

JESUÍTAS E SELVAGENS: O ENCONTRO CATEQUÉTICO NO SÉCULO XVI¹

Adone Agnolin

Doutor em Sociologia - FFLCH/USP

Resumo

Este artigo examina como nos catecismos jesuíticos, compostos para a evangelização dos índios do Brasil no século XVI, torna-se central o problema da tradução de termos e conceitos ligados à peculiaridade da “religião” ocidental e à mediação cultural construída pelos tradutores/missionários.

Abstract

In this article the Author is concerned in examining how the jesuits dealt with the translation of central notions and concepts in order to christianize the indians in Brazil during the XVIth century. The creation of a special tupi language which could serve as an instrument of communication between missionaries and indians is analysed.

Palavras-Chave

Jesuítas – Catequese – Tradução – Missões – Tupi

Keywords

Jesuits – Christianization – Translation – Missions – Tupi

¹ Síntese parcial de pesquisa de Pós-Doutorado, em andamento no Depto. de História-FFLCH/USP, sob supervisão da Prof^a Laura de Mello e Souza, com apoio da FAPESP. A ambos meu devido agradecimento.

Introdução

Este artigo pretende levar em consideração algumas problemáticas gerais que decorrem dos catecismos jesuíticos, compostos para a evangelização dos índios do Brasil no século XVI. Esses textos (manuscritos) circulavam abundantemente, nesse século, e foram reordenados para publicação somente na primeira metade do século seguinte. Os textos – e seus contextos – nos revelam ricos e complexos aspectos que, além de peculiares resultados doutrinários, apontam para situações dialógicas e, de alguma forma, para o encontro entre culturas (ocidental/indígena) que interessam particularmente nossa análise.

Nesses catecismos torna-se central o problema da tradução de termos e conceitos ligados à peculiaridade da “religião” ocidental e à mediação cultural realizada/construída pelos tradutores/missionários. Por se tratar de termos e conceitos que, segundo a tradição ocidental, se configuram como “religiosos”, devemos contextualizar esses textos de mediação cultural (e seus operadores), levando em consideração o percurso histórico – mais exatamente histórico-religioso que, do Humanismo à “descoberta” da alteridade indígena americana, se constituiu como base da “criação da Humanidade”. A metodologia da escola histórico-religiosa nos oferece os instrumentos necessários para uma revisão crítica das categorias de análise, a fim de permitir a apreensão da historicidade dos fatos religiosos, que se constitui como o enfoque essencial da nossa pesquisa.

Tal questão insere-se na mais abrangente perspectiva de uma “construção da Igualdade”, expressão que, como entendemos, ressalta uma das características principais do processo histórico-cultural que se verifica na Renascença. Tratar-se-ia, de fato, do processo de *construção* que está na base de uma Humanidade – de sua conceituação – que, antes de se propor como dado, constituiu-se como resultado de um percurso histórico peculiar que, unicamente, permitiu sua “pensabilidade”: tal percurso se realiza, entre o fim da Idade Média e a Renascença, apoiado em suas profundas bases humanistas. Com efeito, através do encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), o século XVI representou o momento mais significativo do percurso que constituiu os

homens na base de uma mesma estrutura subjetiva e das mesmas representações. Nessa perspectiva, a cultura ocidental encaminhou-se em direção à construção de uma Igualdade, que permitiu a possibilidade inédita de comparação horizontal (distinguindo-se de uma anterior definição de diversidade estabelecida através de uma hierarquização/verticalidade), com os conseqüentes efeitos de histori(c)ização das alteridades históricas e espaciais.

E essa “nova humanidade” se construiu, justamente, no cruzamento de duas viagens/confrontações, peculiares da Renascença, que representam, juntas e ao mesmo tempo, o renascimento da civilização antiga e o nascimento da nova. Erasmo representa uma síntese emblemática – e sua influência mais significativa no âmbito religioso – de uma cultura que obriga o novo a se relacionar com o antigo, na determinação de limites necessários e sistemáticos da “Civilização”. Essa, representa a segunda importante etapa cultural do Ocidente que, depois do Direito, estabelece a constituição da “Humanidade” que, na sua diversa, mas única relação com os diferentes graus de “civilização”, permite uma comparação de “humanidades”, colocadas nos distintos degraus desse único processo que se torna, finalmente, um “processo civilizatório”. Dentro desses limites torna-se plausível e possível a mudança imposta pela descoberta da América de uma diversidade que não pode mais configurar-se como totalmente explicável através das categorias antigas. Dentro de uma dupla objetivação relacional, o homem da Renascença percebe, portanto, sua alteridade em relação à Antigüidade, enquanto ‘moderno’, e em relação aos selvagens das “Novas Índias”, enquanto ‘civil’. Esse duplo cruzamento de alteridades constitui-se como base da identidade cultural, a qual reconhecemos como ‘civilização moderna’.

Através do nosso trabalho, acreditamos que se possa tentar esclarecer os mecanismos pelos quais, no seu contexto histórico específico, a redescoberta e a investigação do mundo clássico (que se estruturou paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano) prepara, condiciona e estrutura um caminho para a percepção e a conceituação de uma inesperada “nova humanidade”, apresentada pelas descobertas americanas. O percurso da nossa análise não é (não pode ser) unívoco, na medida em que a própria descoberta do selvagem americano produziu

inevitáveis e importantes modificações no processo dessa “construção da Humanidade”, que caracteriza a Renascença.

Apontamentos sobre a catequese

A catequese encontra sua origem e sua instituição no evento originário do “E Deus falou”. A esse respeito é extremamente significativa a instituição do *verbum* de João na tradição evangélica (*Gv* 1,14). Cristo, enquanto *verbum* de Deus (como enviado do Pai) instituído pela tradição cristã, tornar-se-ia o impulso para a Igreja assumir sua missão profética, que se constitui como ‘ministério da palavra’. Nessa perspectiva, a *missio* adquire a função de desvendar esse ‘ministério da palavra’: ela tem a função de “anunciar a obra e a palavra do Mestre a todas as gentes” (*Mt* 28, 20).

É justamente na missão que realizar-se-ia, portanto, o encontro com os ‘mistérios’ desvendados por Deus em sua *fala*, a qual reivindica um povo (no Antigo Testamento) ou o homem (no Novo) como interlocutor pessoal do diálogo.

22

A revelação de Deus apresenta-se como uma *re-velatio* – a retirada do véu (*velum*) que encobre – e, conseqüentemente, como desvendamento dos *sacra*, aprioristicamente ocultados. Trata-se de uma revelação feita pelo próprio Deus, mas que prevê, contudo, a necessária participação do homem.

Ao mesmo tempo em que permitiria, *a priori*, um olhar fugaz no ‘mistério eterno de Deus’, a revelação cristã aponta para um processo de ‘desvendamento dos *sacra*’, que se realizará, num primeiro momento, em relação ao mundo antigo, re-significado na perspectiva da tradição cristã.

Mas, a revelação cristã realizar-se-ia, também, na sua inscrição ao longo de um caminho histórico da humanidade, tornando os homens *catecúmenos*, isto é, na realização de um projeto (mistério) de Deus que, ao mesmo tempo, transcende a, e se inscreve na, própria história. A transcendência em relação a história é dada ao homem pela fé, enquanto que a inscrição na história lhe é oferecida pela *missio* – o anúncio de Deus, como *misterium*, e do Cristo, enquanto *verbum* –, que impõe ao homem (cristão) uma obra de “inculturação na fé”.

A constituição do encontro entre os homens no processo de *inculturação* da fé teria formado as bases para a perspectiva de uma nova *aproximação* entre eles (suas culturas): em relação ao mundo antigo e a uma história interna, numa perspectiva aberta com relação ao Cristianismo que, neste caso, manifesta a formação de novos processos de ‘inculturação da fé’, relativos aos diferentes momentos históricos que, por sua vez, apontavam para novos modos de “o que” e “como” dizer o ‘mistério’, o ‘verbo’; enfim, o evangelho. Abre-se, neste caso, a perspectiva de uma determinação da história do homem, que se inscreve no paradigma da catequese: tratar-se-ia de uma história da comunicação da fé.

A idade pós-apostólica, de Clemente até Orígenes, vê nascer, nessa direção, algumas obras notáveis² e, sucessivamente, entre os séculos III e IV, observa-se a obra de bispos e pastores, que consideram parte importante de seu magistério dar instruções orais e/ou compor catecismos. Trata-se da época de Cirilo de Jerusalém e de João Crisóstomo, de Ambrósio e Agostinho, época e tradição que forma a *Traditio* da Patrística cristã.

Além dessa tradição, os Concílios da Igreja representam momentos importantes de direcionamento e de inspiração da obra catequética. No que diz respeito ao tema do nosso trabalho, vale a pena salientar quanto posto em evidência pela *Catechesi tradendae*, em relação à significativa marca deixada, nesse sentido, pelo Concílio de Trento:

“O concílio de Trento constitui, a tal propósito, um exemplo que tem que ser sublinhado: ele deu à catequese uma prioridade em suas constituições e em seus decretos; ele encontra-se na origem do ‘Catecismo romano’, que leva, também, o nome de ‘tridentino’ e constitui uma obra de primeiro plano, enquanto resumo da doutrina cristã e da teologia tradicional a uso dos sacerdotes; ele suscitou na igreja uma notável organização da catequese; estimulou os clérigos para seus deveres de ensino catequético; produziu, graças à obra de santos teólogos, quais

² Seria importante, a esse respeito, ver a ligação dessas obras, literalmente sua sedução, para com o mundo grego e a antiguidade clássica. Entre outras obras que apontam para uma possível e rica análise desse aspecto, veja-se Ginzburg (2001).

Carlos Borromeo, Roberto Bellarmino ou Pedro Canisio, a publicação de catecismos que, em relação a seu tempo, constituem verdadeiros modelos”³.

Entre a determinação da história do homem delineada dentro do paradigma catequético e a constituição da *tradição* patrística e conciliar, justamente com o marco do Concílio de Trento, determina-se a ruptura, para nós significativa, da *traditio* na sua forma peculiar de “historicismo catequético”: trata-se do resultado mais significativo trazido pela ruptura protestante, que se realizou no século XVI⁴.

O fato é que, além do impulso às letras e às ciências, o século XVI apresenta uma geral e significativa renovação da Teologia. Para além da reaproximação/releitura – com os novos instrumentos filológicos e as novas traduções, em vernáculo – do antigo testamento e das obras dos Padres da Igreja, essa renovação da Teologia realizou-se, também, pelo estudo direto das obras de S. Tomás de Aquino. Os dominicanos da Escola de Salamanca e os jesuítas de Coimbra encontram-se à frente dessa renovada e importante tradição de estudos críticos. Entre as figuras intelectuais mais relevantes desse movimento basta citar os nomes de Francisco de Vitória, Domingos Soto, Belchior Cano, Pedro da Fonseca e Francisco Suárez (Pagden 1982).

Segundo as características das profundas mutações culturais da época, decorrentes, como já vimos, da ‘revolução humanista/renascentista’, o movimento caracteriza-se por uma penetração inédita nas camadas populares, destacando-se, desse modo, pela rica complexidade nos vários níveis do debate; riqueza que manifestava o seu contraponto no perigo que certa vulgarização da teologia podia trazer para a ortodoxia católica; principalmente em decorrência da apropriação do debate por parte das instâncias reformistas protestantes.

³ Trata-se do artigo (n.) 13 da *Catechesi Tradendae*, de João Paulo II, publicada em 1979, exortação que foi o resultado do sínodo dos bispos a respeito da catequese, realizado em 1977.

⁴ Com relação à perspectiva catequista cristã, há numerosos trabalhos que deveriam/poderiam ser levados em consideração. Nessa parte, todavia, nosso objetivo é somente o de entender as características estruturais dessa perspectiva e, para tanto, tentamos esquematizar seus principais aspectos sintetizando o trabalho de Läßle (1981).

Todavia, a formação doutrinária europeia do século XVI – com sua conseqüente explosão de catecismos, favorecida pela revolução da imprensa – não representava uma novidade do século. As *Doutrinas Cristãs* compostas para ‘rudes’ e crianças e que grande espaço irão ganhar dentro do novo debate, já se destacavam como instrumento doutrinário durante a Idade Média. Vale a pena evidenciar, entre essas, a *Disputatio Puerorum* que, desde o século XI, se apresentava como catecismo, na forma de diálogo, no qual o Discípulo perguntava e o Mestre respondia (disposto em dez capítulos, que tratam, respectivamente: da Criação, de Deus, dos Anjos, do Homem, do Antigo e do Novo Testamento, da Igreja, dos Sacramentos, dos Símbolos e do Pai-nosso); o *Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae* de Honório de Autun (dividido em três partes: Credo, Mal físico e moral, Novíssimos), no qual é um Mestre quem pergunta a um Discípulo que responde – e a forma do diálogo se tornará a estrutura clássica dos catecismos que estão no centro da nossa investigação; o *De quinque Septenis seu Septenariis* que divide seus ‘cinco setenários’ em 7 petições do Pai-nosso, 7 bem-aventuranças, 7 pecados capitais, 7 dons do Espírito Santo, 7 obras de misericórdia. Trata-se, de fato, dos setenários divulgados por Hugo de S. Vitor e aceitos, sucessivamente, em muitos catecismos; e enfim, a *Doutrina Pueril* de Raimundo de Lulo, de 1273, dividida numa parte dedicada às orações e noutra à instrução.

É a partir do século XIV que as Doutrinas começam a aparecer, também, com o nome de Catecismos, dos quais vale a pena lembrar o *Catechismus Vauriensis*, que, influenciado pelos opúsculos de S. Tomás de Aquino, foi composto por decisão do Concílio de Lavour (localidade próxima a Narbona); o *Catechismus Card. Thoresby*, de 1357; e, na Espanha, o *Catecismo do Concílio de Tortosa*, de 1429, o *Catecismo do Card. Cisneros*, em apêndice ao sínodo de Talavera (1496), o *De la Doctrina Christiana*, de André Flores (1522), o *Diálogo de Doctrina Christiana*, de Juan de Valdés (1529), e, enfim, a *Suma de Doctrina Christiana*, do Dr. Constantino Ponce de la Fuente (1543). Esta última obra, em espanhol, destaca-se na menção das Doutrinas que encontramos nas cartas jesuíticas do Brasil, juntamente com a *Doutrina Cristã* do Pe. Marcos Jorge, em português. Isto, obviamente, além das obras dos Padres Anchieta e Luís da Grã.

A catequese nesse momento histórico

Impelida, pelas ameaçadoras ‘heresias luteranas’ que pairavam sobre a Europa, a engendrar mudanças estruturais no seio da Igreja Católica, a Contra-reforma do século XVI mantivera, no final de longas e conturbadas discussões, a interdição/proibição de verter a Bíblia para línguas vernáculas e/ou exóticas. As discussões pautaram-se, de fato, por uma nova exigência que se tornava evidente diante da ameaça representada pela Reforma, encontrando-se, todavia, enraizada na tradição humanista-renascentista. Como consequência da revolução humanista, o imperativo protestante – *Gedanken sind Zollfrei* [‘Pensamentos são livres de alfândegas’] – de fato, era compartilhado por boa parte dos intelectos iluminados do mundo católico. Permanece exemplar o paralelismo que, na mesma época, ao lado da nova exigência protestante, viu a realização dessa obra de tradução elaborada pelo maior representante europeu da herança humanista, Erasmo de Roterdã.

26

Se em seus escritos, como apontou Roberto Romano (1998: 7), “Lutero modificou a língua, o imaginário, os valores do cristianismo”, não foi prerrogativa deste último o fato de abrir o caminho “para as formas do pensamento moderno, instaurando a *subjetividade* que dissolveu a Tradição”. Do lado católico, a *subjetividade* começou a instalar-se *apesar* da – e paralelamente à – Tradição.

As modalidades da Reforma protestante obtiveram êxito ao abalar o poder clerical, mas esse resultado constituiu-se como um dos êxitos representativos de uma anterior e mais abrangente revolução cultural. Aquele “divino” que, após Lutero, se encontraria de modo privilegiado na consciência humana, antes dele viu constituir-se uma *consciência* humana que começava por reclamá-lo a si (Delumeau 1990, O’Malley 1993 e Prospero 1996).

Sem dúvida, o êxito luterano, ante a diferença do mundo católico, se deve ao fato de que o cristão é assumido enquanto indivíduo, diretamente vinculado ao divino. Mas é importante levar em consideração o fato de que, na interpretação filosófica e teológica dos textos bíblicos, Erasmo e Lutero foram os frutos mais emblemáticos da profunda revolução filológica realizada pelo humanismo italiano.

Lorenzo Valla (Garin 1993 e 1994) foi, de fato, emérito representante dessa revolução e comum inspirador da obra interpretativa dos dois autores. E, mesmo que Erasmo critique a leitura tradicional dos textos bíblicos em nome de um maior rigor filológico e mais atento *decorum* literário, diferenciando-se, por isso, do programa luterano de uma aderência mais adequada do crente *apenas* em relação à Escritura, a revolução filológica que decorreu da redescoberta (literária) da alteridade clássica, produziu consequentemente a descoberta [verdadeira *inventio*, no sentido latino?] de um *sujeito*, entendido enquanto *consciência* que se percebe como produto histórico⁵.

Fechado o ciclo dos debates, todavia, enquanto a Igreja Católica se impôs à interdição/proibição de verter a Bíblia para línguas vernáculas e/ou exóticas, por outro lado, os seguidores luteranos mantiveram, entre os princípios básicos da reforma/reformulação do protestantismo, o de colocar os textos sagrados da Bíblia ao alcance do vulgo. Será, de fato, esse princípio que, junto àquele de livre interpretação da Bíblia, conduzirá à diferenciação de ramos e subdivisões das várias igrejas protestantes.

A fim de impermeabilizar-se contra a infiltração de uma (nada impossível) ruptura⁶ da coesão formal no âmbito do Catolicismo, os convulsionados acontecimentos que acompanharam as conturbadas, longas e várias sessões do Concílio de Trento, encerrado no ano de 1565, acabaram por confirmar o texto da Bíblia, conhecido como *Vulgata*, enquanto texto oficial da Igreja de rito latino.

Na Europa renascentista, as línguas vernáculas vinham conquistando uma atenção de primeiro plano, adquirindo um estatuto de “línguas de cultura”. Porém, o latim continuava a representar um importante instrumento lingüístico de comunicação entre instituições, estados e países, garantindo uma divulgação generalizada

⁵ Seria interessante analisar aqui como, no fundo, os dois caminhos apontados pelos dois autores, chegam – em relação à autoridade visível da Igreja Católica e no considerá-la ou menos fonte única de salvação – a resultados diferentes somente em termos político-institucionais; o que seria demonstrado, por exemplo, pelo encontro entre certos ápices místicos que caracterizam tanto Lutero quanto, dentro da Igreja Católica, certos contemplativos (cfr. Santa Tereza de Jesus etc.).

⁶ Até mesmo dentro dos confins da Península Itálica, como demonstra, entre outros, o rico trabalho de Firpo (1997).

entre círculos de diplomatas, intelectuais, homens da Igreja e, em parte, de comerciantes; podendo ser lido por um certo número de pessoas e garantindo a possibilidade de uma certa e comum compreensão do texto da *Vulgata* latina. Nesse contexto e dentro dessas determinações culturais, a imposição do Concílio de Trento vinha configurando a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas como uma forma evidente de heresia e de Luteranismo (a tradução corria o risco de uma traição!).

Ora, a dureza teológica do choque doutrinal que explodiu com as teses de Lutero, trouxe consigo a velha linguagem e os velhos instrumentos que pertenciam ao mundo monástico e conventual: linguagem e instrumentos que pareciam ter recuado frente às elegantes ironias da cultura humanista, profundamente enraizada no anticlericalismo da nova moralidade e da nova ética urbana e mercantil. De fato, “Entre *Quattrocento* e *Cinquecento*, havia-se delineado a possibilidade de uma volta à aceção antiga, pré-paolina, da heresia enquanto escolha intelectual possível. Contra à *antiqua gens monachorum*, a cultura arcaizante dos humanistas havia proposto uma reviravolta na noção tradicional de heresia. Se devia-se proceder por anatemas, o que se devia condenar era o erro moral, a prática de vida em contraste com a moral cristã, deixando em aberto o caminho à procura da verdade” (Prosperi 1996).

Ao mesmo tempo em que tecia a corrosiva crítica ao mundo dos conventos, a sutil e refinada ironia humanista abria, dessa forma, a possibilidade de redescobrir, com os antigos, também o antigo sentido do termo heresia, profundamente diferenciado do significado que se afirmará com a obra de S. Paulo⁷.

E na época da grande revolução da imprensa, as duas diferentes posições podem ser captadas em sua, evidente, contraposição, justamente através das duas diferentes obras, que apontavam em direção a caminhos profundamente diferenciados na es-

⁷ Momigliano (1971) demonstrou como, em relação ao significado antigo (tradicional), a transformação do significado do termo se verificou justamente ao redor dos dois passos de *I Corintos XI, 18-19*, onde a heresia é apresentada como uma inevitável diferença de escolhas, e de *Galatas V, 19-21*, onde as divergências são vistas como obras da carne. E é justamente em *Galatas I, 8-9* que aparece a expressão destinada a uma grande continuidade dentro da tradição normativa da Igreja: “anatema”.

colha do qual ter-se-ia definido, por longo tempo, a história do cristianismo europeu e, veremos, extra-europeu. Trata-se, por um lado, do “manual” (o *Enchiridion*) de Erasmo, enquanto pacífico “punhal do soldado cristão”, e por outro, do *Catecismo* de Lutero, uma obra que, de fato, se impôs na prática social como definidora de *elementos* claros e *coisas* certas para se acreditar dentro de suas formas rituais bem escandidas. A imposição do catecismo – e a conseqüente derrota da proposta Erasmiã – representou, portanto, a imposição da noção teológica (paulina) de heresia, em oposição à noção (antiga e humanista) do tipo prático e moral. Com o destacar-se da importância do *Catecismo* de Lutero, a maior ameaça que se delineava frente às autoridades eclesiásticas romanas voltava a ser, justamente, a heresia codificada por S. Tomás e por toda a tradição inquisitorial dominicana, isto é, a heresia entendida enquanto “erro do intelecto, ao qual a vontade adere obstinadamente”⁸. É justamente por causa de sua resistência no interior da organização político-cristã que, segundo a tradição medieval, o herético configurava-se como um rebelde também em relação ao príncipe. Nesse sentido, “o delito de heresia devia ser absorvido no interior daquele de sedição ou de ‘lesa majestade’, do qual foi feito um uso cada vez mais vasto a fim de consolidar o poder do soberano. O herético é um traidor (*perduellis*): trair a *fides* comporta o vir menos da *fidelitas* enquanto ligação política, porque o herético rompe seu fundamento e, portanto, torna-se merecedor de qualquer punição” (Prosperi 1996).

Ora, a imposição do Catecismo de Lutero, em oposição ao Manual de Erasmo, definindo o destacar-se, dentro de formas rituais bem definidas, de *elementos* claros e *coisas* certas para se acreditar, ao mesmo tempo em que reaviva a noção teológica (paulina e medieval) de heresia – interrompendo a nova perspectiva prática e moral apontada pelo resgate realizado pela noção (humanista) –, torna explícita, também, a oposição fundamental que se ergue no período: aquela entre Inquisição e Concílio.

⁸ Como aparece na definição transcrita, abaixo da imagem simbólica da heresia proposta pelos pintores, na *Iconologia* de C. Ripa, in *Venetia*, (apud Cristoforo Tomasini 1645: 255).

A bula papal que reaviva a instituição da Inquisição Romana, *Licet ab initio* (de 21 de julho de 1542), do papa Paulo III seguia a bula papal de convocação do Concílio de Trento, *Initio nostri pontificatus* (22 de maio de 1542: sua leitura em consistório; 29 de junho do mesmo ano: sua publicação). E neste breve período assistimos à declaração de guerra entre Francisco I e Carlos V. A relação desses fatos mostrou que, se o Concílio era o lugar indicado para a paz, ele se opunha, evidentemente, ao tribunal da Inquisição, lugar e instrumento da “guerra espiritual”⁹.

A equação (e o paralelismo) Catecismo *versus* Manual = Inquisição *versus* Concílio, nos parece, de fato, evidenciar que, juntamente com o destaque adquirido pelo modelo catequético de Lutero, se impôs uma compactação do mundo eclesiástico realizada através de um conformismo doutrinal, que tornou-se a base estável de uma carreira e de uma antropologia, ou melhor, de uma “antroponomia”, eclesiástica que se configurava, conseqüentemente, como a uniformização obrigatória de um conjunto de normas de vida.

30

Neste contexto, justificando-se com a dura necessidade de defesa da “república cristã”, o novo modelo romano se impunha através de uma pedagogia que se exercitava pelos “atos de fé” e pelas sentenças com seus rituais públicos.

Ao delinear-se o contraste entre penitência como conversão e tribunal das culpas, constituiu-se, nesse sentido, o conflito entre uma religião da consciência e uma religião da autoridade: todavia nem uma nem outra se mostram como prerrogativa (exclusiva) do luteranismo ou do catolicismo. Como está bem evidenciado na obra de Jean Delumeau, parece-nos, de fato, que na época que vai do século XIII ao século XVIII, o inteiro sistema cristão do Ocidente europeu se caracteriza por uma “hiperculpabilização”: essa atravessa toda sua cultura religiosa. Delumeau aponta claramente o problema que se encontra numa desproporção tendenciosa entre senso do pecado e confiança no perdão (Delumeau 1983 e 1990). Nesse aspecto, não havia

⁹ A mesma evidência pode se tornar explícita pelo alternar-se das reuniões conciliares com, quando o Concílio era suspenso, a retomada da “guerra espiritual”. (Prosperi 1996, IV: 117-34).

distinção entre Reforma protestante e catolicismo, ambas estavam fundamentadas nas bases de uma congênita desproporção entre a culpa humana e o perdão divino, próprias da cultura cristã¹⁰. Se, portanto, “as duas reformas religiosas do século XVI – a protestante e a romana – se esforçaram por acalmar uma angústia crescente (que a própria Igreja havia suscitado) relativa à salvação no além”, a distinção entre as duas reformas se evidencia pelas diferentes “soluções” propostas para aliviar as consciências agravadas e/ou perplexas por causa do pecado. A solução luterana para o problema da penitência ia na sentido de uma justificação pela fé que, não concentrando mais a penitência num momento temporalmente definido ou numa determinada prática ritual, a estende por toda a vida do cristão. Para os protestantes, “o homem pecador não pode ser merecedor por si mesmo, mas já é salvo se acreditar na palavra de perdão do seu Salvador”. Por outro lado, a solução católica – a da Igreja Tridentina – o fazia destacando que “os méritos têm um peso para ganhar a salvação, [e se] é um fato que caímos muitas vezes em pecado, então recorremos aos sacramentos, particularmente à confissão. [...] Com certeza, uma tal teologia não era coisa nova: mas foi reafirmada pela Igreja Tridentina com uma insistência até então desconhecida. [...] A confissão (...) oferece uma imensa consolação” (Delumeau 1990).

Em contraposição e paralelamente à função (interior) de consolação, juntamente com o sucesso do Catecismo enquanto instrumento de conformismo doutrinal e, portanto, de uniformização obrigatória para um conjunto de normas de vida, a confissão adquiriu uma outra função: a de servir de controle da preparação religiosa e das idéias dos fiéis. Esse processo, que caminhava em direção à uniformização das idéias e das práticas, tendo em vista uma rígida ortodoxia, já delineava o impulso de conformar a população à vontade do poder laico ou eclesiástico. Dentro do processo histórico (horizontal) confluíram também “as intervenções deliberadas do alto: as autoridades da Igreja Católica foram particularmente solícitas no uso do canal da confissão ou como

¹⁰ Vale a pena ressaltar, nesta altura, a característica “antropologia negativa” de Santo Agostinho que, desde as origens, condicionará este aspecto da cultura cristã.

meio para resolver sem violência os casos de heresia, ou como instrumento de polícia para individualizar os heréticos escondidos” (Prosperi 1996: 200)¹¹.

Essa problemática preliminarmente analisada, torna-se particularmente significativa em relação ao objeto da nossa indagação. De fato, tanto na Espanha do século XV quanto no(s) novo(s) mundo(s) abertos às navegações oceânicas, verificou-se um dado novo justamente em relação ao fato de que, enquanto que na Espanha mouros e hebreus tinham adquirido um novo estatuto de alteridade (interna à Europa), a América havia desvendado uma alteridade (externa) nova e desconhecida. Nos dois casos, num primeiro momento, a idéia entusiástica da conversão, de marca profundamente profética, foi causa de uma apressada realização de batismos em massa de hordas de novos cristãos.

Mas, de forma curiosamente paralela à ocupação do território, desde logo percebeu-se que a simples marca de uma conquista/conversão criava mais problemas do que os resolvia, na sua representação do processo de cristianização¹². Para tentar resolver esses problemas foi necessário introduzir a confissão, no lugar do batismo, como verdadeira porta de acesso ao cristianismo. Os sermões e os catecismos constituíram-se como instrumentos fundamentais para realização desse projeto, preparando o homem para o conhecimento dos mandamentos cristãos e dos preceitos aos quais era necessário obedecer. E o novo corretivo, de uma catequese destinada a corrigir oferecendo uma adequada consciência dos deveres, morais e civis, do (novo) cristão, apareceu como o instrumento essencial para converter não somente as populações selvagens americanas, mas também

¹¹ No que diz respeito a toda a problemática inquisitorial, dentro da qual se insere, entre outros, o “instrumento” da confissão, veja-se todo o capítulo: “Inquisitori e confessori: prescrizioni” (219-243).

¹² Tempos, modos e lugares, devem levar em consideração, em relação a essas problemáticas específicas, o caso Franciscano no Novo México, fundamento da profunda revolução do processo de conversão/evangelização. Essa definição será importante, não tanto para estabelecer uma relação mais nítida com o desenvolvimento da literatura catequista – mais aberta a um rico desenvolvimento desde a imposição do *Catecismo* de Lutero, e à conseqüente reação catequético-doutrinária Contra-reformista – quanto para evidenciar suas novas e significativas ênfases doutrinárias e propostas aculturativas, estritamente ligadas às novas formas de ler (traduzir) a alteridade cultural (americana).

as massas de “infieis” e de camponeses não letrados que iam sendo descobertos, sempre, com maior preocupação dentro da própria Europa cristã.

Consciência, território e escrita (imprensa) adquirem, portanto, nessa perspectiva, uma paralela e recíproca consistência, justamente graças às estreitas relações que se estabelecem entre esses “elementos” nesse período. Para cada um deles desenvolve-se, ao mesmo tempo, uma textualidade, uma espacialidade e uma (com)sciência próprias. A “Humanidade” se constitui como a palavra que domina o horizonte cultural dessa fase da história, fundando ao mesmo tempo, o nascimento da época do individualismo (e, conseqüentemente, da “consciência”), a comparabilidade entre humanidades diferentes (uma nova territorialidade das culturas, as “civilizações”) e o livro enquanto instrumento para conhecer a si mesmo e para deixar memória de si¹³. E isso, de um ponto a outro das dissidências doutrinárias européias.

O próprio prefácio do *Catecismo Tridentino*, a fim de justificar a urgente necessidade de sua elaboração e publicação, detecta a estratégia adotada pelos “catecismos dos heréticos”.

“Aqueles, pois, que se propuseram a perverter as mentes dos fiéis, tendo entendido que de nenhuma forma era possível alcançar todos com a palavra viva, para infundir nos ouvidos seus discursos envenenados, tentaram conseguir semear os erros da impiedade com um outro meio. De fato, além dos grossos volumes com os quais tentaram expulsar a fé católica (e dos quais, talvez, não é difícil se guardar, por conter abertamente a heresia), escreveram, também, um número quase infinito de livrinhos, os quais com uma aparência de piedade, encontram-se na condição de enganar de forma incrivelmente fácil os espíritos incautos dos simples”¹⁴.

¹³ Vale a pena relevar algumas indicações que se encontram, entre outras obras, também em Chabod (1999) e Prosperi (2000: 102-120).

¹⁴ *Catechismo Tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento* (1996: 24).

À parte o fato do breve parêntese do texto Tridentino não ter sido sucessivamente confirmado, e prescindindo do tom polêmico, fica claro, aqui, a virada em direção à explosão da imprensa, que reorientará – com todas as reservas que permanecerão, todavia, ainda por longo tempo – o sistema da catequese cristã, deslocando-a, gradativamente, de uma prática pregadora, fundamentada no gênero do sermão para uma prática catequética desenvolvida através da escrita e popularizada pela imprensa.

A perspectiva da passagem do Humanismo (de seus resultados culturais mais significativos) para a Contra-reforma nos parece que pode, de fato, ser exemplificada na passagem do “nascimento da consciência” para o “exame de consciência” (jesuítico) e do “livro como conhecimento de si” (consciência) para “livro enquanto perdição” – o *Índex librorum* (Prosperi 2000)¹⁵. Essa perspectiva nos parece ser exemplificada através da passagem da experiência enquanto verificação e correção para a exegese teológica dos livros (sagrados), assim como do saber (dos livros) antigo à garantia doutrinária de uma verdade imposta.

34

Nesse sentido, a finalidade explícita da literatura catequista – e não só católica – será a de se constituir como instrumento útil à confissão. E se o convite luterano de cancelar o Purgatório – e as práticas que lhe eram conexas – da geografia do além, para poder descansar na segurança da justificação pela fé, havia privilegiado o aspecto de consolação e pacificação para as consciências que se aproximavam da confissão, em oposição ao privilégio do aspecto meramente consolatório da confissão luterana, o Concílio de Trento reforçou as características da confissão da Idade Média tardia, a qual havia unido elementos de autoridade e de controle social, junto (paralelamente) à oferta de consolação. Com o Concílio de Trento reforçaram-se as ligações recíprocas que a confissão mantinha em seus dois aspectos: aquele da confissão como consolação das almas aflitas pelo peso das culpas e o da confissão como exercício de um poder disciplinar sobre os cristãos como indivíduos” (Prosperi 1996).

¹⁵ Em relação a esse problema, veja-se todo o capítulo III (102-120).

Abandonado o conceito de penitência ritualizado e constituído por uma contabilização das culpas, a perspectiva luterana estendia o sentimento de culpa sobre a vida inteira, reclamando uma radical reorientação (conversão) da vida do cristão. Apesar das diferentes orientações, apontando para uma necessária “*christiani populi disciplina*”¹⁶, a perspectiva católica encaminhava-se para uma direção análoga. O resultado comum, que se destaca na nova situação histórica, é o novo valor semântico adquirido pelo conceito de disciplina. E se podemos relevar suas ascendências, por um lado no mundo monástico e por outro na escola estóica, é claro que, nessa época, esse conceito de disciplina adquire uma nova força impositiva para a outra dimensão individual que caracteriza de forma evidente o período em questão: a consciência.

Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola representam, talvez o exemplo mais emblemático, que relaciona (e destaca) os novos territórios da consciência, da disciplina e da escrita que – juntamente com a força de uma imaginação que “materializa” as imagens dessa consciência, dos seus territórios – constituirão os instrumentos fundamentais da *missio* jesuítica nas novas terras americanas (Barthes 1990: 41-72). O momento da confissão se dá como resultado desse processo de individualização do exame e como impulso (começo) de um processo disciplinador do indivíduo. Neste percurso, o catecismo devia representar o instrumento que podia/devia servir de formação – e, veremos, não por acaso há uma “gradação” de textos catequistas – até mesmo para os indivíduos que compartilhavam do nível mais baixo da ignorância e que, como destacava o grande jurista teólogo da Escola de Salamanca, Francisco de Vitoria, mesmo assim podiam decorar os elementos básicos da fé cristã¹⁷.

Por um lado, em sua teologia reformada, Martinho Lutero prescreve que o fiel deve pôr-se em contato com Deus somente por meio da leitura solitária da Bíblia, dispensando a (outra) mediação do clero e dos ritos e cerimônias da Igreja. Desta forma,

¹⁶ *Sessio XIV, De Poenitentia*, cap. VII: *De casuum reservatione (Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bolonha (1973: 708).

¹⁷ Pagden (1982). Todo o trabalho é de extremo interesse e importância no que diz respeito à importância da Escola de Salamanca e do seu maior representante, Vitoria, em relação à crítica da barbárie dos selvagens de América, fundada na teoria Aristotélica dos “escravos por natureza”.

Lutero acabara por condenar as “tradições humanas” pelo fato de representarem a realização da desvirtuação da palavra de Deus presente nas Escrituras. E “desvirtuação” significava, para Lutero, a presença da ação de Satã, que neste caso se manifestaria “adicionando” algo à palavra de Deus contida essencialmente nas Escrituras.

Por outro lado, em 8 de abril de 1546, a IV sessão do Concílio de Trento declara herética a tese luterana da “*sola fide et sola scriptura*”. Contrariamente à tese luterana, a declaração conciliar evidenciou a importância da (confirmou a) *traditio* como fonte legítima e autorizada de transmissão dos ritos, das cerimônias, do magistério, do ministério e do governo da Igreja Católica. Nesse sentido, tanto as Escrituras quanto a Tradição mantiveram-se, junto à Igreja Católica conciliar e pós-conciliar, como os dois canais autorizados para transmissão da Revelação. Com isso, apenas os teólogos autorizados pelas fontes da Tradição e das Escrituras teriam a *auctoritas* para ler e interpretar o Antigo e Novo Testamento. Essa autorização exclusiva, fundamento da autoridade das interpretações teológicas, visava garantir a ortodoxia das interpretações escriturais. A edição de um *Índex*, em 1558, deu início a uma censura de livros com o objetivo de garantir, de fato, esta ortodoxia interpretativa frente à ameaçadora situação calvinista e aos novos e potentes instrumentos técnicos da imprensa.

As ‘verdades da fé’ – aqueles ‘conteúdos’ em que (como já vimos) consiste o imperativo catequético pós-conciliar – encontravam sua garantia na aderência de certos conteúdos a uma forma lingüística, fixando assim, uma interpretação que se tornava a medida de uma ortodoxia “indispensável” e, ao mesmo tempo, distante de certas heterodoxias, que deveriam ser prontamente identificadas para poderem ser combatidas.

Mas, a situação dos novos povos americanos – diante da nova conjuntura, imposta pelo controle doutrinal do Concílio – que se caracteriza em relação aos povos, já conhecidos, da Ásia, coloca novos problemas que não encontram uma fácil garantia lingüística, como aconteceu no caso europeu. Os conteúdos, as verdades de fé firmemente enraizadas numa língua latina, que permitia medir qualquer afastamento em direção à heterodoxia, não encontravam mais esta garantia tranquilizadora: e isso, justamente por causa da nova e delicada situação. Tratava-se de fomentar uma conversão que – afastando-se das velhas crenças ‘idolátricas’ ou criando os pressupostos para um “crer” que certos povos não

conheciam – não podia correr o risco de ser equívoca ou, pior, de ser instrumentalizada pela circulação de certas heterodoxias.

Com a expansão dos horizontes geográficos – e, conseqüentemente, daqueles lingüísticos e culturais – do orbe terrestre e diante da explosão das diversidades culturais¹⁸, que o próprio objetivo catequético colocava lado a lado, o Concílio de Trento precisou enfrentar, tanto a nova exigência catequética – com sua forma nova de propor-se –, quanto o velho problema da heterodoxia: novos e distantes espaços culturais impunham, todavia, inéditos e recentes instrumentos operativos. Porém, essa novidade não podia transformar, de modo algum, os inabaláveis ‘conteúdos de fé’. Por isso, se antes mesmo do Concílio de Trento, existiam textos (prédicas, orações etc.) em línguas vernáculas/exóticas sobre a doutrina cristã, o Concílio assumiria a importante missão que se impõe frente à nova e ameaçadora situação cultural: principalmente a missão que se impunha à Europa católica, a de uniformizar tais textos. Esta obra de uniformização resultou, conseqüentemente, no *Catecismo Romano*, elaboração modular de um corpo doutrinário que pudesse permitir sua versão segundo as línguas vernáculas/exóticas e que contivesse essas verdades fundamentais da fé cristã, incluindo orações, instruções sobre sacramentos, passos significativos do Evangelho etc.¹⁹.

¹⁸ De sábios chineses e selvagens americanos, de hindus e incas, sem deixar de lado a própria diversidade interna, aqueles ‘ignorantes camponeses’ europeus, habitantes das “Índias internas”, que tanto preocupavam e influenciavam o novo rumo da Igreja Contra-reformista.

¹⁹ De fato, num primeiro momento, em 1546, os Padres do Concílio de Trento projetaram a publicação de um breve e sumário catecismo destinado à instrução das crianças e dos ignorantes. Mas ao encerrar-se o Concílio, em 1563, foi se considerando mais útil um mais substancial catecismo de base para utilidade dos padres missionários e dos pregadores: os catecismos elementares teriam brotado em seguida, de forma espontânea. Este foi o resultado do trabalho da comissão encarregada da compilação do texto que se reunia, naquele ano, presidida pelo Card. Girolamo Seriprando. A comissão chegou a dividir as funções dos participantes segundo o esquema tradicional do catecismo (explicação do Símbolo apostólico, Sacramentos, Mandamentos, Reza Dominical etc.), mas em Trento não se realizaram grandes progressos na redação da obra. Na conclusão do Concílio (sessão de 4 de dezembro), recebido o cargo de levar à realização a compilação do catecismo, o pontífice Pio IV, tendo a seu lado o sobrinho Carlos Borromeo, nomeia uma nova comissão: mais restrita do que a comissão do Concílio e formada, principalmente, por compiladores formados na escola de S. Tomás. A obra foi impressa, finalmente, com a subida à cátedra de S. Pedro, do dominicano Pio V e apareceu na célebre edição romana de Paolo Manuzio em 1566.

Como aparece no começo do *prefácio* do *Catecismo Tridentino*, este corpo doutrinário se delinea como fundamento sólido que permite evitar o perigo que, de outra forma, nesse momento,

“Haveria de temer que aos nossos dias a Igreja, assediada por todos lados, atacada e combatida por tantas intrigas, estivesse no ponto de desabar.

Por não dizer das inteiras nobilíssimas províncias que um tempo estavam ligadas com piedade e santidade à verdadeira e católica religião, recebida de seus maiores, enquanto agora abandonada a reta via, afirmam de praticar em modo excelente a piedade afastando-se totalmente da doutrina de seus padres, não existe uma região tão remota, nem um lugar tão bem protegido, nem um ângulo do mundo cristão, onde tal peste não tenha tentado se infiltrar” (1996: 23-24).

A força do instrumento da imprensa, contra os limites da pregação (“palavra viva”), e a fraqueza da simplicidade dos ânimos incautos abriram a porta aos catecismos dos heréticos. Eis que, a fim de enfrentar tal situação e, utilizando-se da habitual metáfora médica, com a finalidade de “adotar um remédio salutar para um mal tão grave e pernicioso”, os Padres do Concílio Ecumênico Tridentino

“não se limitaram a esclarecer com suas definições os pontos principais da doutrina católica contra todas as heresias dos nossos tempos, mas decretaram, também, de *propor uma certa fórmula e um determinado método para instruir o povo cristão nos rudimentos da fé, a ser adotada em todas as Igrejas por parte daqueles aos quais cabe o ofício de legítimos pastores e mestres*”. Com essa finalidade, “os Padres Conciliares consideraram que teria sido da maior importância a publicação de um livro, acompanhado da autoridade do Concílio, do qual os párocos e todos os outros aos quais compete a função de ensinar, pudessem atingir e divulgar normas seguras para a edificação dos fieis” (*idem*: 24-25).

A ‘instrução’²⁰ religiosa necessária (instrução elementar de dogmas e preceitos), que se imporia como fundamental para a admissão aos sacramentos centrais da

²⁰ Termo etimologicamente ligado à derivação grega de *katechismós*.

Eucaristia e da Penitência, poderia, desde então, ser vertida para qualquer língua do novo e vasto orbe terrestre e de sua inalcançável e ameaçadora diversidade cultural, sem correr o perigo de perder de vista a sua ortodoxia católica garantida, daqui para frente, pelo compêndio dos textos do Catecismo.

O ‘outro’ (a diversidade cultural) e o ‘mesmo’ (a ortodoxia religiosa) se encontram, a partir do século XVI, nos catecismos elaborados nas línguas exóticas americanas e asiáticas (mas africanas, também) que, não por acaso, constituem a literatura mais antiga de que, muitas línguas do mundo, dispõem: a escrita/tradução catequética impõe ‘verdades/conteúdos de fé’ (uma ortodoxia) às novas alteridades²¹, fornecendo-lhes os primeiros fundamentos de uma escrita que se contrapõe às suas tradições orais (e ritualísticas)²², ao mesmo tempo em que, abre espaço para que na “invenção da literatura” (produto cultural propriamente europeu) possam ser inseridas línguas exóticas que permitam à própria Europa ensejar um processo de ‘encontro’ com o outro, que pretendemos tentar desvendar neste nosso trabalho.

Catecismos brasileiros tupi

39

O *Catecismo na Língua Brasileira* do jesuíta Pe. Araújo (1952) é o primeiro texto catequético numa língua indígena brasileira, que saiu numa publicação impressa, em 1618. Publicação que se segue a uma já significativa tradição de traduções catequistas das culturas indígenas da América espanhola. Trata-se do mais longo

²¹ Mas, também, às ‘velhas alteridades’ européias, agora percebidas de nova forma, na perspectiva de uma nova (mas não inédita) ameaça.

²² Veja-se, a esse respeito, o trabalho sempre atual de Goody (1986: 3-5). Trabalho que nos surpreende na nossa re-leitura, por começar sua investigação partindo, justamente, dos pressupostos iniciais propostos na nossa investigação [“Em princípio era o verbo (...). E era, naturalmente, a palavra de Deus: do Deus que havia criado o mundo ou a palavra de seus profetas e, depois, a palavra do filho que salvou o mundo. Uma palavra não só pronunciada mas escrita em um livro; o Livro Sagrado, a Bíblia, o Testamento. (...) Há uma ligação bastante profunda entre as características destas religiões (judaica, islâmica e cristã) qualificadas ‘universais’ e ‘éticas’, e a escrita com suas modalidades, ou seja, com o meio através do qual crença e comportamento religiosos são em boa parte formulados, comunicados e transmitidos (...).”].

catecismo composto em língua Tupi e se constitui como o resultado de uma “obra coletiva” da ação missionária dos jesuítas no Brasil. Essa obra, de fato, encontra, antes, seus artífices mais significativos entre alguns dos atores principais do empreendimento missionário jesuíta no país, desde a chegada dos Inacianos à costa Sul-americana, em 1549.

Entre esses, o texto catequético composto pelo Pe. José de Anchieta é o que mais exemplarmente realizou a primeira síntese significativa desses esforços de traduções (manuscritos) em contínua fase de lapidação, que circulavam pelo território da costa brasileira. Ora, é significativo o fato de que o *Diálogo da Fé* (ou, outro significativo título, *Das Coisas da Fé*)²³ de Anchieta, se encontre não somente composto antes de 1595: nessa data, o *Diálogo* encontra-se pronto para a publicação, juntamente com a sua *Arte de Gramática...*²⁴. Significativo, nos parece, é o fato de que, por causa de uma provável falta de recursos financeiros para custear a edição das duas obras²⁵, fosse privilegiada a publicação impressa, em Coimbra, da *Arte de Gramática*, e não a do *Diálogo da Fé*. Este fato parece delinear o quanto, para fundamentar e averiguar os resultados da prática catequética/doutrinária dos missionários, era de fundamental importância entender, antes de mais nada, o significado de práticas e representações culturais indígenas, e esse importante conhecimento só podia ser realizado, de alguma forma, através de um aperfeiçoamento anterior dos instrumentos de tradução lingüística e, conseqüentemente, de sua averiguação na prática da comunicação colonial.

²³ Que levaremos em consideração seguindo o *Diálogo da Fé*, texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. e que inclui os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI N. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. NN. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo, Loyola, 1988.

²⁴ *Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil. Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de IESV.* Com licença do Ordinario & do Preposito geral da Companhia de IESV. Em Coimbra per Antonio de Mariz, 1595.

²⁵ Custeio que cabia aos “padres do Brasil” – como consta, também, do título da primeira ed. do Catecismo do próprio Pe. Araújo –, que detinham poucas propriedades rentáveis, naquele momento.

O outro texto de Anchieta, a *Doutrina Cristã* – hoje editada em dois tomos, um primeiro que reúne o *Catecismo Brasílico*²⁶ e um segundo que reúne a *Doutrina Autógrafa* (em português) e o *Confessionário*²⁷ –, se apresenta, juntamente com o *Diálogo*, como a base do *Catecismo na Língua Brasílica* do Pe. Antônio de Araújo.

Ao inserir, os dois textos de Anchieta, modificando-os, o Pe. Araújo acrescentou, também, outros textos que jamais foram traduzidos e analisados. Segundo Lemos Barbosa (1952), a obra conteria, além do mais, textos do Pe. Leonardo do Vale²⁸, um dos primeiros jesuítas a chegarem ao Brasil – que traduz a *Doutrina Cristã*, escrita em 1571 pelo Pe. Marcos Jorge – e também o texto do Irmão Pero Correia – que teria escrito uma *Suma da Doutrina Cristã*. Todos esses dados fazem crer que a obra de Araújo seja inspirada pelos (e enraizada nos) primeiros anos (e pelos primeiros instrumentos textuais) da catequese jesuítica no Brasil. Alguns desses textos são os mais antigos que se conhecem em língua tupi.

Em 1686 saiu uma segunda edição da obra do Pe. Araújo, organizada pelo Pe. Bartolomeu de Leão, com o título de *Catecismo Brasílico Da Doutrina Cristã*²⁹. Em sua obra, o Pe. Leão tirou muitos dos acréscimos apresentados pelo Pe. Araújo, modernizando a língua e a grafia.

²⁶ *Doutrina Cristã – Tomo I: Catecismo Brasílico*. Com texto tupi e português. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI N. 29 ms. 1730. São Paulo, Loyola, 1992.

²⁷ *Doutrina Cristã – Tomo II: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. A primeira em português e o segundo com texto tupi e português. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J. Incluindo o texto fac-similar manuscrito (em português) da Doutrina Autógrafa e texto (tupi) em ortografia moderna (traduzido). São Paulo, Loyola, 1992.

²⁸ Com efeito, sabemos, através de Viñaza, que o Pe. ('Abaré Bebé') Leonardo Nunez tinha, em 1574, um manuscrito intitulado *Doctrina y Confessionario en lengua del Brasil*.

²⁹ *Catecismo Brasílico Da Doutrina Chriftã Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes*. Composto Por Padres Doutos da Companhia de Jesus, Aperfeiçoado, & dado a luz Pelo Padre Antonio de Araujo da mefma Companhia. Emendado nefta fegunda impreffaõ Pelo P. Bertholameu de Leam da mefma Companhia. Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, M.DC.LXXXVI. Com todas as licenças neceffarias.

Um ano depois desta segunda edição da obra de Araújo (o que, no fundo, mostra quanto já vimos, isto é, como o Catecismo se configura enquanto obra coletiva), em 1687, é publicado em Lisboa o *Compêndio da Doutrina Cristã na língua portuguesa e brasílica* do jesuíta Pe. João Felipe Bettendorf³⁰. No momento em que a língua tupi já evoluía para a Língua Geral que – constituindo a segunda etapa do processo de desenvolvimento histórico do Tupi – dominaria o século XVIII, sai a publicação dessa última obra (pelo menos, conhecida) doutrinária em língua tupi. Encerra-se, com ela, o ciclo da literatura tupi produzida por jesuítas, que deixará lugar, no século XVIII, às obras publicadas por missionários de outras ordens religiosas, notadamente franciscanos, todas elas compostas em Língua-Geral Amazônica.

A obra de Pe. Anchieta³¹ é a primeira, de que temos conhecimento, a ser composta em língua tupi. Em relação a esse texto, nos referimos à publicação organizada pelo Pe. Armando Cardoso, S.J., que a encontra dividida em três volumes.

Como refere o próprio organizador dos catecismos Anchiéticos,

42

“[...] Conservam-se nos arquivos romanos da Companhia de Jesus três cadernos sobre a doutrina cristã, atribuídos ao Bem-aventurado José de Anchieta.

O primeiro é um texto tupi com tradução lateral portuguesa, cuja história se conhece. Tem na portada o título tardio em italiano *Catechismo in Brasiliano / V. Anchieta*: é um volume de 160 por 100mm e se guarda no Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus (APGSI n. 32 ms. 1731: 53 pp.). Não foi citado pelo historiador Serafim Leite.

O segundo é um autógrafo Anchiético de 13 folhas, com o nome de *Doutrina do V. Padre José de Anchieta / Escrita de sua mesma / Letra*. O título lhe foi dado pelo Pe. João Antônio Andreoni, que colocou o pequeno caderno no princípio de uma seleção de poesias de Anchieta, feita pelo próprio Andreoni, caligrafada por

³⁰ Que nós consultamos na edição fac-similar tardia de 1800: *Compendio da Doutrina Christã na Lingua Portugueza e Brasilica*. Composto pelo P. João Filipe Bettendorf, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira.

³¹ Excluindo a, ainda inalcançável, quase misteriosa, obra de Pe. Leonardo do Vale ou do tal, improvável, Nunez.

copista e chamada *El Canarino del Cielo*. O precioso autógrafo, encadernado com a seleção, conserva-se no Arquivo Romano da Companhia de Jesus (ARSI Opp. NN. 23). É sensivelmente do mesmo tamanho que o precedente.

O terceiro nos foi transmitido em duas cópias: a mais antiga e mais estragada é a do Arquivo Romano (ARSI Opp. NN. 22), à qual o Pe. Serafim Leite inexatamente chamou *Devocionário Brasílico* por conter orações (HCJB II, 559), título que corrigiu em parte para *Diálogo da Doutrina Cristã*, atribuindo-o a Anchieta (Ib. VIII 28). A outra cópia caligrafada e bem conservada encontra-se no Arquivo da Postulação Geral (APGSI n. 29, ms. 1730: 54 pp.; cerca de 220 por 160mm). Esta segunda, não citada por Serafim Leite, tem na portada o título tardio em italiano *Catechismo in lingua Brasiliana / del V. Anchieta*. Apresenta três páginas como introdução, da mão do Pe. D. João da Cunha, que foi tradutor oficial de tupi no processo dos exames canônicos dos escritos, e explica como se serviu destes documentos” (Cardoso 1988: 19).

Consequentemente, como explicita o próprio Cardoso, o *Diálogo da Fé* se ocupa do primeiro caderno, enquanto o tomo 1 (‘Catecismo Brasílico’) e 2 (‘Doutrina Autógrafa e Confessionário’) da *Doutrina Cristã* se referem, respectivamente, aos cadernos segundo e terceiro. O *Catecismo na Língua Brasileira* de Antônio de Araújo inclui, por inteiro, o *Diálogo da Fé*, composição do próprio Pe. Anchieta, e a *Doutrina Cristã* que, de fato, foi uma compilação de Pe. Luís da Grã³², traduzida para o tupi pelo Pe. Anchieta.

³² O Pe. Luís da Grã – que chegou ao Brasil em 1553 com Anchieta, mas ficou, no começo, na Bahia – voltou sua atenção à catequese indígena, operando através de intérprete e explicando por meio de diálogos a doutrina cristã. Chegou em São Vicente em 1555 e aí encontrou um grupo de missionários com maior experiência de catequese indígena. Resolveu, portanto, compilar e aperfeiçoar um catecismo completo. Examinaram-se, então, os termos mais ‘exatos’ da língua tupi para as orações, enunciados e explicações de dogmas, operação à qual deveremos dedicar, na medida do possível, uma certa atenção em nosso estudo e que, nem sempre, chegou a resultados homogêneos. Em 1556, Pe. Grã começou a dar um curso de moral para os candidatos ao sacerdócio (como fazia, então, o próprio Anchieta) em São Paulo de Piratininga. Prefigura-se, assim, uma ajuda de cunho didático, do Pe. Grã a Anchieta, que teria submetido seus *Diálogos* ao professor de moral. O conhecimento da língua e a experiência de catequese dos meninos índios de Anchieta (cuja *Arte da Gramatica da Lingua mais Usada na Costa do Brasil* foi publicada, enfim, em Coimbra em 1595) teriam sido os elementos que o tornavam o tradutor privilegiado da Companhia. (cf. Cardoso, *idem*: 24-25).

Conforme vimos acima, com relação à formação doutrinária de alguns catecismos europeus, a obra catequética de Anchieta desenvolve, na forma de diálogo entre Discípulo e Mestre, a tradução lingüística e conceptual de *mistérios* (como aquele relevante da Santíssima Trindade), *ritos* (entre esses os sacramentos, alguns dos quais, como o da Confissão e da Comunhão, deveremos fixar, particularmente, nossa atenção), *rezas* (com destaque, em primeiro lugar, para o ‘Pai-nosso’ e, depois, da ‘Ave- Maria’ e do ‘Credo’), *contos bíblicos* (Criação do mundo, do homem, queda de Adão) e *evangélicos* (encarnação, paixão, ressurreição, juízo universal etc.), *mandamentos* e, enfim, “*coisas da fé*” que, como vimos acima, se constituem como o principal objetivo da ação catequética na perspectiva da nova função da missão, tanto na Europa quanto fora dela, depois do Concílio de Trento.

De fato, os parágrafos 7 e 8 do prefácio do *Catecismo Tridentino*, reafirmando a importância do binômio doutrinal da fé e da tradição, sublinham como “a doutrina da fé está contida na Escritura e na Tradição, não menos que no Credo, nos Sacramentos, no Decálogo e na Oração Dominical” (1996: 29). E, lembrando a advertência do apóstolo Paulo a Timóteo – segundo a qual “toda a escritura inspirada por Deus é útil para ensinar, convencer, corrigir e formar à justiça...” (2 *Tim.* 3,16s.) – sintetiza “o suco desta doutrina salutar em quatro fórmulas distintas, que são: o Símbolo apostólico, os Sete Sacramentos, o Decálogo e a Oração Dominical, ou *Pai Nosso*” (*idem*: 29).

Assim, como evidenciava o próprio Anchieta, numa carta de final de dezembro de 1556,

“o que principalmente pretendemos, é que [os índios] saibam no que toca aos artigos da fé, *scilicet* [a saber] ao conhecimento da Santíssima Trindade e aos mistérios da vida de Cristo, que a Igreja celebra, e que saibam, quando lhes for perguntado, dar conta dessas coisas. O qual temos que saber as orações de memória, ainda que nisto se põe muito cuidado e diligência, porque duas vezes cada dia se lhes ensina na igreja” (Leite II, 1956-60: 314 e Viotti 1984: 113).

Essas instruções-catequistas, esses diálogos das ‘coisas da fé’, juntamente com outras obras Anchiéticas, entre as quais encontramos poesias, canções e autos (obras teatrais), foram levados, por missionários do Brasil, para o Paraguai, onde

parecem ter influenciado a elaboração de outras obras de catequese, como por exemplo, em língua guarani e sucessivamente em outras áreas geográficas do país, em língua Kiriri (ou Kariri).

Assim, aparece, por exemplo, a forte influência dessa obra Anchieta/coleção da Companhia de Jesus, tanto no trabalho da elaboração de uma gramática indígena, quanto na composição de um catecismo na mesma língua: esforço necessária e estritamente correlato!

É o caso do Pe. Antonio Ruiz de Montoya que publica “seu” *Catecismo de la lengua Guarani* em 1640, juntamente com a *Arte de la lengua Guarani* e com o *Tesoro de la lengua Guarani*.³³

É o caso, além do Pe. Montoya, da obra de outro padre jesuíta, Luiz Vincencio Mamiani, que, juntamente a seu *Catecismo Kiriri*,³⁴ de 1698, publica, no ano seguinte, a *Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*.

Encontramos, enfim, outra obra catequética em língua kariri, a do padre, desta vez capuchinho (francês), Frei Bernardo de Nantes que, mantendo fé no constante objetivo de, como vimos acima, ‘explicar facilmente as coisas difíceis’, escreve um *Catecismo da lingua kariris*³⁵ (de 1709), com um significativo subtítulo que destaca como seu catecismo foi “acrescentado de varias Praticas doutrinaes, & moraes, *adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasil*” (Itálico nosso).

³³ *Catecismo de la Lengva Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañia de Iesus. Dedicado a la purifsima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original.* Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año M.DC.XXXX.

³⁴ *Catecismo Da Doutrina Christãa Na Lingua Brafilica Da Nação Kiriri.* Composto Pelo P. Luis Vincencio Mamiani, Da Companhia de Jesus, Miffionario da Provincia do Brafil. Lisboa, Na Officina de Miguel Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.

³⁵ *Katecismo Indico Da Lingva Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, & Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brafil, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal Dom João V, S. N. Que Deos Guarde.* Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. M.DCCIX. Com todas as licenças neceffarias (Montoya 1876).

As introduções dos catecismos publicados

A obra do Pe. Araújo teve uma grande e favorável recepção (hoje falaríamos em “sucesso editorial”), colocando-se como modelo e parâmetro para a realização de trabalhos análogos, em termos de redação catequética, nas várias línguas americanas. Seu texto era reputado como o que havia de mais perfeito segundo os cânones da catequese, cânones estabelecidos pelo catecismo romano e, nas palavras do Pe. Antônio Vieira, tratava-se de “um catecismo tão exato nos mistérios da fé, e tão singular, entre quanto se têm escrito nas línguas políticas, que mais parece ordenado para fazer de cristãos teólogos que de gentios cristãos” (Lemos Barbosa 1952: X). Observe-se, no entanto, que Vieira fala, por um lado, do vernáculo como de “língua política”, e por outro de uma “exatidão dos mistérios da fé” que se coloca como base para a construção de uma hierarquia composta por três termos: o gentio, o cristão e o teólogo, aos quais corresponderia, respectivamente, uma ausência (seria interessante analisar se, segundo o próprio Vieira tratar-se-ia dos “mistérios” – Transsubstanciação, Trindade etc. – ou da própria “fé” – isto é, uma presença do crer? – e/ou se essas características abririam uma possibilidade de distinção entre os próprios gentis), uma presença (que poderíamos definir de rudimentar ou mínima) e uma presença ao máximo grau de clareza “teológica”, da fé.

46

Podendo, portanto, ser considerado um exemplo típico de conjugação das iniciativas particulares e dispersas dos padres jesuítas (conjugação que representa o esforço constante da Companhia, como podemos ver na “política” jesuítica da correspondência), o *Catecismo* do Pe. Araújo se apresenta como uma “obra coletiva”, uma etapa nesse projeto, que tem como finalidade corrigir e completar, constantemente, o esforço anônimo de aperfeiçoamento desse instrumento lingüístico de imposição doutrinária, mas ao mesmo tempo e não secundariamente, de mediação cultural, por parte da Companhia de Jesus.

Quase todo o texto redigido em tupi antigo, sob forma de diálogos – a não ser no pequeno Ritual (usado no Brasil dos séculos XVI e XVII) do livro VII, no qual predomina o latim – no prólogo do (poderíamos chamá-lo mais apropriadamente

“organizador”) Pe. Araújo, o *Catecismo* nos revela alguns importantes aspectos e finalidades da ação jesuítica e de seu instrumento catequético.

Destaca-se, de imediato, para a Companhia de Jesus, o imperativo da salvação “das almas de seus próximos” tornando-se, essa ação, em “tão heróica ocupação”. Fundando-se nas constituições da própria Companhia e na segunda regra do exame, esta ação não pode subtrair-se à convidativa imposição de disseminar-se em qualquer parte do mundo “para maior serviço de Deus” e, ao mesmo tempo, “para ajudar as almas”. Essa *missio* define-se por uma finalidade e uma primeira função:

“*Ad maiorem vnionem eorum, qui in Societate viu~ut, &c. [?]. Singuli addifcant eius regionis linguam, in qua refident*”³⁶.

E, com relação à prioridade dessa função, é de extremo interesse ver como o autor a fundamenta na autoridade do texto evangélico, para conduzi-la em direção aos objetivos dogmáticos de sua época.

“Quam neceffario per a conuerfão, feja efte meyo, moftrou bem o Mestre, & Autor della, quando antes de meter nas mãos de feus Apoftolos a execução della, lhes concedeo primeiro o dom das lingoas. *Loquebantur varijs linguis*. Porque como a noticia dos altiffimos myfterios da Feê (taõ importante pera a faluação) naõ tenha entrada no interior da alma, faluo pella porta do ouuido. *Fides ex auditu*, eo que por efta a mete dentro, he a palaura do filho de Deos. *Auditus autem per verbum Dei*: Quem duuida que a commun cação defta diuina palaura fe há de fazer por meyo da lingua da quelle, a quem pretendemos reduzir. Pera que efta lingua fe aprenda, he mui importante a communicaçãõ com aquelles, cuja lingua fe há de aprender, & efereuerfe nella, o que pòde ajudar pera fe alcançar, & perfeiçoar fua fciencia, & juntamente o que com elles fe há de exercitar, ou pera os reduzirem do mao eftado, em que vinem, ou pera os perfeiçoarem, no que forem achados” (*idem* II e III).

³⁶ Prólogo ao *Catecismo na Língua Brasilica* do Pe. Antônio de Araújo, citado, II página, não numerada (Baëta Neves 1978).

O dom das línguas oferecido aos apóstolos já se oferecia como um dom no sentido antropológico: uma dádiva que espera sua conseqüente contrapartida. E a necessária contrapartida era constituída por uma anunciação dos mistérios de uma Fé que, enquanto tal, era sustentada pelo ouvido. Um ‘ouvir’ que só pode ser colocado como fundamento de uma Fé que seria, de outra forma, negada, enquanto tal, por um ‘ver’ que esvaziaria sua substância. Reverter esses mistérios da Fé na língua “daqueles que se pretende reduzir”, se determina como a estratégia indubitável para alcançar o objetivo da ‘redução’, ao mesmo tempo em que serve para ajudar a alcançar e aperfeiçoar sua ciência. E isto, segundo o jesuíta, na medida em que, os ‘línguas’ da Companhia, “ocupando-se na conversão, procurem sua [própria] conservação”. A prioridade desse objetivo da *missio* jesuítica é marcada, tornando-se a chave que fecha o prólogo do Pe. Araújo, lá onde ele destaca que:

“todos estes Dialogos, instruções, & mais coufas annexas lhes podem adminiftrar [os missionários] h~ua materia de lingoa muy ampla, pera lhes não faltar [...] a neeffaria pera o b~e efpiritual dos Indios, que pretenderem o entrar, ou depois de entrados conferuarfe no fagrado gremio da immaculada Igreja Romana” (*idem* V).

48

Destaca-se, ainda, no fólho 1, a advertência, comum nas introduções desses catecismos, para a pronúncia da língua “contida” (a expressão é do próprio Araújo) nesse catecismo. Uma advertência que põe na *escrita*, em função da ação catequética dos padres, as características fonéticas de uma pronúncia *oral*: e além da contraposição, vale ressaltar os restritos e reduzidos esquemas fonéticos que a escrita pôde, de alguma forma estabelecer, sem esquecer a necessária uniformização em relação às numerosas e (suspeita-se) importantes diferenciações dialetais indígenas. Não podemos esquecer, também, a importância referencial da gramática e dos sinais fonéticos, tomados de empréstimo do latim.

Outro aspecto relevante dessa ‘Advertência’ é a importância que, não só por seu aspecto fonético, a língua adquire (enquanto problema), também na elaboração dos catecismos, e das traduções (problemáticas) que deviam realizar. Eis, portanto, a característica comum – e paralela – a toda a produção catequética: a produção de

dicionários. Entre os exemplos que já apontamos, vale sublinhar que, o próprio Pe. Araújo parece ter pensado na impressão de um dicionário (“vocabulário”), impressão da qual não temos notícia.

Eis uma breve citação que nos dá conta dos problemas que relevamos:

“Pera mayor intelligencia da pronunciação da lingoa conteuda nefte Catecifmo, poremos aqui alg~uas aduertencias para os lingoas modernos; deixando as mais para o vocabulario, que fe defeja imprimir.

1. No que toca às fillabas longas, ou breues, fe guardar à o mefmo, que no latim; conforme aos accents, que fe acharem em cima das voga~es, fe farão longas, ou breues. [...]” (*idem*: I e II).

O *Catecismo de la lengua Guarani* (de 1640), do Pe. Antônio Ruiz de Montoya, numa das *aprovações* para publicação, fornecida pelo Prelado de Rio de Janeiro (em 1639), revela que o missionário e seus companheiros encontram-se vizinhos e em contato com a Diocese de Rio de Janeiro e de São Paulo. Este fato revelaria uma característica comum dessas missões, pelas quais deseja-se que, à diferença das nações “del Perù, y otras partes de las Indias”, nessas nações do Sul do Brasil e do Paraguai e do Rio de la Plata “fe puedan efperar otros interefes”, além daqueles pelas riquezas materiais: e isto, através dos instrumentos apontados em conjunto e em estreita conexão: o zelo apostólico, o uso da língua nativa e o muito trabalho.

Nesse sentido, os missionários jesuítas:

“han hecho, y hazen grandifsimo fruto, y feruicio à Dios neftro Señor en la conuerfion de aquellos Gentiles, a los quales de Barbaros, y de Seluages, no folamente los conuierten à nueftra fanta Fè, pero a~u a la policia Chriftiana, muy en feruicio de Dios u de fu Mageftad”³⁷.

Em primeiro lugar, como já destacamos, a “conversão” se delineia no seu novo e fundamental aspecto de, não mais voltar para uma origem (inscrita num passado)

³⁷ No V e VI folho, não numerados, do *Catecismo de la lengva Gvarani* [1640], 1876.

de perfeição que ter-se-ia perdido, mas em direção a uma “evolução” (inscrita no futuro) que pretende inscrever as novas populações num “processo civilizatório” que se imporia juntamente com o processo de cristianização: a inscrição numa “dimensão religiosa” ligada à peculiaridade de uma religião (ocidental), caracterizada por uma *fides* que se configura, ao mesmo tempo, como uma *fidelitas* ao ordenamento político (do príncipe)³⁸.

O ‘policimento’ cristão, em termos “civilizatórios”, podia ser imposto aos próprios indígenas, no reconhecimento da sua capacitação: daí a peculiaridade de uma riqueza moral que esperava os instrumentos catequéticos, e conseqüentemente, lingüísticos, para ser produzida e realizada³⁹. E tudo isso, na forma doutrinária (constantemente afinada), nas qualidades (esperadas) e nos pressupostos (fundamentais), comuns a esses catecismos, que eram constituídos pelo fato de tornar “las cofas difíciles facilmente explicadas”,

“*quod itaque per ropufculum hoc mifteria Chrifiti gentibus patefieri velim, ipfafque gentes ignorantiae tenebris offufas fupernae lucis fulgore irradiari*”⁴⁰.

50

Eis que, aos olhos do missionário, as “trevas da ignorância” configuram-se não como incapacidade – o que inviabilizaria a ação missionária (verdadeiro imperativo da obra de catequização) –, mas como vazio que reclama o ensino de verdades de fé e que revela, de fato, uma surpreendente capacidade de recepção.

“La falfa opinion en que eftàn los Indios de incapaces, ha dado fingida efcufa de auentajarlos en la Dotrina Chriftiana a los que por oficio tienen obligacion de

³⁸ Veja-se, em relação a esse problema, o *De Regimine Principum* de Tomás de Aquino e a historicização do conceito de fé proposto por Sabbatucci (1990, I: 5-18).

³⁹ Eis que se entende, mais uma vez, a necessidade, própria também ao Pe. Antonio Ruiz de Montoya, de publicar um “seu” *Catecismo de la lengua Guarani*, juntamente com uma *Arte de la lengua Guarani* e com um *Tesoro de la lengua Guarani*.

⁴⁰ Segundo a introdução do próprio autor. Na IX folha do catecismo citado, não numerada.

enfeñarfela, fi bien la experiencia meftra lo contrario en los pueblos dõde el zelofo cura cuidadofo de llenar fu minifterio, fe defvela en fu enfeñança, con que fe defcubre la capacidad no mediana de los Indios, de que fomos teftigos de los buenos lucimientos defte trabajo” (*idem*: X).

O Pe. jesuíta, Luiz Vincencio Mamiani, juntamente a seu *Catecismo Kiriri*, de 1698, publica, no ano seguinte, a *Arte da Grammatica da Lingua Brasilica da Naçam Kiriri*, na qual, segundo as Licenças da Ordem, destaca-se

“o engenho do Autor em reduzir com tal clareza, & distinção a regras certas, & proprias h~ua lingua não só por si mesma, mas pelo modo barbaro, & fechado, que usam os naturaes em a pron~uciar, muito mais difficultosa...” (*idem*: XIII-XIV).

Trata-se da capacidade e da possibilidade que, no final das contas, torna-se o imperativo da missão, na estratégia, que já foi a do Pe. Araújo, de aperfeiçoar/esclarecer, na tradução dos mistérios de Fé, a própria língua dos indígenas a fim de que, reduzindo-os, possa-se aperfeiçoar sua ciência e dessa forma, ‘conservá-los, convertendo-os’.

O mesmo esforço se constituirá, também, como o fundamento da outra obra catequética em língua kariri, a do Frei Bernardo de Nantes que, com o objetivo incessante de, como vimos acima, ‘explicar facilmente as coisas difíceis’, escreve um *Catecismo Indico da lingva kariris* (de 1709), com o significativo subtítulo: “acrescentado de varias Praticas doutrinaes, & moraes, *adaptadas ao genio, & capacidade dos Indios do Brasfil*” (itálico nosso).

Da mesma forma, como em todas as obras catequéticas levadas em consideração, o esforço e o objetivo da catequese permanecem fortemente ligados àquele pós-tridentino e ao exemplo modelar constituído pelo *Catecismo Tridentino* o qual releva que:

“o Apostolo [Paulo] indicou tal dever [a obrigação de se adaptar às capacidades de cada um] para todos aqueles que são chamados a esse ministério [da catequese], declarando-se a si próprio ‘devedor dos gregos e dos bárbaros, dos sábios e dos ignorantes’ (*Rom.* 1, 14), para fazer com que se compreenda que no expor os mistérios da fé e os preceitos da vida é preciso adaptar o ensino à compreensão e à inteligência dos ouvintes...” (1996: 28).

Ora, como vimos acima, é um fato que o século XVI marcou uma grande mudança na catequese. Os catecismos de Lutero “simbolizaram e estimularam fortemente uma mudança radical na história desta tradicional instituição cristã. Os jesuítas apareceram justamente quando esta mudança estava se produzindo, e no começo representaram um aspecto independente dela”. Influenciada, por volta de 1555, pelas preocupações e pelos pressupostos que vinham da Reforma e das mudanças de sensibilidade religiosa que ela representava, duas parecem ser as direções principais segundo as quais se manifestou a mudança da catequese nesse século. “Em primeiro lugar, aquilo que era antes a preocupação de relativamente poucos indivíduos e de círculos elitistas, explodiu num ativismo difundido que alcançou todos os níveis sociais. O ensino do catecismo tornou-se uma atividade altamente organizada como nunca anteriormente, deslocando-se das casas para os espaços públicos. A imprensa e a nova fé na educação, que caracterizavam aquele tempo, alimentaram a mudança e determinaram seu caráter. O entusiasmo para com a catequese era parte da guerra contra a ignorância e a superstição que protestantes e católicos conduziam sem trégua” (O’ Malley 1999: 129).

Nas duas direções, portanto, da ignorância (que apontava para um intolerável vazio) e da produção heterodoxa (que apontava para uma ameaçadora proliferação contrária à ortodoxia), abriu-se uma batalha (fundamental) combatida com as “armas da catequese”. E se em relação ao ataque luterano, a catequese se constituiu como arma comum dos dois lados (uma recíproca “guerra de religião”), com relação à ignorância (vazio) selvagem, a catequese teve que recorrer à estratégia de se apropriar dos instrumentos lingüísticos indígenas para transcrever neles um sentido novo, que permitisse colonizar, propriamente, seu imaginário. A ocupação do território do Novo Mundo, deu-se paralelamente à criação, antes, e à ocupação, depois, da consciência e do sentido indígena. E esse processo realizou-se de forma paradigmática, através das armas lingüísticas. Mas o produto lingüístico que resultou desse processo histórico pôde configurar-se numa, *a priori*, insuspeitável, característica “dialética da colonização”, que não foi só lingüística (Bosi 1992).

A problemática da tradução

Vimos acima como, para fundamentar e averiguar os resultados da prática catequética/doutrinária dos missionários em relação às culturas americanas, se tornasse de fundamental importância entender, antes de mais nada, o significado de práticas e representações culturais indígenas, e esse conhecimento, indispensável, só podia ser realizado, de alguma forma, através de um aperfeiçoamento anterior dos instrumentos de tradução lingüística e, por conseqüência, de sua averiguação na prática da comunicação colonial.

Desde o começo de sua atuação missionária no Brasil, a escrita constituiu-se, nas práticas jesuíticas de ensino e catequese, segundo gêneros utilitários, tais como as cartas, o auto, o poema didático, o sermão, o catecismo e a doutrina, até a própria gramática. Essa escrita, como já demonstraram bem os trabalhos de Pécora (1994; 1999: 31-78; 1999: 373-414) e Hansen (1998: 347-73; 1999: 148-62), é sempre uma escrita ordenada retoricamente, isto é, revela sempre uma íntima fusão entre retórica e letras antigas, inevitavelmente entrelaçadas com a teologia política da neo-escolástica.

Nessa perspectiva, por um lado, desde sua chegada ao Brasil, em 1549, os jesuítas defrontaram-se com a dupla, complexa e paralela, tarefa de encontrar ao mesmo tempo a maneira de traduzir conteúdos e sentidos da doutrina cristã e os instrumentos lingüísticos que lhes permitissem atingir o maior número possível de catecúmenos. Por outro lado, realiza-se uma *política lingüística* necessária, que exemplifica o quanto foi evidenciado por Vicente L. Rafael, isto é, o fato de que as palavras *conquista*, *conversão* e *tradução* estão semanticamente relacionadas (Rafael 1988: IX). De fato, como mostra o caso do esforço espanhol em relação às Filipinas, “a tradução da doutrina Cristã segundo o vernáculo nativo, transformou o vernáculo e, ao mesmo tempo, a consciência dos falantes. Da mesma forma, os Tagalog [os indígenas filipinos] tentam ler e se apropriar do discurso Cristão-colonial em sua própria língua, propensa a mudar o significado daquele discurso e, daqui para frente, a verdadeira forma e sentido da herança colonial como um todo” (*idem*: XII).

Mas nos parece que essa transformação do vernáculo e, ao mesmo tempo, da consciência dos falantes se dá sempre através da realização de uma íntima fusão

entre retórica e letras antigas com a teologia política da neo-escolástica. Nessa perspectiva, como bem relevado por Hansen, “a mesma língua do gentio evidencia a bestialidade e é doutrinada, explícita e implicitamente, como língua da falta e, no limite da ortodoxia, falta de linguagem, nos termos substancialistas da teologia-política portuguesa da Conquista. Genericamente falando, o enunciado jesuítico postula que a língua do índio é marcada pela mudez e pela cegueira próprias de suas práticas pecaminosas que, obscurecendo a visão ou a teoria do Bem, fazem-na imprudente e escura, evidenciando uma natureza *semper prona ad malum*: uma língua desmemoriada do Bem, enfim. O gentio rege-se por inclinação, como gente ‘*absque consilio et sine prudentia*’⁴¹, demonstrando-se também em sua língua a falta de equidade” (Hansen 2000).

Não se trata de algo novo no imperativo missionário (ecumênico) cristão. O problema, e a conseqüente perspectiva, se coloca na base da *missio* cristã, pelo menos desde o *De Catechizandis Rudibus* de S. Agostinho⁴².

54

A catequese, à qual alude o título da obra Agostiniana, já se entende como *instrução elementar mas, todavia, completa em sua essência*, concedida a quem, não sendo ainda cristão, pedia para tornar-se tal, e para tanto seguia o caminho de preparação que o teria conduzido ao batismo e à plena adesão à comunidade da Igreja. No final deste percurso, ao candidato era “anunciado” Cristo – aquele “*evangelizare Christum*” que evoca o significado etimológico do verbo grego *euangelizo*, isto é, “levar a boa nova”. Mas, além de ser instruído sobre aquilo que devia crer em relação a Cristo (“*quae sunt credenda de Christo*”), para quem começava a fazer parte da unidade de seu corpo (“*ad compagem corporis Christi*”) era importante, também, conhecer a conduta (“*ad vitam moresque pertinet*”) que, de lá para frente,

⁴¹ Manuel da Nóbrega. “Do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, Coimbra-Salvador, 10 de agosto de 1549” (Leite I: 136).

⁴² Composto entre 399 e 405, sucessivamente, portanto, à sua nomeação de bispo, ocorrida em 395 e que se deu pela grande fama de que Agostinho gozava junto ao mundo cristão. Tratou-se do período mais intenso de dedicação aos seus escritos.

teria regulamentado sua vida de cristão. Desde o começo de sua instituição, o cristianismo determinava um íntimo nexos entre “as coisas da fé” e a “vida política” do testemunho da mensagem.

Em segundo lugar, a segunda parte do título do escrito de Agostinho, tornava evidente um termo denotativo dos destinatários (“*rudes*”) da catequese que, nas versões do começo da época moderna encontrará várias traduções (“idiotas”, “rudes”, “simples” etc.) significativas em relação aos diferentes territórios da missão. Em contraposição a esses casos, naquele contemplado por Agostinho, os candidatos à evangelização eram chamados de *rudes* (“não cultivados”), *mesmo se instruídos*, se estivessem numa condição de ignorância relativa ao conhecimento de Cristo e à essência do viver cristão. Tratar-se-ia de *um vazío* em relação à doutrina cristã e, conseqüentemente, aos costumes por ela impostos. Não se trata, como a expressão muitas vezes virá conotada no século XVI em relação aos selvagens, de uma *tabula rasa*: à qual foram impostas práticas abomináveis que, distanciando o índio do Bem, denunciavam a presença do demônio, ou, no melhor dos casos, fazia com que ele não conseguisse pensar segundo a ordem da Verdade eterna e necessária, tornando-se desprovido tanto, na sua língua, das letras “F”, “L”, e “R”, quanto, em sua vida, da Fé, da Lei e do Rei (Santo Agostinho. *De Trinitate*. XV, XIII, 22)

E, neste ponto, a interpretação moderna busca sua autorização fundamentando-se no – e, ao mesmo tempo, transformando o que constituía o núcleo da profunda análise da linguagem em Agostinho. Este, de fato, no próprio *De Catechizandis Rudibus*, relevava como “a intuição nos atravessa o espírito quase com a rapidez de um relâmpago, enquanto a palavra procede lenta, prolixa e de forma totalmente diversa [...]. A intuição, porém, imprime de forma surpreendente na memória pegadas que permanecem no breve tempo de emissão das sílabas e são, de fato, essas pegadas que nos permitem modular os signos sonoros daquilo que nós chamamos ‘língua’ (latina, grega, hebraica ou qualquer outra), seja quando tais signos são só pensados, seja quando também são expressos com a voz” (Santo Agostinho 1998: 17-18).

Mesmo na “Antropologia negativa” de Agostinho⁴³, a Luz/Lei (celeste) reflete-se nas – é transmitida às – “coisas que passam”. Eis que, mesmo que reconhecidos enquanto humanos, desde a bula de Paulo III (*Sublimis Deus*) de 1537, os índios carecem de Luz, aos olhos de Nóbrega, e sua própria língua é a “marca da bestialidade”, “língua da falta” e “estrutura estruturante”, diria certa sociologia contemporânea, de suas práticas pecaminosas (“estrutura desestruturante”, diríamos hoje, na ótica jesuítica de então).

É nessa dimensão que a política lingüística, de que falamos acima, torna-se um indispensável instrumento de catequese. E num território onde as tradições narrativas se constituem de forma essencialmente oral, o primeiro passo que cabe aos missionários é o de “reduzir” – antes mesmo dos indígenas (o *ethos* social de suas culturas) – suas próprias línguas sob o modelo da escrita e, por conseqüência, do alfabeto e das regras gramaticais latinas. Enquanto instrumento de tradução de conteúdos e sentidos da doutrina cristã, essa redução lingüística realizava – até onde foi de alguma forma possível – uma, mesmo que improvável, “língua geral da costa”. Paralelamente e ao mesmo tempo, realizava, dessa forma, uma conquista, uma conversão e uma tradução, através de uma imposição (conceptual): processo que realizava uma espécie de “encontro” (mesmo na sua expressão de “choque”) que, pelos problemas vislumbráveis na escrita jesuítica desse “dialeto colonial”, pôde, de alguma forma, nos deixar os rastros de uma significativa incompreensão e/ou impossibilidade de tradução, que nos revela algo precioso.

O fato importante, a respeito do nosso documento histórico, o Catecismo, é que, se a própria língua do gentio representava uma evidencia, digamos ‘material’ da bestialidade, na obra jesuíta catequética essa matéria era destinada a ser plasmada para transformar, paralelamente, a bestialidade de seus falantes. Antes de “construir”

⁴³ “Quem, de fato, nesta vida vê, a não ser de forma confusa, como num espelho? Nem mesmo o amor é tão forte para conseguir penetrar, dissipadas as nuvens da carne (“*Carnis disrupta caligine*”), no esplendor eterno do céu, do qual todavia recebem luz também as coisas que passam. *ibidem*, 2.4 (S. Agostinho 1998: 19).

catecismos, tratava-se, para os missionários, da necessidade de doutrinar a própria língua indígena. Eis o problema e o estabelecimento do verdadeiro compromisso catequético⁴⁴: partindo de pressupostos catequistas, quando escrevem em tupi, produzindo discursos doutrinários dirigidos aos índios aldeados, os jesuítas produzem conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas culturas – e, de modo especulativo nos instrumentos lingüísticos, na matéria destinada a ser modelada, por parte da catequese missionária – das populações indígenas brasileiras.

À essa altura, de nossa abordagem inicial, os que se seguem são alguns dos compromissos lingüísticos, resultado de um “contrato colonial” do qual será definitivamente impossível alcançar o processo de subscrição ao longo de sua constituição histórica. A exemplificação desses compromissos lingüísticos poderá, esperamos *a priori*, nos fornecer algumas indicações sobre a forma – com quais dificuldades e limites, entendimentos e desentendimentos, através de qual pragmatismo e, às vezes, de um determinado e não irrelevante, “fazer vista grossa” a respeito de alguns pseudo-entendimentos – segundo a qual se constituiu, com um certo grau de performatividade, a comunicação catequética.

Os compromissos lingüísticos (culturais) materializados na língua, que pudemos inicialmente caracterizar, correspondem a:

1. a introdução, sem mais nem menos (mas, às vezes, com algumas justificativas propostas pelos próprios artífices da introdução do termo), de palavras portuguesas ou latinas;
2. curiosos neologismos (como palavras compostas, em parte por um termo português ou latim e por outra – geralmente o sufixo – por um termo tupi);
3. a seleção e o destaque de um significado essencial, dentro da floresta de significados, de uma específica palavra indígena;

⁴⁴ Um verdadeiro *Contrato Colonial*, segundo a feliz expressão de Vicente L. Rafael. Obra citada.

4. construções sintáticas peculiares para construir conceitos (ou funções institucionais) que não encontravam soluções lingüísticas satisfatórias na língua indígena;
5. especificações a respeito das relações entre significante e significado com relação a determinados símbolos etc.

Num primeiro momento, essa comunicação lingüística pode-se entrever enquanto constituída entre a escrita jesuítica e a língua indígena, até certo ponto claramente distintas, entre o produto histórico e cultural de uma ou outra parte. Mas, uma análise mais atenta com relação ao lugar (cultural) dos dois interlocutores, mostra claramente um hibridismo do próprio ato comunicativo e de seu processo. De fato, esse é constituído por uma locução que, muito mais do que uma simples interlocução, coloca em cena a representação de um diálogo (catequético) que, atrás da “realidade” da imposição monológica (a direção do Mestre-jesuíta que reduz, literalmente, a resposta participativa do Discípulo-indígena a um simples consenso) desvenda um encontro de – em princípio, extremamente prováveis – diferentes sentidos. E os diferentes sentidos se encontram numa matéria lingüística (nova) que, em sua contínua mobilidade, revela uma tentativa de acomodação, realizando-se, também e paralelamente, como instrumento comunicativo performático.

58

Síntese: conceitos, palavras e gramáticas

Nestes primeiros e genéricos termos, vistos os problemas que se apresentam no “encontro de tradução”⁴⁵, a complexidade e quantidade de problemas e de palavras que se formam de maneira “equivocada”, devemos levar em consideração o fato de que todos esses elementos nos pareceram importantes, na medida em que se constituem como os elementos primários para a “construção da tradução”.

⁴⁵ Mas teríamos de falar, no plural, de encontros de traduções, na medida em que, só podemos suspeitar do encontro do outro lado, aquele indígena – na sua pluralidade lingüística e cultural – que podemos intuir, numa primeira aproximação antropológica, segundo as possíveis confusões que podiam gerar em suas diferentes perspectivas culturais.

Os jesuítas produzem discursos, nos seus catecismos tupi, dirigidos aos índios (aldeados): eles operam com conceitos e categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas que não existem nas línguas das culturas indígenas (brasileiras), as quais eles utilizam para catequizar. De fato, para realizar esta difícil tarefa, produzem uma “língua geral da costa” que tem a função de se tornar um ágil instrumento de tradução, através de dois aparatos externos à cultura (lingüística) que utilizam: a estrutura gramatical latina e os modelos de discurso usados nos catecismos ibéricos (Rafael 1988: 27).

Esses textos jesuíticos em tupi nos apresentam um hibridismo que, além de lingüístico, materializa na língua um hibridismo cultural. Eles exprimem a língua tupi como instrumento de comunicação, e ao mesmo tempo, como matéria sobre a qual fundam um sentido que lhe é exterior: uma descontextualização de significações que reorienta, conforme os projetos catequistas da Companhia, o uso dessa matéria. Matéria não inerte – e nos parece importante sublinhar esse fato – porque, essa descontextualização lingüística produz, também e ao mesmo tempo, significações, ao lado da outra perspectiva cultural (aquela indígena): e essas últimas não foram plenamente administráveis (às vezes foram, até mesmo, impensáveis) por parte dos jesuítas. Dessas, hoje, só podemos inferir algo na medida em que podemos (antropologicamente) levar em consideração as orientações culturais indígenas.

Segundo o que foi apontado por Hansen, “a escrita jesuítica em tupi é uma *poética*, no sentido do verbo *poiein*: produção de uma memória artificial para a língua tupi que a força a subordinar-se à respiração católica, nos casos em que o tupi é metrificado, acentuado, ritmado e rimado, como uma poesia feita à moda medieval e, ainda, quando o tupi é usado no teatro”. Todavia, essa “respiração lingüística” deixa de ser exclusiva e totalmente católica, criando um universo, uma *póiesis* na qual o artifício não pode constituir-se nem como uma somatória das partes envolvidas, nem como a predominância de uma das duas partes. Neste sentido, a nova memória artificial que faz parte da nova escrita jesuítica, não se configura, simplesmente, como uma verdadeira conversão que, como tal, “conquista e coloniza, pois sua prática traduz a novidade por meio dos códigos da semelhança e da tradição, que

normalizam a diferença e, principalmente, prevêem medidas que darão conta dela, como redução e subordinação” (Hansen 2000). Podemos talvez falar de conversão no sentido de um convergir em termos de institutos – lingüísticos e culturais – que produzem uma suposta normalização da diferença, como novidade, na medida em que fornecerão instrumentos (institucionais) novos para uma nova transcrição da identidade cultural indígena – como, por exemplo, a dos movimentos de contestação – reinscrita dentro dos modelos oferecidos e reconhecidos pela cultura ocidental.

Como acontece na adoção, por parte dos missionários, de métodos (“retóricas”) propriamente indígenas na comunicação oral – adoção na qual os missionários ficavam expostos às censuras –, da mesma forma, na “redução” escrita da palavra indígena em função dos objetivos catequéticos, os missionários encontravam-se muitas vezes, “submetidos” ao poder adquirido pela palavra indígena na sua memória (forma) culturalmente transmitida. Tratava-se, sim, de transformar seu sentido, mas muitas vezes este não podia ser transcrito livremente, se queriam estabelecer um mínimo de comunicação, a fim de passar para a imposição de um outro (novo) sentido: a escolha de um termo para fundamentar este sentido (e, com ele, a comunicação catequética) não podia ser nem livre nem ingênua. No que diz respeito à utilização de códigos comunicativos orais, inspirados pela cultura indígena, os jesuítas justificam-se utilizando várias formas de argumentação. Acontece, a esse respeito, algo parecido com o argumento, extremamente significativo, que, por exemplo, Pe. Manuel da Nóbrega utiliza para justificar a necessária (re)utilização, por parte dos missionários, de determinados costumes indígenas:

“Se nós abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais (...); e assim o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando passeando e batendo nos peitos, como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa

temos, a seu modo. Porque semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes.”⁴⁶.

Algo semelhante parece ter (necessariamente) ocorrido na utilização da palavra tupi (mesmo com seu novo estatuto da escrita) para torná-la veículo da nova “memória artificial” imposta.

Vamos tentar delinear, aqui, alguns pontos com relação ao que definimos como “uma política lingüística”: essa se traduziu na sistematização da “língua geral”. Este fato, porém, ocorria de forma tanto mais evidente quanto menos essa língua geral se mostrava voltada para a comunicação com grupos indígenas tupi – na medida em que esses estavam desaparecendo e o “tupi” adquirindo características de uma “língua (voltada para a comunicação) colonial”, – e é um fato que tem, sob o nosso ponto de vista, uma importância notável na construção do projeto catequético do Brasil.

Ora, a língua geral dos jesuítas representou o fruto de um longo processo de construção que, na sua primeira fase, se estabeleceu durante toda a segunda metade do século XVI⁴⁷. Atribuído ao Pe. Leonardo do Vale, o famoso *Vocabulário na Língua Brasílica* foi copiado e recopiado, nesse século, em todos os cantos da colônia e mesmo nos colégios inacianos da metrópole, para uso dos aprendizes⁴⁸. Circulou em múltiplas cópias manuscritas constituindo-se, também, como obra coletiva: exemplo da paciência e do engenho dos religiosos no aprendizado e na sistematização, sempre incompletos, da língua indígena.

Eis que, no século seguinte, “com ‘o novo descobrimento do Maranhão’, se abria uma nova seara, onde os missionários iriam espalhar o Evangelho munidos não apenas da palavra de Deus, como também de uma língua indígena e de uma larga experiência de tradução. [...] Foi [nessa época] a língua geral que serviu para estabe-

⁴⁶ Manuel da Nóbrega a Simão Rodrigues, 17 de setembro de 1552, *Monumenta Brasiliae*, I: 407-408.

⁴⁷ Em relação ao trabalho de Pero Correia, Azpilcueta Navarro, Luís de Grã, Leonardo do Vale e José de Anchieta, que o completa com a publicação da *Arte de Grammatica* em 1595.

⁴⁸ *Vocabulário da Língua Brasílica* [1622], (Drumond 1952).

lecer um campo de mediação entre índios das mais diversas origens étnicas e lingüísticas e missionários. A rápida expansão da língua pela Amazônia nos séculos XVII e XVIII constituiu um elemento crucial nos projetos coloniais portugueses, tanto na sua dimensão missionária quanto nas atividades conduzidas por interesses particulares” (Monteiro 2000). É a abertura das missões na Amazônia que estimulou a produção e publicação de novos manuais de gramática – a começar pela *Arte da Língua Brasileira* do Pe. Luís Figueira impressa em Lisboa em 1621 – e de catecismos – como a nova edição do catecismo do Pe. Antônio Araújo (*Catecismo Brasileiro da Doutrina Cristã*, com os acréscimos do Pe. Bartolomeu de Leão, em 1686) e o *Compêndio da Doutrina Cristã na Língua Portuguesa e Brasileira* do Pe. João Felipe Bettendorf (no ano sucessivo, de 1687); sem esquecer a importante experiência de tradução para outras línguas indígenas, como o *Catecismo da Doutrina Cristã na Língua Brasileira da Nação Kiriri* do Pe. Luiz Vincencio Mamiani (de 1698) e o *Catecismo Indico da Língua Kariris* do Frei capuchinho Bernardo de Nantes (de 1709).

62

Nesse século, todavia, há uma outra língua indígena sul-americana, que condiciona a missão da catequese jesuítica, à qual se atribui a denominação de “lengua general”: trata-se da língua guarani. Como revelou Bartomeu Meliá, a política lingüística que, desde 1610, através da estratégia missionária das “Reduções”, os jesuítas iriam seguir entre os Guarani do Paraguai estava bem definida a partir da percepção de que se tinha consciência, isto é, que o guarani representava, de fato, uma língua geral (Melià 1995). Este fato, junto à importância da relação entre política lingüística e exigência doutrinária, torna-se evidente, como foi demonstrado pelo autor, com a aplicação ao Paraguai do mandado do Concílio de Lima de 1583, através de uma ordenação do Sínodo de Asunción de 1603 que dizia:

“por haber muchas lenguas en estas provincias y muy dificultosas, que para hacer traducción en cada una de ellas, fuera confusión grandísima [...] ordenamos y mandamos que la Doctrina y Catecismo que se há de enseñar a los indios sea en la lengua guaraní por ser la más clara y hablarse casi generalmente en estas provincias...”⁴⁹.

⁴⁹ Sínodo de Asunción. Primera parte, 2ª Constitución; ver Bartomeu Melià. *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. 2 vols. Université de Strasbourg. 1969, pp. 28-29.

A história da língua guarani delineia-se de forma análoga àquela da língua tupi: como os Tupi, os Guarani parecem ter se beneficiado de uma certa unidade lingüística em seus deslocamentos e, sobretudo, como no caso do Brasil, alguns viajantes europeus do primeiro período puderam se aproveitar da língua, apreendida nalgum lugar, para servir-se dela noutros lugares distantes. E se o moderno lingüista Aryon Dall’Igna Rodrigues (1986: 32) pôde afirmar que, apesar de sua enorme dispersão geográfica, as línguas da família tupi-guarani mostram pouca diferença, pode-se, de alguma forma, compreender – apesar do seu justificável (em termos missionários) exagero – a ênfase de uma (certa) unidade lingüística extensa, nesses territórios, proposta pelo Pe. Montoya.

“Tan universal [esta unidade lingüística], que domina ambos mares, el del Sur por todo el Brasil, y ciñendo todo el Perú, con los dos más grandiosos ríos que conoce el orbe, que son el de la Plata [...] y el gran Marañón, a él inferior en nada [...] ofreciendo [...] paso a los Apostólicos varones, convidándolos a la conversión de innumerables gentiles de esta lengua” (Montoya: 1876).

63

Porém, ainda hoje, os modernos lingüistas indígenas identificam, ao todo, 21 línguas vivas da família tupi-guarani no território brasileiro (Rodrigues 1986: 33), sem contar as diferenças dialetais. É levando em consideração esses dois fatos que aparece uma característica importante com relação à família lingüística tupi-guarani, isto é, que, apesar de organizar-se através de uma curiosa e extensa unidade lingüística – e determinando assim a possibilidade dos deslocamentos nômades (e de conseqüentes novas relações a se estabelecerem) –, a “unidade” das respectivas línguas gerais tupi e guarani não se constituía enquanto “unicidade”: funcionamento que marcará os objetivos de um Estado ou de uma proposta imperial.

Em relação a esse novo aspecto, como bem salientado por Melià, “a unidade da língua guarani, apreendida como sistema de linguagem que permitia a compreensão mútua de vários grupos indígenas entre si, foi levada em consideração como princípio de outro tipo de unidade: isto é, como *norma* que podia ser promovida entre os falantes dos vários dialetos guarani. *Da unidade como estrutura comum se passava à*

unidade como norma geral. A elaboração de gramáticas e a divulgação de escritos constituíram dois dos mecanismos do quais se serviram os jesuítas dos séculos XVII e XVIII, tendo em vista a criação, por assim dizer, de uma ‘língua geral’, que foi a mais representativa do período colonial e à qual se aplicou, um tanto exageradamente, o epíteto de ‘clássica.’” (Melià 1995: 18; *itálico nosso*).

O “caso” guarani manifesta-se, assim, como o curioso e significativo paralelismo do processo que se desenvolveu, na segunda metade do século XVI, com a “língua geral da costa” no Brasil. Não é por acaso, que a analogia da “política lingüística”, nos dois casos, ecoa tanto no percurso normativo que essas línguas gerais vêm assumindo, quanto nas suas definições referenciais (ao mundo clássico): se a língua guarani pôde ser vista como ‘clássica’, em relação ao tupi pôde-se falar do “grego da terra” (Castelnau-L’Estoile 1999: 149-159).

Dois são, na nossa opinião, os principais processos segundo os quais se realizava a unidade normativa, lingüística e cultural indígena, para fundar uma possibilidade interpretativa jesuítica (ocidental). Por um lado, os aldeamentos nos territórios culturais tupi criavam, com modalidades e intensidade diferentes, aquele *melting pot* que será sobretudo característico das *Reduccion*es jesuíticas e que, determinando movimentos de êxodo, deslocamentos e re-colocação dos grupos Guarani, caracterizará também “descimentos”, organizados por missionários e deslocamentos maciços de populações nativas, realizadas por tropas de resgate, como consequência do “novo descobrimento do Maranhão”. Por outro lado, decorrente dessas situações, em muitos aspectos, paralelas com relação à imposição das duas “línguas gerais”, tanto a língua tupi como a guarani encontraram-se na necessidade de serem generalizadas, isto é, normalizadas e normatizadas.

O projeto colonial, necessariamente político e civilizador, característico tanto das reduções quanto das missões na Amazônia, fundamentava um novo sistema dentro do qual deviam se integrar as novas grandes concentrações de povoados indígenas: uma nova gramática e uma nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema. A “política lingüística” realiza-se paralelamente à redução das populações indígenas. Dessa forma, reduzir as línguas orais – ou a lín-

gua, no singular, com suas fundamentais distinções dialetais –, com suas próprias “formas retóricas”, à escrita, à gramática e ao dicionário, se constitui como o passo lógico para uma profunda redução do discurso e da literatura. Trata-se de uma efetiva “conquista espiritual” das línguas guarani e tupi, conquista que resulta na criação de uma nova linguagem (Melià 1995: 18-19).

Ora, é um fato que, “a conversão podia significar, para os índios, muito mais que uma experiência religiosa: [...] [configurava-se como a] aquisição de um idioma capaz de traduzir os sentidos e os limites da dominação colonial. [...] A conversão estabelecia um campo de mediação determinando não apenas os contornos da submissão dos índios, como também oferecendo instrumentos para a contestação (Rafael 1988: 7). [...] [É um fato que, enquanto] instrumentos de tradução, os catecismos, vocabulários e artes de gramática traduziam mais que as palavras: traduziam tradições [...]” (Monteiro 2000: parte final da comunicação).

Todavia, justamente com relação a esse problema – ligado à análise da “literatura catequética” e das problemáticas decorrentes –, vale a pena observar como a nova gramática e a nova semântica serviram para tornar possível a pragmática desse novo sistema, *sub specie religionis*, isto é, sob o ponto de vista (estruturante) daquele que resulta ser a “redução” mais significativa – a *possibilidade* interpretativa – da alteridade cultural para a cultura ocidental.

Referências Bibliográficas

A) Fontes documentais

ANCHIETA, José de, S.J. *Diálogo da Fé*. Texto tupi e português com introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J., que inclui os textos fac-similares manuscritos classificados como APGSI N. 29 ms. 1730 e ARSI Opp. NN. 22 e sua cópia APGSI n. 33 ms. 1731. São Paulo, Loyola, 1988.

_____. *Doutrina Cristã – Tomo I: Catecismo Brasílico*. Com texto tupi e português. Introdução tradução e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J. Incluindo o texto fac-similar (tupi) manuscrito classificado como APGSI N. 29 ms. 1730. São Paulo, Loyola, 1992.

_____. *Doutrina Cristã – Tomo II: Doutrina Autógrafa e Confessionário*. Introdução histórico-literária, tradução e notas do Pe. Armando CARDOSO, S.J.

Incluindo o texto fac-similar manuscrito (em português) da Doutrina Autógrafa e texto (tupi) em ortografia moderna (traduzido). São Paulo, Loyola, 1992.

_____. *Arte de Grammatica da Lingoa mais vfada na cofta do Brafil. Feyta pelo padre Iofeph de Anchieta da Cõpanhia de IESV*. Com licença do Ordinario & do Preposito geral da Companhia de IESV. Em Coimbra per Antônio de Mariz. 1595.

_____. *Cartas: correspondência ativa e passiva* do Pe. Joseph de Anchieta. Hélio Abranches VIOTTI, S.J. (org.). São Paulo, ed. Loyola, 1984.

ARAÚJO, Antonio de, S.J. *Catecismo na Lingoa Brasilica, no qual se contem a svmma da Doctrina Christã. Com tudo o que pertence ao Myfterios de noffa fancta Fè & bõs custumes. Composto a modo de Diálogos por Padres Doctos, & bons linguas da Companhia de IESV*. Agora nouamente concertado, ordenado, & acrefcentado pello Padre Antonio d' Araujo Theologo & lingua da mefma Companhia. Com as licenças neceffarias. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck, ãno 1618. A cufta dos Padres do Brafil. Texto em reprodução fac-similar da 1ª ed., com o título *Catecismo na Língua Brasileira*. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1952.

BETENDORF, João Felipe, S.J. *Compendio da Doutrina Christãa na Lingua Portugueza e Brasilica*. Composto pelo P. JOÃO FILIPPE BETENDORF, Antigo Missionário do Brasil. E Reimpresso de Ordem de S. Alteza Real o Principe Regente Nosso Senhor por Fr. José Mariano da Conceição Vellozo. Lisboa. M.DCCC. Na Offic. De Simão Thaddeo Ferreira.

Catechismo Tridentino: Catechismo ad Uso dei Parroci Publicato dal Papa S. Pio V per Decreto del Concilio di Trento, que nós consultamos na mais recente tradução italiana do P. Tito S. Centi, O.P., Siena, Cantagalli, (ed. orig. de 1992) III reimpressão 1996.

Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Sessio XIV, De Poenitentia, cap. VII: *De casuum reservatione*, Bolonha 1973, p. 708.

LEÃO, Bartolomeu de, S.J. *Catecismo Brasilico Da Doutrina Chriftãa Com o Ceremonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes*. Composto Por Padres Doutos da Companhia de JESUS, Aperfeiçoado, & dado a luz Pelo Padre ANTONIO DE ARAUJO da mefma Companhia. Emendado nefta fegunda impreffaõ Pelo P. BERTHOLAMEU DE LEAM da mefma Companhia. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, M.DC.LXXXVI. Com todas as licenças neceffarias.

LEITE, Serafim. S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Lisboa, Livraria Portugália/Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-50, 10 vols.;

_____. *Monumenta Brasiliae*. vols. I-IV, Roma, 1956-60.

MAMIANI, Luis. S.J. *Catecismo Da Doutrina Christã Na Lingua Brafilica Da Nação Kiriri*. Composto Pelo P. LUIS VINCENCIO MAMIANI, Da Companhia de JESUS, Miffionario da Provincia do Brafil. Lisboa, Na Officina de MIGUEL DESLANDES, Impreffor de Sua Mageftade. Com todas as licenças neceffarias. Anno de 1698. Citado na edição fac-similar, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942.

MONTOYA, Antonio Ruiz de, S.J. *Catecismo de la Lengva Gvarani, Compvesto por el Padre Antonio Ruyz de la Compañia de Iesus. Dedicado a la purifsima Virgen MARIA. Concebida fin mancha de pecado original*. Com Licencia. En Madrid, Por Diego Diaz de la Carrera, Año M.DC.XXXX. Que nós consultamos pela reedição “Publicada nuevamente sin alteracion alguna por JULIO PLATZMANN”. Leipzig, B. G. TEUBNER. MDCCCLXXXVI.

NANTES, Bernardo de. *Katecismo Indico Da Lingva Kariris, Acrescentado de Varias Praticas Doutrinaes, & Moraes, Adaptadas ao Genio, & Capacidade dos Indios do Brafil*, Pelo Padre Fr. BERNARDO DE NANTES, Capuchinho, Pregador, & Miffionario Apoftolico; Offerecido ao Muy Alto, e Muy Poderoso Rey de Portugal DOM JOAÃO V, S. N. Que Deos Guarde. Lisboa, Na Officina de Valentim da Costa Deslandes, Impreffor de Sua Mageftade. M.DCCIX. Com todas as licenças neceffarias. Que citaremos na edição fac-similar publicada por Julio Platzmann, Leipzig, B. G. Teubner, 1896.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo do Pe. Nóbrega sobre a conversão do gentio (1559)*. In: *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte/Itatiaia; São Paulo/EDUSP, 1988.

SOMMERVOGHEL, Charles. *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, Bruxelas-Paris, 1890-1932, 11 vols.

B) Fontes impressas

S. AGOSTINHO. *De Trinitate*. XV, XIII, 22.

_____. *De Catechizandis Rudibus*. Tradução italiana de G. Vigni, Milão, San Paolo ed., 1998.

TOMÁS DE AQUINO. *De Regimine Principum*. Tradução italiana de R. Tamburrini, Siena, Cantagalli, 1997.

VITORIA, Francisco de. *Relectio “De indis” (1539)*, L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid 1967.

C- Gramáticas e vocabulários das línguas indígenas sul-americanas

ALMEIDA NOGUEIRA, Batista Caetano de. *Esboço gramatical do Abãñê ou língua guarani, chamada também no Brasil língua tupi ou língua geral, propriamente Abaãñenga*. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. VI, pp. 1-90. Rio de Janeiro, 1879.

ANCHIETA, José de. *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*. Edição fac-similar da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1933.

ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira*. 2ª edição revista e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Biblioteca Nacional de Lisboa por Carlos Drummond. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Boletim n. 137, Etnografia e Língua Tupi-Guarani, n. 23, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1952.

ARRONCHES, João de. *O Caderno da Língua ou Vocabulário Português- Tupi*. Notas e comentários à margem de um manuscrito do século XVIII por Plínio Ayrosa. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1935.

CUNHA, Antônio G. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo, Ed. Melhoramentos, 1982.

DALL'IGNA RODRIGUES, Aryon. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986.

_____. *Estrutura do Tupinambá*. Inédito.

EDELWEISS, Frederico G. *Tupis e Tupi-Guaranis*. Livraria Brasileira Editora, 1969;

FIGUEIRA, Luis. *Arte de Gramática da Língua Brasileira*. Lisboa, Miguel Delandes, 1687. Edição de Julio Platzmann, com o título *Gramática da língua do Brasil*. Leipzig, B. G. Teubner, 1878.

GUASCH, Antonio. *Diccionario Guarani-Castellano y Castellano-Guarani*. Buenos Aires, ed. do autor, 1948.

LEMOS BARBOSA, Antônio. *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1951.

_____. *Curso de Tupi Antigo*. Rio de Janeiro, Livraria São José, 1956. MONTROYA, Antônio Ruiz de. *Arte de la Lengua Guarani, ó más bién tupi*. Viena/Paris, 1876.

_____. *Vocabulário de la Lengua Guarani*. Viena/Paris, 1876.

_____. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Viena/Paris, 1876;

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo: A língua do Brasil dos primeiros séculos*. Petrópolis, Ed. Vozes, (IIa. Edição) 1999 (Ia. Ed. 1998)

D- Bibliografia

- BAÊTA NEVES, Luiz Felipe. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1978.
- BARTHES, Roland. *Sade, FourierLoyola*. Paris, Seuil, 1971. Trad. Port.: São Paulo, Brasiliense, 1990.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo, Ed. Schwarcz, 1992.
- CARDOSO, Armando. S.J. *Introdução histórico-literária ao Diálogo da Fé do Pe. Joseph de Anchieta, S.J.*, São Paulo, Ed. Loyola, 1988.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile: Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil – 1580-1620*. Tese de Doutorado, defendida em janeiro de 1999, junto à “Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales”. Paris.
- CHABOD, Federico. *Storia dell’Idea di Europa*. Roma-Bari, Laterza, 1961 (ed. econ. Laterza 1999).
- DALL’IGNA RODRIGUES, Aryon. *Línguas Brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986.
- DELUMEAU, Jean. *Le Péché et la Peur: La culpabilisation en Occident (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris, 1983.
- L’Aveu et le Pardon: Les difficultés de la Confession (XIIIe.-XVIIIe. siècle)*. Paris, Fayard, 1990.
- FIRPO, Massimo. *Riforma protestante ed eresie nell’Italia del Cinquecento*. Roma-Bari, Laterza, (1993) 1997.
- GARIN, Eugenio. *L’Umanesimo Italiano*. Roma-Bari, Laterza, 1994
- Scienza e Vita Civile nel Rinascimento Italiano*. Roma-Bari, Laterza, 1993.
- GINZBURG, Carlo. *Occhiacci di Legno: nove riflessioni sulla distanza*. Milão, Feltrinelli, 1998. Trad. bras. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- GOODY, Jack. *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, University Press 1986.
- HANSEN, João Adolfo. *A Servidão Natural do Selvagem e a Guerra Justa contra o Bárbaro*. In: *A Descoberta do Homem e do Mundo*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 347-73.

- _____. *Nóbrega e a Missão Jesuítica: os anos heróicos (1549-1570)*. In: “Voz Lusíada”, Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, nn. 12-13, *Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta*, São Paulo, 1999, pp. 148-62.
- _____. Comunicação apresentada em ocasião dos Seminários sobre “*Instrumentos da Comunicação Colonial*”, realizados na Universidade de São Paulo nos dias 24 e 25 de agosto de 2000.
- LÄPPLE, Alfred. *Kleine Geschichte der Katechese*. München, Kösel-Verlag, 1981.
- LEMONS BARBOSA, A. *Curso de Tupi antigo*. Rio de Janeiro, 1952.
- _____. *Introdução ao Catecismo na Língua Brasileira* do Pe. Antônio de Araújo, em sua belíssima reprodução fac-similar da 1ª edição (1618). Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1952.
- MELIÀ Bartomeu. *La Création d'un Langage Chrétien dans les Réductions des Guarani au Paraguay*. 2 vols. Université de Strasbourg. 1969.
- _____. *Elogio de la Lengua Guarani: Contextos para una educación bilingüe en el Paraguay*. Asunción del Paraguay, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 1995.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Empietà ed Eresia nel Mondo Antico*. In: “Rivista storica italiana”, LXXXIII (1971), pp. 499-524.
- MONTEIRO, John. *Traduzindo Tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em Línguas Nativas na América Portuguesa*, apresentado no XV Encontro Regional de História do ANPUH (realizado na USP), no dia 5 de setembro de 2000.
- O'MALLEY, John W. *The First Jesuits*. Harvard College, 1993. Trad. it.: Milano, Vita e Pensiero, 1999.
- PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, University Press, 1982. Trad. it.: Turim, Einaudi, 1989.
- PÉCORRA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo/Campinas, EDUSP e Editora da Universidade de Campinas, 1994.
- _____. *Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil*. In: “Voz Lusíada”, Revista da Academia Lusíada de Ciências, Letras e Artes, nn. 12-13, *Anais do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta*, São Paulo, 1999, pp. 31-78;
- _____. *Cartas à Segunda Escolástica*. In: AAVV. *A Outra Margem do Ocidente*. Adauto Novaes (org.). São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 373-414.
- PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996.

- _____. *Storia Moderna e Contemporanea: dalla Peste Nera alla guerra dei Trent'anni*. Turim, Einaudi, 2000.
- RAFAEL, Vicente L.. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca/London, Cornell University Press, 1988.
- ROMANO, Roberto. *Introdução de Da liberdade do cristão (1520): prefácio à Bíblia*, de Martin Lutero. Trad. port. de E. J. Paschoal, São Paulo, UNESP, 1998.
- SABBATUCCI, Dario. *Sui Protagonisti di miti*. Roma, La Goliardica, 1981.
- _____. *La prospettiva storico-religiosa: fede, religione e cultura*. Milão, Il Saggiatore, 1990.
- _____. *Politeismo*. 2 voll., Roma, Bulzoni, 1998.
- VIOTTI, Hélio Abranches S.J. (org.) *Cartas: correspondência ativa e passiva do Pe. Joseph de Anchieta*. São Paulo, ed. Loyola, 1984.