizando ainda mais esse processo, e partindo do lugar comum de que as línguas gerais resultam de um desenvolvimento histórico-social e lingüístico, um aspecto desse processo chama a minha atenção e é nele que desejo me concentrar: o apagamento ou silenciamento a que foram submetidos, graças à política das línguas gerais, os povos indígenas e suas línguas, para que a experiência civilizatória ocorresse e se institucionalizasse. Restringindo ainda mais o tema, vou focalizar a experiência de Couto de

Magalhães, como um dos representantes mais importantes dessa política lingüística e civilizatória, autor de um “Curso de Língua Geral” publicado em 1876.

Durante o Império, a questão indígena revestia-se de um status que levava em consideração a necessidade de incorporar ao estado imperial brasileiro componentes populacionais que, por diversas razões, se encontravam fora do processo de construção da nacionalidade; além disso, havia a predominância de uma concepção bastante idealizada ou romantizada do índio, de que são exemplo as obras de José de Alencar e Gonçalves Dias, entre outros. Esta idealização, obviamente, apresenta ligação com um processo que, tendo sido herdado da política indígena vigente no período colonial, se propunha a transformar o índio, enquanto categoria diferencial étnica, histórica e social, em ser genérico, para os fins da catequização e da colonização e, neste sentido, promovia-se uma desistoricização do índio mediante um processo de apagamento. Apenas como ilustração, nos arquivos do império há documentos nos quais ocorre uma sucessiva obliteração da identidade indígena: dossiês nos quais, primeiro, o indivíduo é identificado segundo sua nação, por exemplo, Puri; há outros, posteriores, em que o indivíduo é referido simplesmente como índio e, finalmente, nos mais recentes, nada se declara sobre a origem étnica do indivíduo. Desse modo, cada sujeito-índio vai sendo paulatinamente transformado em súdito. O apagamento é, pois, um dos efeitos componentes do processo de deculturação e aculturação promovido desde os tempos do Estado colonial português, conforme atesta Moreira Neto (1988), até o período do Segundo Império, quando, de fato, observa-se um esforço na busca da institucionalização de um estado e de uma nação brasileira.

Deste modo, ainda que o elemento indígena esteja presente nas preocupações românticas (quer na literatura, quer no pensamento científico da época), em nenhum momento se trata do índio real, considerado como agente social cuja história, recente e passada, choca-se e mescla-se com a história européia, a partir do início do descobrimento e da conquista. No que concerne à política indigenista desse período, Prezia (1991: 3) afirma que: “a política indigenista do 2o Império, apesar do Romantismo da época, que exaltava a figura do índio, não tinha nada de romântica. (...) O Brasil ideal e romântico esteve sempre muito longe do Brasil real”. De fato, o Brasil real se constituía sobre a projeção romântica de um eu ideal, que se materializava tanto no aparelho de Estado, quanto na concepção de nação e no processo identitário em que se encontravam os brasileiros.

Sendo o Romantismo um movimento prenhe de nacionalidade, é o nacional e o desejo de ser civilizado que se afirma em cada obra, em cada medida, seja do Estado, seja de particulares. As raízes dessa ob-

sessão por uma afirmação do Brasil como nação civilizada devem ser buscadas nos modelos europeus de onde o movimento romântico se irradia. Alfaro (2001) atesta que esse processo civilizatório e avassalador, em busca da cidadania aos moldes europeus também foi predominante nos países hispano-americanos, nos quais as diferentes etnias sem direito à cidadania encontravam-se excluídas da constituição da nacionalidade. O Romantismo introjeta-se nos países colonizados da América e, à medida que essas ex-colônias se afirmam independentes, passam também a buscar as suas raízes nacionais. Daí a recorrência ao índio, o antepassado americano mítico e heróico. Mas, obviamente, este antepassado é visto, idealizado e transfigurado por lentes européias (por exemplo, Peri, travestido idealmente de nobre cavaleiro). É sobre essa base idealizada européia que acerca dos povos indígenas, suas línguas e culturas, vão ser produzidos diversos efeitos-caricatura.

Assim, é a busca de um originário fantásmico que justifica o foco sobre o elemento indígena. No entanto, o índio que se enforma no imaginário dos românticos não recobre o índio enquanto sujeito histórico. Trata-se antes de um elemento ficcional que só tem valor enquanto valor de passado distante e irrecuperável, como convém ao mito e ao ideal de identificação com o elemento colonizador que subjaz na ideologia nacional. Podemos afirmar, então, que o índio real transforma-se em ser fictício.

Esse índio romantizado atua como legitimador da nacionalidade emergente, isto é, como o antepassado (mistificado e fetichizado) indispensável à construção do presente. A contradição que se instaura nesse movimento de busca do passado para justificar e legitimar o presente resulta da necessidade inerente ao próprio Romantismo brasileiro de afirmar o indígena, enquanto passado e, no mesmo gesto, negá-lo enquanto agente histórico que desempenha um papel no presente. A respeito da contradição entre o real e o ideal, como um dos traços definidores do Romantismo, Lefebvre (1969:360) observa que: “... o romantismo não aparece pois somente como contradição, mas como uma explosão de contradições emaranhadas, desiguais em profundidade e em consciência, umas objetivas, outras subjetivas. O elemento comum aos românticos e às formas nacionais do romantismo seria *a relação ao mesmo tempo fictícia e vivida, sonhada e praticada*, do possível com o real (...).” (Grifos dos A.)

Acreditamos que seja essa uma das causas que leva a obliterar o índio enquanto valor étnico para a formação da nacionalidade real. Essa, de acordo com a ideologia da época, deveria ser engendrada com a importação de braços europeus, conforme indica Vivaldi Moreira na introdução de 1975 a *O Selvagem*, de Couto de Magalhães. Isto é, para o desenvolvimento, no Brasil, de uma civilização digna (tanto econômica,

quanto étnica) era imprescindível a presença do europeu. Neste caso, se era a exo-identidade que se instituíra como a matriz fornecedora do que Castoriadis (1982) denomina de traço identitário, nela, por conseguinte, não haveria lugar para os índios.

O apagamento do índio específico e a sua paulatina transformação em índio genérico e, portanto, em categoria assimilável pela sociedade brasileira, encontra no tapuío a sua manifestação física e cultural por excelência. O tapuío é o produto do processo de deculturação de nações indígenas que, através da destribalização e do crivo catequizador, visava homogeneizar a diversidade étnica e lingüística dos índios missionados (Moreira Neto, 1988). E, no entanto, essa experiência étnica, lingüística e política interrompe-se definitivamente com a depopulação que sobreveio após a derrota da Cabanagem (1834-1840, cf. Borges, 1992; Di Paolo, 1990; Oliveira, 1983; Pinheiro, 1998; Sales, 1992 e Silveira, 1994), a partir do quê fica aberto o caminho para o aportuguesamento da região.

A grande contradição que se observa no séc. XIX é que, na sociedade imperial patrocinadora de obras científicas e ficcionais, o índio tem um papel de destaque como lenda viva, como elemento indispensável para compor um quadro histórico no qual essa sociedade encontraria suas referências heróico-míticas. Todavia, no presente social, cultural e econômico dessa mesma sociedade, o índio em estado tribal e, portanto, real e perturbador, encontrava-se ausente. A sociedade brasileira refletia essa contradição agônica de sua gênese: o índio era essencial para configurar o seu passado, legitimar a sua nacionalidade, logo, a sua existência; enquanto sociedade, vinculava-se à existência desse constituinte indígena; mas, ao mesmo tempo, era rejeitado como componente social e cultural da identidade e na formação da civilização nacional.

A língua tupi passa, nesse momento, a ser mais importante do que as línguas clássicas para o projeto do Império, embora, como já frisamos, isso de modo algum significasse dar ao índio do presente qualquer tipo de relevância. Varnhagen, em sua *História Geral do Brasil* (1975: 310), diz que “a antiga língua da terra é de muito mais importância do que o estudo do grego ou de outras línguas sábias”. Nesta mesma citação, fica patente a atitude romântica brasileira face à realidade indígena: o importante é a antiga língua, não a língua atual, ou as línguas indígenas atuais. Esse modo de tratar o índio como figura do passado ainda não foi de todo superado, mas, ao contrário, ainda predomina em vários livros didáticos.

2. O general Couto de Magalhães

José Vieira Couto de Magalhães foi um misto de estadista, homem público, escritor, explorador e cientista e, como tal, insere-se no perfil

dos naturalistas e viajantes do Século XIX. Nascido em Diamantina-MG em 1837, morreu no Rio de Janeiro a 1898. Formou-se em Direito em São Paulo e destacou-se como Conselheiro de Estado; Deputado Geral por Goiás e Mato Grosso; Secretário de Governo de Minas Gerais (1860-1861); Presidente das Províncias de Goiás (1861-1864), Pará (1865-1866), Mato Grosso (1866-1868) e São Paulo (1869); Presidente do Clube dos Oficiais Honorários do Exército e Diretor do Banco de São Paulo (Enciclopédia Abril, 1976; Enciclopédia Barsa, 1987; Enciclopédia Brasileira Mérito, 1963).

Destacou-se na Guerra do Paraguai, nas batalhas de Corumbá e Alegre, quando conseguiu repelir a invasão de tropas paraguaias naquela região. Por sua ação militar nesta guerra, recebeu o título de Brigadeiro-Honorário do Exército. Dirigiu a navegação fluvial pelo rio Araguaia e, mais tarde, organizou e dirigiu a Companhia do Araguaia. Com o objetivo de promover o desenvolvimento econômico através da exploração fluvial, projetou ligar as bacias do Prata e do Amazonas, demonstrando já uma visão geopolítica que visava, de uma só vez, a integração territorial do Brasil, a salvaguarda desse território e a sua inclusão econômica no processo produtivo brasileiro.

Como explorador, excursiona pelo rio Araguaia (1863), de onde recolhe farto material para seus estudos. Na condição de estadista, não deixa de realizar explorações de reconhecimento territorial e de observação da composição étnica, bem como das possibilidades econômicas de áreas então marginais. Dessas observações nascem as suas propostas de integração e exploração do trabalho indígena, além de suas obras de caráter histórico e antropológico. Suas obras são: *Os Guaicurus ou a Fundação de São Paulo*; *A Revolta de Felipe dos Santos em 1720*; *Viaagem ao Araguaia* (1863); *Anchieta e as Línguas Indígenas*; *O Selvagem* (1876); *Teses e Dissertações* (1860); *Dezoito Mil Milhas do Interior do Brasil* (1872) e *Ensaio de Antropologia* (1874). Significativamente, retira-se da vida pública logo após a proclamação da República.

O que caracteriza fundamentalmente uma certa posição anti-romântica de Couto de Magalhães, com referência à questão indígena, é a sua aposta no enquadramento do índio na condição de elemento ativo no processo de formação e de desenvolvimento da sociedade brasileira. Em sua visão, o índio estava destinado a ser o guardião das fronteiras, garantindo, desse modo, a posse da terra onde a presença da sociedade nacional era pouco ou nada marcante; além do mais, para Couto de Magalhães, o índio deveria participar na produção e na acumulação das riquezas nacionais. Devemos notar que para melhor desempenhar esse papel que, no dizer de Couto de Magalhães, era a única solução racional e moralmente aceitável destinada aos índios, era imprescindível integrá-

lo à sociedade nacional. Isto significa que, de acordo com o pensamento civilizatório e evolucionista de Couto de Magalhães, os grupos indígenas deveriam ser deculturados, a fim de que pudesse ser inserido na sociedade nacional. E, neste sentido, ele se encontra afinado à geopolítica vigente nos emergentes Estados oriundos da colonização espanhola.

Podemos dizer que Couto de Magalhães propunha uma nova catequização que transformasse cada índio, culturalmente diferenciado, em indivíduo integrado a um novo e único sistema. Este novo processo de catequização deveria conferir aos povos indígenas uma nova identidade, delimitada pelos padrões estabelecidos pela civilização européia que, naquele período, caracterizava o ideal da identidade nacional.

É esta singularidade pragmática que alimenta o seu interesse pelo estudo das populações indígenas e de que derivam as suas propostas. A valorização das populações indígenas, incluindo sua organização social, seu modo de produção, seus costumes e suas línguas, ao lado de suas características físicas, nas obras de Couto de Magalhães, está inextricavelmente associada a uma perspectiva pragmática e geopolítica da utilização do braço indígena para a ocupação e manutenção de vasta porção do território nacional, para o quê, segundo Couto de Magalhães, apenas esses povos encontravam-se naturalmente habilitados.

A sua obra mais importante, *O Selvagem*, à semelhança de outras produzidas no Século XIX, teve os auspícios do Imperador D. Pedro II, que a encomendou a Couto de Magalhães especialmente para figurar na biblioteca americana da Exposição Universal da Filadélfia em 1876, por ocasião das comemorações do centenário da independência americana. Nela, Couto de Magalhães desenvolve um tratado acerca do nativo brasileiro, abordando-o etnográfica e lingüisticamente. No campo etnológico, este catálogo abrange desde as questões referentes ao aparecimento do homem americano até uma antologia de lendas, passando por aspectos de geografia e economia, descrevendo as áreas ainda pouco conhecidas do Brasil e, até então, dominadas por grupos indígenas. Apresenta uma classificação das línguas indígenas, dando ênfase especial à língua tupi. Integra o livro o *Curso da Língua Geral*, destinado a servir como instrumento no processo de neo-catequização do índio. A outra função do método era propiciar aos que lidavam com os grupos indígenas um material didático para ensinar os índios a falar português e integrá-los à civilização nacional.

A grande tarefa que se impõe ao Estado, na opinião de Couto de Magalhães, é a domesticação do elemento selvagem, assim como a sua inclusão na nacionalidade. Essa domesticação, todavia, não poderia ser realizada sem que antes o selvagem fosse suficientemente conhecido. De acordo com esse ideário, Couto de Magalhães propõe uma prática

civilizatória, mediante a qual deveria ocorrer a transformação do índio tribal em sujeito-súdito.

De acordo com o que postulava Couto de Magalhães, a domesticação do índio não só resolveria um problema de mão-de-obra produtiva, como também traria fim às constantes ameaças de grupos indígenas à expansão da sociedade nacional. E a integração do indígena à sociedade brasileira, se processada através do contato pacífico que, para Couto de Magalhães, se daria em larga medida pelo conhecimento das línguas indígenas, evitaria conflitos armados e o desnecessário genocídio desses povos.

A política da catequese pela língua do outro, presente na obra de Couto de Magalhães, é, assumidamente por ele, herdeira da política colonial praticada pelos portugueses e pelos missionários. Tanto que para auxiliar na tarefa de domesticação do índio, ele recomenda que seja criado um corpo militar de línguas, nome que os missionários, à época da catequese/colonização, davam aos intérpretes ou leigos especialistas em línguas indígenas. Os línguas são, na concepção de Couto de Magalhães, os modernos agentes dessa catequese laica e imperial, pois, assenhoreando-se das línguas nativas e espalhando-se pelas aldeias, a eles caberia a missão de introduzir o índio na sociedade nacional, transformando-o em um cidadão útil e produtivo. De todo modo, para os grupos indígenas o resultado dessas estratégias era um só: o apagamento da identidade (de todos os seus emblemas e sinais) indígena.

Entretanto, as propostas de Couto de Magalhães e a sua obra, *O Selvagem*, não foram bem recebidas entre a intelectualidade do Segundo Império. Não havia interesse em conhecer e reconhecer a realidade indígena de uma porção significativa do território brasileiro. E, menos ainda, em formar um corpo de especialistas em línguas indígenas para promover a integração desses povos à civilização. Mas, o confronto maior, entre as idéias de Couto de Magalhães e o pensamento que predominava nessa época, residia no fato de ele insistir que o índio deveria entrar na composição da nacionalidade brasileira, ao passo que a idéia corrente era que a formação de uma civilização nos trópicos dependeria necessariamente da importação de europeus.

Coube a Couto de Magalhães ter batizado a Língua Geral (uma língua da família Tupi-Guarani, cf. Rodrigues, 1986) com o nome de Nheengatú. A expressão nheengatú, com a sua significação de “língua boa” ou “língua bonita”, é de uso corrente na Língua Geral, como uma forma de referência predicativa, pela qual os falantes se referem à sua língua. Além disso, essa denominação aparece amiúde na literatura (lingüística, antropológica, histórica e ficcional) sobre essa língua. Contudo, Couto de Magalhães passa a usar substantivamente o termo Nheengatú, referin-

do-se à Língua Geral da Amazônia (LGA). Afora Couto de Magalhães, Seixas, em 1853, no seu Vocabulário da Língua Indígena Geral, também se utilizou do termo Nheengatú para denominar essa língua.

Sobre o uso e a extensão da Língua Geral, Couto de Magalhães afirma que dentre as muitas línguas indígenas faladas em território brasileiro esta é, seguramente, a mais abrangente. Observa ainda que os falantes da Língua Geral, em sua maioria, são os descendentes de índios, os mestiços e os negros ligados às ordens religiosas e que, na bacia do Rio Negro, a Língua Geral é mais falada do que a portuguesa (Magalhães, 1975).

Ao apresentar uma série de argumentos a favor de sua hipótese de serem idênticos o tupi e o guarani, Couto de Magalhães critica os demais estudiosos (que falham, na sua opinião, por serem apenas teóricos e não entenderem a língua, em sua prática cotidiana), ao mesmo tempo em que deixa explícita a sua própria concepção no que se refere à finalidade do estudo e do conhecimento de uma língua indígena. Para ele, como o era para a política lingüística colonial, conhecer as línguas indígenas seria o veículo ideal para levar aos índios a civilização e a religião. Caberia, então, ao estado brasileiro propiciar o direito à cidadania, isto é, civilização e trabalho, às nações indígenas, cuja população foi por ele estimada em cerca de um milhão de indivíduos.

3. O curso de nheengatú ou a constituição de uma língua imaginária no império

O Curso de Língua Geral, um apêndice de *O Selvagem*, corresponde a um desejo de contribuir para o conhecimento da Língua Geral enquanto língua materna, ou mesmo segunda língua, de um percentual considerável da população amazônica. Sabemos que o quadro de falantes de Nheengatú incluía, nessa época, caboclos, tapuios, índios, negros e brancos. Embora destinado ao público em geral, o curso visava principalmente à formação de um corpo de línguas e, conforme já vimos, deveria servir como instrumento no processo de aculturação dessa mesma população.

Trata-se de uma obra em que aparece o esforço de constituir um saber sobre a LGA, não como um saber meramente intelectual, mas um saber predominantemente instrumental, com objetivos políticos e imediatos. A estrutura deste curso, contendo uma gramática resumida do Nheengatú, um conjunto de lições ensinando o uso e o manejo da língua (17 lições e 23 exercícios), e uma sessão contendo uma antologia de lendas as quais, além do mais, deveriam ser associadas às observações antropológicas sobre o imaginário tupi e sobre as suas formas de organização social e religiosa, estava perfeitamente adequada às finalidades políticas

e pedagógicas concebidas por Couto de Magalhães. Entretanto, não é ao conteúdo do curso, em si mesmo, que dirijo meus comentários, mas ao seu funcionamento como parte de um complexo de formas, atitudes, atividades e políticas de cunho amplo, nos quais e através dos quais o que estava em jogo era a construção de uma imagem civilizada do Brasil, o que implicava diretamente no apagamento de todos os traços que pudessem revelar primitividade ou barbárie.

Trata-se de um “curso moderno”, estruturado pelo método de Ollendorf¹, para que o contato com a língua se dê de maneira sistemática e consistente. Para tanto, além das lições, compostas de doses progressivas de vocabulário e sentenças que, junto com as notas e explicações, vão pouco a pouco formando uma noção e uma compreensão da Língua Geral, Couto de Magalhães acrescenta uma série de exercícios para melhor fixação da língua. E para completar a imagem de língua que ele deseja que seja percebida pelos que a querem aprender, o curso é complementado por lendas indígenas. Todos os textos e palavras do vocabulário vêm acompanhados de tradução em português.

O que o curso nos apresenta é uma sistematização do Nheengatú, também chamado no curso de Tupi Vivo, na forma de um curso sem mestre. Mas, ao elaborar e divulgar esse curso de Língua Geral, Couto de Magalhães está produzindo mais do que uma simples “forma imaginária” de uma língua fluida (Orlandi & Sousa, 1988). O curso, assim como a língua, servem a um propósito que ele mesmo chama de catequético, pois, segundo seus próprios termos:

“Este methodo foi redigido de modo que, independente de aprender o tupi, todas as pessoas, que saibam lêr e que estiverem em contacto com o selvagem, possam ensinar ao mesmo selvagem a fallar o portuguez.

(...) ... lendo primeiro o *tupi*, e depois o portuguez correspondente, nome por nome, oração por oração, e ficarão sorprendidos da rapidez com que o selvagem aprenderá nossa lingua.

Aquelles que tomarem em consideração esta lembrança, consultarão a seus legitimos interesses, porque o selvagem que falla portuguez, vale, pelo menos, tanto com dous boças; assim cada cidadão desses se converterá em um catechista, attendendo aos interesses de seu commercio ou industria. O commercio e a industria foram, em todos os tempos, os primeiros auxiliares da fé e da civilisação.”

(Couto de Magalhães – Curso de Língua Geral; Advertencia)

Vemos, pois, que, de acordo com a estrutura do curso e com a advertência acima, Couto de Magalhães não tem por meta nem o “Tupi vivo”, muito menos o selvagem. Seus reais interlocutores são os agentes da “fé” e da “civilização”, assim como seu objetivo não é, de fato, ensinar ou preservar o Nheengatú, mas, através dele e tendo como agentes os cidadãos catequistas, transformar os falantes de Nheengatú, majoritariamente monolíngües, em falantes da língua portuguesa. O curso destina-se a incutir no selvagem, de quem ele diz ser capaz de aprender com rapidez o português, a fé e a civilização, e torná-lo cidadão falante de uma língua civilizada.

O propósito manifesto de Couto de Magalhães é salvar o selvagem da sua condição de incivilizado, utilizando para isso a língua nativa. Por essa estratégia e pelo uso do termo catequista, esse autor se filia à política civilizatória e lingüística conduzida principalmente pelos jesuítas, mas também aos ideais políticos do Diretório do Marques de Pombal (1750), e é nesta perspectiva discursiva que o curso funciona, visto ter por objetivo trazer o selvagem falante de Língua Geral, de quem dependia em grande parte a produção econômica na Amazônia (Freire, 2001), para a nova ordem social e econômica, e aos ideais de civilização exigidos pelo Segundo Império.

Destarte, podemos perceber uma concepção e uma imagem de Língua Geral que ele captura e cristaliza em seu curso. O próprio desenho desse curso com as suas partes funcionando como um conjunto bem articulado – fatos de língua, explicações gramaticais, notas comparativas, exercícios e lendas – concorre para construir um discurso instrumental sobre a LGA. Assim, ao formular o curso pelo qual dissemina uma imagem construída do Nheengatú, Couto de Magalhães faz dela uma língua transparente, porque é o português e, com ele, a civilização, que emerge através deste curso de Língua Geral. Há, dessa forma, uma estratégia discursiva reversa embutida no curso: como os fatos de língua Nheengatú são apresentados vis a vis ao Português, mais do que aprender Nheengatú, o falante de português, ao dominar o vocabulário tupi, deve usá-lo para ensinar Português ao falante de Nheengatú e, assim, civilizá-lo.

Então, conquanto seja um curso de tupi vivo e a despeito do valor que Couto de Magalhães certamente atribui a essa língua, e enquanto instrumento lingüístico de uma política de reconfiguração da realidade amazônica, observa-se que o Nheengatú é esvaziado de sua historicidade, tornando-se uma língua desprovida de identidade. E essa é a imagem mais proeminente da língua imaginária que o curso de Couto de Magalhães nos oferece: a língua do selvagem, ou a língua genérica dos índios e caboclos amazônicos. Mais do que voltado à construção

da nacionalidade – ainda que esse fosse o pensamento dominante no Segundo Império – o Curso de Nheengatú de Couto de Magalhães integra o processo civilizatório do Brasil, visando, sobretudo, transformar o selvagem em elemento útil à nacionalidade. Pelo quê podemos dizer que o curso é um espaço enunciativo e discursivo em que a afirmação desse ideal de nacionalidade se materializa e passa à ação.

Se, em termos gerais, a política indigenista visava domesticar o índio e seu espaço geográfico e cultural, com vistas ao projeto nacional, vemos que o curso também tinha esse mesmo propósito. Assim, ao estruturá-lo, Couto de Magalhães procede a uma organização domesticadora dos sentidos da língua, usando para isso de uma estratégia pela qual ele a fragmenta, controla seu vocabulário, tipifica-a em exemplos e, para dar mais autenticidade a esse projeto de língua imaginária, inclui fragmentos da mitologia indígena. Dessa maneira, Couto de Magalhães procura, fazendo uso de recortes gramaticais e discursivos, estabilizar e tornar apreensíveis esses sentidos. Afinal, seu objetivo é pedagógico: formar línguas que, na qualidade de agentes multiplicadores, ajudariam a aporuguesar o Brasil. Isso mostra, por outro lado, a presença, em território brasileiro e amazônico do séc. XIX, de um espaço de disputa entre duas hiperlínguas (Auroux, 1994 e 1998): a Língua Geral e o Português.

Na posição de sujeito-autor, Couto de Magalhães não apenas reestrutura a Língua Geral (para poder discipliná-la na forma de um curso, cujos fragmentos fazem o papel do todo ou do real dessa língua, mas que, de fato, a retira de sua historicidade e de seus espaços culturais e simbólicos), como traça um perfil dessa língua, de acordo com seu conhecimento dela, seus interesses em relação a ela e suas necessidades políticas, enquanto uma forma imaginária de língua que se distribui ao longo das várias unidades do curso.

Neste particular, ele procede a uma leitura de arquivo, do mesmo modo que o curso, dada a sua estrutura e seu objetivo instrumental, funciona também como arquivo e assemelha-se a um palimpsesto sobre o qual os gestos de interpretação e pedagogização da língua recorrentemente atuam. Na condição de espaço discursivo, o curso funciona como apresentação de uma língua domesticada. E, no entanto, a língua fluida escapa a essa língua imaginária e metodologicamente construída e domesticada no e pelo curso, e o que resta é ainda e sempre um efeito caricatura: aquele que “cria” uma língua cujo papel, no cenário histórico-ideológico dessa época, é o de conduzir o “selvagem” genérico ao patamar de civilização necessário ao processo de construção da nacionalidade brasileira, projeto no qual estava engajada a intelectualidade e os aparatos de Estado brasileiro.

Considerações finais

Em seu papel de memória reconstituída da LGA, o curso está afetado por uma formação discursiva e ideológica nacionalista e civilizatória que faz exceder a língua para articulá-la ao processo geral de construção nacional em voga no século XIX. Trata-se, pois, da memória de uma língua atravessada pela premência de elevar o Brasil à categoria de nação civilizada (por exemplo, toda imagética que foi produzida tendo como centro o Imperador D. Pedro II, significando-o como culto, patrono das ciências e das artes etc.). O Curso de Língua Geral de Couto de Magalhães é, por excelência, um instrumento, de formação claramente evolucionista, de institucionalização da cultura européia, numa experiência tropical. Nesse momento histórico, o modelo europeu aparece como aquele, e somente aquele, capaz de tirar o Brasil de seu estado selvagem e elevá-lo aos padrões de civilização. Para isso, tornava-se imperativo eliminar os resquícios de selvageria, conter os sentidos, discipliná-los, dar-lhes contorno e controle.

É esse, no curso, o papel da gramática: dar continência, conter o curso às normas e às estruturas da língua. Por isso, a gramática aparece, no início do curso, na forma de síntese ou resumo das regras da gramática. Ou ainda, nas lições, na forma de notas, distribuídas quando e sempre o autor necessitasse explicitar esse ou aquele aspecto lingüístico relevante do curso. As notas também comparam e, assim procedendo, ligam ou filiam o Curso de Couto de Magalhães à tradição tupi que remonta aos jesuítas. Trata-se de um outro aspecto da filiação de Couto de Magalhães a essa tradição, considerando que o objetivo explícito do curso não se distancia daqueles que embasavam a prática gramatical e a política jesuítica concernente aos povos e às línguas indígenas. O que os distancia é o novo contexto político no qual o curso se justifica. Tratava-se, no séc. XIX, de alavancar a ex-colônia ao *status* de nação civilizada e, para tanto, era imprescindível encobrir os povos e línguas indígenas com os emblemas da modernidade e da nacionalidade.

Notas

* Pesquisador do MCT/Museu de Astronomia e Ciências Afins e do UERJ/Programa de Estudo dos Povos Indígenas

¹ Não há, no curso ou em *O Selvagem*, nenhuma informação adicional sobre o método, nem sobre o seu criador. Tampouco consegui novos dados que esclarecessem quem foi Ollendorf e qual o seu papel na pedagogia do século XIX.

Referências bibliográficas

- ALFARO, Consuelo. 2001. *As políticas lingüísticas e as línguas ameríndias*. Liames, 1:31-41.
- AUROUX, Sylvain. 1994. A hiperlíngua e a externalidade da referência. In.: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). 1994. *Gestos de leitura*. Da história no discurso. Campinas: Ed. da Unicamp. P. 241-251.
- AUROUX, Sylvain. 1998. *Língua e hiperlíngua*. *Línguas e Instrumentos Lingüísticos*, n. 1: 17-30.
- BORGES, Luiz C. 1992. *O percurso amazônico do Nheengatú*. In. CUNHA, José Carlos C. da. (org.). *Ecologia, desenvolvimento e cooperação na Amazônia*. Belém: UNAMAZ, UFPa. P.: 267-86.
- CASTORIADIS, C. 1982. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DI PAOLO, Paquale. 1990. *Cabanagem. A revolução popular da Amazônia*. Belém: Cejup.
- ENCICLOPÉDIA ABRIL. 1976. São Paulo, Abril. Vol. 14.
- ENCICLOPÉDIA BARSA. 1987. Rio de Janeiro, Encyclopedia Britânica do Brasil. Vol. 6.
- ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA MÉRITO. 1963. São Paulo, Mérito. Vol. 12.
- FREIRE, José Ribamar Bessa. 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. p. 140-9.
- LEFEBVRE, F. 1969. *Introdução à modernidade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- MAGALHÃES, C. de. 1975. *O selvagem*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP.
- MAGALHÃES, C. de. 1975. Curso de Língua Geral pelo Methodo de Ollendorf. Textos de lendas indígenas. Edição facsimilar incluída em MAGALHÃES, C. de. 1975. *O selvagem*. Belo Horizonte, Itatiaia/EDUSP.
- MOREIRA NETO, C. de A. 1988. *Índios da Amazônia, de maioria à minoria (1750-1850)*. Petrópolis, Vozes.
- OLIVEIRA, A.E. de. 1983. Ocupação humana. In: SALATI, E. et al. *Amazônia, desenvolvimento, integração e ecologia*. São Paulo, Brasiliense/CNPq. p. 144-327.
- ORLANDI, Eni Pulcinelli. & SOUZA, Tânia. 1988. *A língua imaginária e a língua fluida: dois métodos de trabalho com a linguagem*. In: Orlandi, Eni Pulcinelli. (Org.). *Política lingüística na América Latina*. Campinas, Pontes.

- PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. 1998. *Visões da Cabanagem. Uma revolta popular e suas representações na historiografia*. São Paulo: PUC. (Tese de doutorado).
- PREZIA, B. 1991. *O preço da colonização*. Porantim, 16 (138). (Suplemento 6(2)).
- RODRIGUES, A.D. 1986. *As línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola.
- SALLES, V. 1992. *Memorial da Cabanagem*. Belém, CEJUP.
- SEIXAS, M. J. 1853. Vocabulário da lingua indigena geral para uso do Seminario Episcopal do Pará. Pará: Typ. De Mattos e Comp.
- SILVEIRA, I.B. 1994. *Cabanagem. Uma luta perdida...* Belém, Secretaria de Estado de Cultura.
- VARNHAGEN, F.A. de. 1975. *História Geral do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos/Instituto Nacional do livro. Tomo 1.

Palavras-chave: curso de língua geral, homem selvagem, civilização
Key-words: course in general language, wild man, civilization