UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Paulo Edson Alves Filho

Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta

Tese apresentada ao Departamento de Língua Inglesa e Literaturas Inglesa e Norte-Americana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com vistas à obtenção do título de Doutor.
Orientador: Prof. Dr. John Milton

Universidade de São Paulo

2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

Dedico este trabalho a todos da aldeia guarani Tekoa Pyau.

Meus sinceros agradecimentos a todos os colegas da *Universidade de Sorocaba,* da *Universidade Paulista* e do *Uirapuru Superior,* pelo constante apoio e auxílio à minha pesquisa.

Meu especial agradecimento:

ao Prof. Dr. *John Milton*, por acreditar neste meu projeto, por ter contribuído significativamente, em todo esse tempo, no processo de pesquisa da teoria da tradução, e por toda dedicação e orientação no desenvolvimento deste trabalho;

ao Prof. Dr. *Eduardo de Almeida Navarro*, pela inestimável contribuição à parte histórica e lingüística deste trabalho, e pela atenção dispensada a este projeto.

à Profa. *Maria Teresa Quirino*, pela revisão dos capítulos finais deste trabalho.

São Paulo, junho de 2007

"We don't serve your country
Don't serve your king
Know your custom don't speak your tongue
White man came took everyone

We don't server your country
Don't serve your king
White man listens to the songs we sing
White man came took everything

We carry in our hearts the true country
And that cannot be stolen
We follow in the steps of our ancestry
And that cannot be broken"

("The Dead Heart" - Midnight Oil)

Resumo

As traduções de textos religiosos e as obras de José de Anchieta (1534-1597) em tupi, destinadas à catequese, apresentavam um alto grau de inculturação e tendiam a mesclar termos católicos e indígenas. Basicamente, seus propósitos eram o de introduzir e difundir os preceitos do Cristianismo na cultura dos nativos do Brasil colonial.

O objetivo deste estudo é demonstrar que Anchieta usou em suas traduções termos da cosmologia indígena para ilustrar conceitos cristãos sem, contudo, levar em conta seus verdadeiros significados originais. Para isso, inicialmente, analisaremos o cenário da colonização na América espanhola e portuguesa e as ações missionárias lideradas pela Companhia de Jesus. Também serão analisadas as características da língua tupi e, a seguir, compararemos o trabalho de Anchieta com outras traduções jesuíticas ao redor do mundo no mesmo período.

Para que possamos discorrer sobre as estratégias usadas por Anchieta, recorreremos à perspectiva das teorias de Eugene Nida (em especial o conceito de equivalência dinâmica), de Lawrence Venuti e de Maria Tymoczko. Tais autores nos fornecem parâmetros para classificar as escolhas tradutológicas feitas pelo missionário.

Por fim, serão discutidos detalhadamente trechos dos escritos de Anchieta nos quais ele traduziu para o tupi importantes conceitos cristãos.

Palavras-chave: José de Anchieta, tradução jesuítica, Brasil colonial, tupi, indígenas do Brasil.

Abstract

This thesis will examine the translation of religious texts by the Jesuit missionary José de Anchieta (1534-1597) in Brazil in the 16th century. The study shows that the translations of Anchieta contain a large amount of inculturation, a readiness to mix Catholic and native Indian terms, in order to achieve the catechism of the Indians, and thus their acculturation into Catholicism. However, this inculturation always remained at a superficial level. The study will show that Anchieta used terms from the spiritual world of the Tupi Indians in his translations as "equivalents" for Christian terms as a way of introducing Christianity but made no attempt to understand the deeper meaning of these terms. I make a parallel of Anchieta's readiness to mix Christian Catholic terms and concepts from the spiritual world of the Brazilian Indians.

The thesis will initially examine the background of both Spanish and Portuguese colonizers of what is now called Latin America and the missionary movement. It will then examine some of the characteristics of the Tupi Indian language and Anchieta´s writings and compare them to other missionary translations in various countries. It will also analyze the translation strategies used by Anchieta from the perspective of the theories of Eugene Nida (specially the concept of "dynamic equivalence"), of Lawrence Venuti and Maria Tymoczko in order to classify the translation choices of Anchieta.

It will finally analyze a number of Anchieta's writings in Tupi in which he translated certain important Christian concepts into Tupi.

Key words: José de Anchieta, missionary translation, Colonial Brazil, tupi, Brazilian Indians.

Índice

Introdução..... **9**

Capítulo I – Os indígenas e o projeto catequético europeu..... **12**

I.1. Índios e europeus **12**

I.2. A colonização espanhola..... **18**

I.3 A definição do nativo americano..... **24**

I.4 A colonização e o projeto missionário no Brasil..... **29**

I.5 A Companhia de Jesus..... **34**

I.6 Os registros de Lery, Thevet e Staden: similaridades e diferenças em relação ao olhar dos jesuítas..... **43**

Capítulo II - As traduções de Anchieta para o tupi..... **50**

II.1. Anchieta e a língua tupi..... **50**

II.2. A obra anchietana em tupi..... **57**
II.2.1 Os diálogos..... **58**
II.2.2 A lírica..... **68**
II.2.3 Os autos..... **78**

II.3. A língua e o modo de pensar..... **87**

II.4 A hipótese Sapir-Whorf..... **92**

II.5. Elementos correspondentes, resultados desiguais..... **97**

II.6 Algumas considerações sobre eucaristia e antropofagia..... **101**

Capítulo III – Anchieta e as traduções catequéticas ao redor do mundo..... **107**

III.1. Modelos de tradução missionária ao redor do mundo..... **107**

III.2. A tradução jesuítica nas colônias espanholas..... **108**

III.3. Continuidade e ruptura: a tradução nos projetos catequéticos de Matteo Ricci na China comparada com a de José de Anchieta no Brasil.... **116**

III.4. As traduções religiosas de John Eliot para o algonquino na América

do Norte..... **126**

Capítulo IV – Abordagem teórica da tradução e a obra de Anchieta..... **136**

IV.1 Patronato e Padroado: a ótica de André Lefevere e as obras de Anchieta..... **137**

IV.2. A obra de Anchieta sob o prisma da teoria de Eugene Nida..... **144**

IV.3 Estrangeirização e domesticação na obra de Anchieta..... **154**

IV.4. Maria Tymoczko: tradução e a relação entre colonizador e colonizado..... **160**

IV.4.1 A hipótese dos conceitos exclusivos..... **164**

IV.5. Trechos selecionados e comentados da obra anchietana..... **180**

Considerações Finais..... **193**

Referências..... **196**

Introdução

A importância dos homens da Sociedade de Jesus - fundada por Santo Inácio Loyola - no processo de expansão ultramarina de Portugal é tal nas primeiras três décadas da colonização do Brasil, que se poderia muito bem tê-los chamados "construtores de império". Aportando em terras americanas pela primeira vez no ano de 1549, os homens da Sociedade formavam um pequeno grupo e, desde os primeiros meses, dedicaram-se incansavelmente a catequizar hordas de habitantes nativos e a manter viva a fé cristã nos colonos recém-chegados.

Assim como o conceito de deslocamento do império e do saber, conhecido como *translatio imperii et studii*, prega que a ciência e o poder movem-se de leste para oeste – como, por exemplo, de Roma ou Atenas para Paris –, os jesuítas desempenhavam um papel crucial na nova empreita de estender a civilidade conhecida no Velho Mundo até as Américas. Foi nesse contexto que se deu o trabalho dos eclesiásticos como auxiliar na difusão da supremacia européia sobre as terras recém-descobertas além do Atlântico.

Um desses homens, José de Anchieta, que havia ingressado na Ordem aos dezessete anos de idade, dedicaria toda a sua vida em prol do missionarismo determinado pela Companhia - criada onze anos antes por Loyola – que, naquele momento, contava representantes tanto no Oriente quanto no Novo Mundo.

Em uma época em que a fé cristã passava por profunda reformulação, principalmente pelo advento da Reforma, os jesuítas formavam um quadro disciplinado e independente que deixaria traços marcantes nas novas sociedades com as quais interagiam e na própria sociedade européia, em particular pela criação e manutenção de instituições de ensino. Suas atividades relacionadas ao *translatio imperii* no além-mar trariam consigo contradições em relação ao poder temporal e dentro da própria Igreja: pragmatistas, os soldados de Jesus introduziram adaptações litúrgicas e até mesmo liberdades doutrinárias para levar os ensinamentos cristãos a sociedades não européias. O *translatio* (transferência) por eles operado adequava-se também às realidades dessas sociedades e, por consequência, o próprio dogma assumiria uma nova forma através das estratégias que eram utilizadas pelos homens pertencentes àquela ordem.

Apesar de serem instrumento articulador do Estado colonizador, as atividades missionárias

por diversas vezes adquiriram autonomia ao estabelecerem a condição universalizante da fé religiosa. Sob sua 'excelência espiritual', tentava-se reunir a pluralidade ao mesmo tempo em que o mundo europeu experimentava tentar compreender outras culturas sob os prismas da civilização e da religião.

A tradução, a *translatio,* a transferência da religião para os silvícolas, não seria tarefa pouco complexa; o monoteísmo cristão encontraria poucos parâmetros adequados para apoiar-se, comparar-se e impor-se no cerne de uma sociedade que não apresentava uma crença em forças divinas nem adorava consistentemente elementos sobrenaturais. Fazia-se necessário primeiramente tornar o índio 'civil' para que depois fosse convertido ao Cristianismo.

Para que a significação do paradigma religioso – que os jesuítas tentavam incutir nas sociedades autóctones no Brasil Colônia - fosse efetiva, fizeram-se necessárias concessões e permissões de certos modos de viver e pensar dos nativos. Dessa maneira, a inserção do Cristianismo não recusou totalmente a cultura indígena, mas sim, em certo grau, foi complacente com a tradição dos homens da terra. Se o esquema econômico e político imposto pela Coroa era truculento, no âmbito religioso tentava-se atingir um patamar comum, que, sob um prisma microscópico, encontramos, inclusive, nas diferentes estratégias de tradução operadas por Anchieta no processo de transmitir os conceitos espirituais da religião vinda da Europa.

Algumas das principais ferramentas de catequização utilizada por Anchieta foi a elaboração de um extenso *corpus* em língua vernácula. Tal tarefa implicou, entre outros, transferir conceitos explícitos ao tupi - a uma língua com pouca ou nenhuma aproximação de línguas européias. Nosso trabalho deter-se-á na análise desses textos e tentará trazer à tona o variado tratamento dado ao processo de tradução engendrado por Anchieta.

Para construirmos nossa discussão, faremos, no capítulo I, algumas considerações sobre o projeto catequético e sobre as concepções que os europeus tinham a respeito dos indígenas, focalizando as observações de Cristovão Colombo e as discussões entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Sepúlveda sobre o *status* dos aborígenes encontrados no Novo Mundo.

No capítulo II, detalharemos as obras de Anchieta em tupi, o tratamento linguístico dispensado pelo jesuíta na elaboração delas, seu motivo para escrevê-las e alguns aspectos da língua vernácula dos indígenas.

No capítulo III, compararemos as estratégias tradutórias de Anchieta com outras manifestações catequéticas semelhantes às ocorridas nas Filipinas, na América do Norte e na China. Através dessa análise, tentaremos estabelecer alguns pontos em comum entre elas.

No capítulo IV, faremos uma confrontação dos escritos em tupi de Anchieta com as considerações de teóricos da tradução, como Eugene Nida, André Lefevere, Lawrence Venuti e Maria Tymoczko. A partir dos parâmetros fornecidos por esses autores, poderemos determinar uma matriz classificatória para as diferentes estratégias tradutológicas empregadas pelo jesuíta na elaboração de seu *corpus* catequético.

Capítulo I: Os indígenas e o projeto catequético europeu

I.1 Índios e europeus

Em "Dialética da Colonização", Alfredo Bosi, ao descrever o trabalho de Anchieta, o jesuíta mais importante do Brasil no século XVI, diz que "*o projeto de transpor a mensagem católica para a fala do índio demandava um esforço para penetrar no imaginário do outro"*. [1] Um exemplo desse esforço pode ser tomado a partir das estratégias que os primeiros franciscanos utilizaram com os astecas, tentando convencê-los da superioridade do Deus cristão e da necessidade de converter os nativos ao Catolicismo: os franciscanos partiam do sistema de pensamento dos índios e operavam na lógica do "Outro" (nesse caso, os astecas) para a conversão tornar-se uma conseqüência natural de seu próprio modo de pensar. [2]

Essa manobra foi aparentemente bem sucedida nos primeiros tempos da colonização mexicana: na primeira década da presença dos jesuítas na América Central, esses missionários realizaram milhões de batismos entre os nativos. Contudo, os franciscanos tinham a consciência de que necessitariam ir além do batismo e promover uma profunda mudança cultural. Para tal, adotaram o modo de vida do indígena e rapidamente adquiriram os mecanismos da cultura asteca: aprenderam *náuatle* e outras línguas nativas da região para que fossem possíveis a tradução dos textos católicos e a elaboração da gramática dessas línguas.

Tal dominação lingüística também colaborou para tornar o Catolicismo uma religião dos nativos, ou seja, trazer a Europa para as Américas. Os franciscanos obtiveram sucesso em seu modo particular de pregarem a Palavra de Deus. Com a inserção do Cristianismo na esfera religiosa do nativo, eles cooperaram para a manutenção das tradições locais assim como forneceram um processo de tradução no qual os indígenas podiam reconhecer dentro da religião européia seus próprios princípios do sobrenatural.

A religiosidade asteca tinha muito em comum com o Cristianismo: a crença em um mundo

---

[1] Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização.* São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p. 65

[2] Montero, Paula. *Entre o Mito e a História*. Petrópolis. Vozes, 1995. p. 98

sobrenatural organizado, a crença em uma vida pós-morte e a existência de um ser supremo.

Como Duverger[3] observa, não foi tarefa difícil, pelo menos no plano filosófico, convencer os astecas de que o Deus cristão era superior aos deuses locais, pois era também munido de poderes políticos: a própria Coroa espanhola, que promovia a invasão em solo mexicano, estava submetida aos preceitos cristãos e os deuses astecas haviam sido ineficazes para impedirem essa invasão.

Com a construção de igrejas sobre locais de antigos templos pagãos, eles propiciaram um mecanismo de substituição no qual seus deuses e suas divindades não seriam esquecidos; através do uso sistemático da linguagem vernácula não se alterava a tradição intelectual do nativo sobre a qual o Cristianismo seria assentado. A Companhia de Jesus, ordem cristã à qual Anchieta pertencia, usou extensivamente as estratégias dos franciscanos.

Tanto os jesuítas como os franciscanos nas Américas visualizavam a realização de uma convergência cultural através da tradução e da equivalência. Como exemplo, pode-se citar a intervenção bem sucedida dos jesuítas junto aos guaranis, já que sua mitologia era predisposta a aceitar a idéia de um deus único e a existência de um mundo celestial.
Aliando-se a isso, o ritual cristão, com sua pompa e sua música, atraía os nativos e contribuía para um processo de conversão que não era traumático.

No caso específico do Brasil, para o frei Yves d´Evreux[4], os "selvagens" já tinham o conhecimento de Deus, mas não exatamente o conhecimento da essência, da Unidade ou da Trindade. Somente após a conversão o nativo estaria em contato com essa complexidade. Contudo, Deus havia deixado traços na natureza e os homens poderiam tirar conclusões a

---

[3] Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España.* Mexico D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

[4] Pierre Yves D´Evreux, missionário francês, nasceu na Normandia por volta de 1570 e faleceu em Evreux em 1630. Ele ingressou na ordem dos Capuchinhos e tornou-se padre no Convento de Evreux em 1611, quando foi nomeado um dos três missionários a acompanhar Claude d'Abbeville ao Brasil. Eles ancoraram na Ilha de Marajó, na foz do rio Amazonas, ergueram casas e uma capela na ilha e em pouco tempo juntaram-se pacificamente aos índios do local. Claude d'Abbeville comandou uma expedição pelo interior do Brasil coletando plantas medicinais e escreveu um relato (*Histoire de la mission des P. P. Capucins, a I'lle de Maragnon et terres circonvoisines*) de suas viagens que foi posteriormente publicada na França em 1615.

partir deles. Mesmo antes da chegada dos europeus à América, os nativos conheciam o Criador, pois, conforme observadores europeus afirmavam, a religião natural havia deixado traços em seus corações.

Contudo, Montero (1995:102) observa que "*talvez exista um excesso de otimismo benevolente nessas interpretações. Por avançarem razões de ordem mais operacional não explicam*[5] *o que os*[6] *faz acolher tão docilmente a teologia e cosmologia do invasor. E, mais ainda, escondem a lógica dos mecanismos de mudança cultural, reduzindo-os a simples conversão. Na verdade, a facilidade da conversão denota sua fragilidade, a permanência de um substrato profundo de cultura que permaneceu intocado".*

Em outras palavras, Montero alerta-nos de que a fé cristã, edificada sobre resquícios de elementos sobrenaturais dos indígenas - arraigados em suas vidas e em sua concepção de mundo - não teria garantia de se tornar consistente como crença por, principalmente, configurar-se como a camada superficial que cobria a cosmologia milenar pertencente ao imaginário coletivo da comunidade indígena.

Para os europeus envolvidos no processo de colonização, a percepção do imaginário do indígena era algo totalmente novo. Na realidade, o cenário e a situação onde o Novo e o Velho Mundo se encontraram eram intrigantes para os dois lados. Desde os primeiros contatos entre Cristóvão Colombo e os índios da América Central, as diferenças culturais rapidamente vieram à tona. Como um exemplo, Colombo escreveu em seu diário de viagem que os índios desejavam realizar trocas sem levar em conta o verdadeiro valor das coisas a serem trocadas (pelo menos dentro dos parâmetros de valor dos europeus) e ignoravam o prejuízo ou lucro em potencial que um dos lados poderia ter a partir dessas trocas. Colombo ofereceu-lhes vários ítens sem valor algum e que os fizeram felizes. Os índios não se importavam se recebiam pedaços de recipientes quebrados em troca de pepitas de ouro[7].

Outra observação relevante do encontro de Colombo com os nativos americanos diz

---

[5] "eles" nesta sentença refere-se aos criadores do sistema de Reduções: Torrés, Gonzalez and Montoya.
[6] os índios.
[7] Todorov, Tzvetan. *A conquista da América: A Questão do Outro.* São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 45.

respeito à diferença das línguas: ele recusava-se a aceitar que a língua dos nativos era lógica e transmitia idéias, pois afirmou que levaria alguns deles consigo de volta a Europa para que aprendessem a falar. Apesar de em pouco tempo convencer-se de que os indígenas tinham uma língua, dirigiu-lhes a palavra como se devessem compreendê-lo e censurou-os pela má pronúncia que empregavam em palavras que se assemelhavam a palavras espanholas.

A falta de empenho por parte de Colombo em tentar comunicar-se com os nativos e sua avidez por conhecer mais paragens da região demonstraram que os humanos não eram sua preferência, mas sim as terras. [8] Os humanos daquele lugar eram povos 'menores', desprovidos de cultura, pois andavam nus, assim como apresentavam uma "nudez espiritual", de acordo com Colombo. Seria essa nudez, esse vazio espiritual que os europeus tinham como missão cobrir e preencher, pois eram vistos como culturalmente virgens. [9]

Após Colombo, as expedições seguintes com destino ao Novo Mundo já tinham homens cientes do problema da tradução que enfrentariam após cruzarem o Atlântico.
Quando Colombo afirma que "*tudo o que possuem trocam por qualquer coisa que se lhes dê, e pegavam até os cacos das gamelas e das taças quebradas*"[10] e que "*alguns usavam pedaços de ouro pendurados no nariz, que de bom grado trocavam por miçangas*"[11], pode-se mesmo antever os problemas de tradução que surgiriam na intensa relação Novo – Velho Mundo. Do ponto de vista da tradução em termos de idéias e não apenas em termos lingüísticos, dificilmente conseguia-se estabelecer um patamar comum de equivalências para culturas, representações e valores extremamente diversos entre si.
Colombo desejava que os nativos fossem iguais a ele: seria de seu agrado que eles adotassem seus costumes e, para isso, levara alguns para o Velho Mundo com o intuito de

---

[8] Todorov, Tzvetan. op. cit., p. 40
[9] "Mas me pareceu que gente que não possuía nada. (...) Devem ser bons serviçais e habilidosos, pois noto que repetem o que a gente diz e creio que depressa se fariam cristãos; me pareceu que não tinham nenhuma religião. Eu, comprazendo a Nosso Senhor, levarei daqui, por ocasião de minha partida, seis deles para Vossas Majestades, para que aprendam a falar." In: Colombo, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América.* Porto Alegre, L&PM, 1998. p. 47.
[10] Ibidem, p. 49.
[11] Ibidem, p. 57.

que, quando retornassem, fossem intérpretes dos cristãos, adotassem a fé e os costumes europeus. Em outras palavras, o índio seria "traduzido", teria um *status* igual ao europeu e, em última instância, seria humano. A atitude e desejo de Colombo antecipam e sintetizam a tradução em seu sentido cultural como uma importante ferramenta para a colonização de toda a América, sendo que são exatamente as primeiras impressões do navegador que ilustram e moldam a mola propulsora de todo o mecanismo colonizador, refletindo quanto a tradução desempenhou um papel primordial no processo.

As idéias de Colombo em relação ao homem encontrado nas Américas eram consonantes às preconcebidas na Europa quanto a povos pertencentes a culturas estranhas: sua percepção, assim como a dos primeiros exploradores do Novo Mundo, era pautada por parâmetros já presentes na cultura européia e o homem da América, em tempos dos primeiros contatos, era considerado "bárbaro". [12]

Colombo via os índios como "bestas idiotas"[13] e alguns dos primeiros observadores europeus taxavam suas religiões, rituais, crenças e modo de vida como demoníacas. Essa classificação conceitual das religiões indígenas era motivada principalmente por dois fatos. O primeiro deles era uma visão negativa e preconceituosa do mundo judaico-cristão de seitas pagãs desde, pelo menos, a Idade Média na Europa. O segundo era o conjunto de características da cultura indígena que incluía, por exemplo, o canibalismo e a crença em

---

[12] "bárbaro" - em sua acepção de homem não europeu ou não cristão - servia para designar o ameríndio e sua cultura, equivalendo a um termo instável aplicado a diferentes grupos, como turcos, etíopes e até mesmo a irlandeses e normandos.

Estes povos tinham tal denominação com a implicação de inferioridade e o próprio termo teve diferentes definições no desenrolar da História.

Para os gregos do século VII e VI a.C., "bárbaro" equivaleria à designação dada aos "estrangeiros", mais especificamente aos egípcios, ou povos e grupo de pessoas que não falavam grego. Em um contexto mais amplo, o termo ilustrava a diferença entre os que pertenciam a um círculo e aqueles que estavam fora deste círculo.

Já no século IV a.C. o termo teria uma correspondência maior com inferioridade mental e cultural. Segundo a visão teleológica dos gregos e mais tarde dos cristãos, existia uma escala de graduação de "humanidade", que variava de "bestial" a "próximo a Deus", sendo que os bárbaros encontravam-se na parte inferior desta escala. Um dos primeiros fatores a determinar a diferença entre os gregos e os bárbaros foi o surgimento das cidades, ou *polis*, e a definição do termo "bárbaro" tinha uma implicação mais cultural do que mesmo racial. Genericamente, eram considerados bárbaros os moradores de fora das cidades.

Tanto para os cristãos quanto para os gregos, os bárbaros pertenciam a um tipo específico cultural que poderia ser caracterizado em termos da quantidade de antíteses às supostas características da comunidade civil. Entre os séculos XII e XVI, nota-se que o termo "bárbaro" se referia de forma ampla a povos não cristãos e também, de forma menos estrita, a qualquer raça que se comportasse de maneira incivilizada ou selvagem.

[13] Todorov, Tzvetan. op. cit., p. 46.

divindades da natureza.

A aceitação dessas divindades, traduzida no código religioso europeu, encontraria equivalência numa clara e condenável simpatia pelo demônio, tão freqüentemente encontrada em rituais pagãos na Europa. Dessa maneira, quando percebia o "novo", o europeu procurava referência no "antigo". Pode-se afirmar o mesmo em relação à perspectiva religiosa do índio: o "novo" era totalmente relacionado com o "antigo".

É nesse contexto, meio século após a chegada de Colombo, que se descortinaram os contornos da ação jesuítica: um conjunto de práticas caracterizadas pela "tolerância das violações" – termo utilizado por Pompa (2003: 68) –, a qual determinava que o nativo era um "proto-cristão" inserido em uma cultura que fornecia bases rústicas para a disseminação do Cristianismo e da verdadeira fé. Foi exatamente esse conjunto de práticas que se aproveitou de elementos familiares aos nativos para sustentar a catequese, que deu margem também à criação de uma cultura híbrida.

Assim, o deus asteca *Quetzalcoatl*, que tinha barbas e era branco, havia vindo do Oriente e para lá havia retornado; o deus inca *Viracocha* também era branco e tinha barbas, e a terra natal dos ancestrais heróicos dos maias situava-se também no Oriente[14]. Os ameríndios tinham motivos para concluírem que os europeus eram suas entidades sagradas. Com a chegada dos espanhóis brancos e barbados, os indígenas projetavam suas profecias de retorno dos deuses.

Para os tupis[15], homens que vinham de uma terra distante e cruzavam um oceano vasto em grandes canoas eram associados aos xamãs tribais importantes, que perambulavam de aldeia em aldeia curando, fazendo previsões do futuro e discursando sobre uma terra plena, conhecida como "Terra Sem Mal".

Esses importantes pajés – conhecidos como *caraíbas* pelos nativos– proferiam um discurso que seria muito aproveitado pelos jesuítas, que também eram andarilhos solitários e pregavam sobre uma terra paradisíaca. Em pouco tempo eles também seriam chamados de *caraíbas*, termo que acabou sendo aplicado pelos índios em referência aos portugueses em

---

[14] Galeano, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1976. p. 29.

[15] não seguiremos as convenções da Associação Brasileira de Antropologia de 1953 no sentido de se escrever nomes de etnias e línguas indígenas sempre no singular e com letra maiúscula.

geral, portadores de promessas, armas e doenças. [16]

"É no contexto desse deslizamento de significados, essa "aventura semântica na expressão de Meliá (1986:17), que se pode entender melhor o lugar ocupado pelos conquistadores na cosmologia indígena." [17]

Douglas Robinson, citando Eric Cheyfitz em sua obra *Translation and Empire*, escreve que as radicais diferenças culturais e lingüísticas exigiam que eles repensassem partes fundamentais de sua visão de mundo e de como lidar com esse encontro único – que ou quem eram os "selvagens"? De onde vinham? Deveriam ou poderiam ser transformados em europeus? [18]

Obviamente tais questionamentos abrem caminho a outras discussões que não são o foco de nosso trabalho, mas ela nos deixa claro como a Igreja Católica, em particular a ordem dos Jesuítas na época de Anchieta, havia tomado a dianteira e já tinha um plano para lidar com os "selvagens" no Brasil Colonial.

Diferentemente desses "selvagens", os negros africanos não motivavam as mesmas questões políticas e sociais. A América e seu povo nativo, genuíno e inocente, confundiam os europeus e forçavam a reorganização e expansão da nação cristã, ao contrário dos africanos, que eram concebidos segundo o imaginário europeu como descendentes de Ham e amaldiçoados por Deus a serem eternamente escravos, segundo a Bíblia.

1.2 A colonização espanhola

A Espanha tinha uma tarefa dupla na conquista da nova terra: a conquista temporal e a missão espiritual. Em solo sul-americano ocorreria uma espécie de disputa entre clérigos e colonizadores na realização dessas tarefas.

A Igreja e a Coroa seriam as mensageiras da fé e dos princípios que governavam o mundo, pois ambas estavam interessadas na difusão da mensagem cristã entre os "bárbaros". A

---

[16] Cunha, Manoela C. (org.). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p. 386.
[17] Idem.
[18] Robinson, Douglas. *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained.*St. Jerome Publishing, 1997. p. 64.

Igreja tentava solicitar à Coroa e aos colonizadores um comportamento mais humano em seus procedimentos e nem sempre essa solicitação era atendida. Muito dos seus representantes discordavam do sistema de exploração aplicado aos nativos.

O descontentamento de missionários espanhóis com os procedimentos colonizadores da Espanha em relação aos indígenas fica claro no discurso de Antonio de Montesinos em 1511. Montesinos, da Ordem dos Pregadores, na então chamada Ilha Espanhola (atualmente República de São Domingos), discursava no púlpito de uma catedral lotada de soldados e conquistadores do Novo Mundo, e assim começou sua homilia:

> "*Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y creador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado [en] que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo*"

Para a estupefação dos dignitários e demais espanhóis presentes à celebração daquele Corpus Christi na Ilha Espanhola, Montesinos criticava a existência de grande número de índios livres, vivendo em regime de escravidão *de facto* sob a instituição da *encomienda* - que constituía base do sistema econômico implantado pelos colonizadores espanhóis. Através da *encomienda,* a mão-de-obra indígena - existente em abundância - era utilizada para a produção e exploração de riquezas com aval do Estado. Em troca, os *encomienderos*

assumiam o compromisso de proteger os índios e instruí-los na fé cristã, com a colaboração de um padre. No entanto, este compromisso não passou de uma formalidade e a maior parte dos *encomienderos* não o cumpriu, preocupando-se mais com o enriquecimento e com interesses pessoais.

Um ano após o duro discurso de Montesinos, a Coroa espanhola promulgou as "Leis de Burgos", as quais regulamentavam as relações entre espanhóis e indígenas. Tais leis estipulavam que todos os colonizadores beneficiados pelo trabalho indígena forçado deveriam propiciar aos seus cativos instrução da Sagrada Fé. Contudo, na prática, pouco mudou o tratamento dispensado aos indígenas nas terras recém-tomadas pela Coroa espanhola.

O discurso de Montesinos viria a fazer parte de um conjunto de manifestações contrárias aos métodos colonizadores praticados pela Coroa espanhola, em especial à instituição da *encomienda,* base do sistema econômico implantado pelos colonizadores espanhóis e solução para a exploração das novas terras.

No início do século XVI, a justificativa teórica encontrada pela Coroa espanhola para o jugo dos indígenas embasava-se na lei aristotélica da escravidão natural que incorporava em seus preceitos a dependência psicológica entre subordinados e mestres.
Para Aristóteles, a natureza deu aos senhores razão e inteligência e aos escravos, corpos fortes. Sua teoria da escravidão seria o meio de justificar moralmente o direito de uma nação escravizar os membros de uma outra.
O panorama traçado na *Política* de Aristóteles – e difundido pelo teólogo e historiador escocês John Mair na Europa através da obra "*In primum et secundum sententiarum"* - parecia ser extremamente condizente com o perfil e com a natureza do ameríndio que os estudiosos procuravam delinear, pois o índio, sendo identificado como "bárbaro", teria sua cultura e sociedade consideradas inferiores às do homem branco, conforme aqueles que tiveram contato com estes indígenas.

Se homens como Palacio Rubios, Bernardo Mesa e Juan Quevedo apoiavam sua doutrina, alguns outros estudiosos - como Domingos Soto e Francisco de Vitória - se posicionaram

totalmente contrários, principalmente pelos mesmos fatos apontados por Montesinos: a truculência e a violência empregadas pelos colonizadores espanhóis e o desprezo desses pela condição espiritual daquela força de trabalho.

Era impreterível que ocorresse um processo de questionamentos e discussões ao redor do assunto, tão complexo e importante para a Coroa espanhola, para que a exploração do Novo Mundo se desenrolasse de acordo com a legalidade.

A teoria aristotélica, então utilizada para descrever o perfil humano do indígena americano, foi aceita na Espanha pela primeira vez no ano de 1512, quando o rei Ferdinando nomeou uma junta para decidir a legitimidade da Conquista e a utilização da mão-de-obra escrava. Como os resultados desta junta não agradaram o rei, ele resolveu então solicitar que o jurista Palácio Rubios e o frei Matias de Paz expressassem em separado suas opiniões.

Rubios escreveu o *Libbelus de insulanis oceanis* e afirmava que os índios deviam ser tratados em liberdade. Entretanto, dado o caráter espiritual da Conquista, acreditava que fosse necessário o regime de "*encomienda*", como forma de exercer esta tutela adequadamente. Rubios distinguia, com a precisão jurídica típica daquela época, "liberdade" de "perda de domínio político", não vendo nenhuma contradição no fato de que os índios passariam a viver num regime de "liberdade tutelada"[19]. Em seu entender, o índio era livre e independente, mas em contato com o mundo civilizado ele perdia a autoridade sobre si próprio.

Rubios elaborou o *Requerimiento*, título legal da Conquista e a outra face da moeda da Bula Pontifícia. Por outro lado, Francisco de Vitória considerava que o *Requerimiento* não passava de um sofisma, uma ficção jurídica: ela exigia dos índios a aceitação da fé e do domínio espanhol com o propósito de justificar, de acordo com o direito europeu, a declaração formal de guerra justa.

Para o explorador espanhol Hernán Cortés, era vital que os índios se sujeitassem não só ao trono espanhol, mas também aos mistérios de Cristo. Isso era importante uma vez que a Igreja havia determinado que apenas poderiam ser combatidos e escravizados os grupos que

---

[19] Gonzales, Rafael Ruiz. *"Francisco de Vitória e a Liberdade dos Índios Americanos: A Difícil Implantação dos Direiros Humanos na América Espanhola"*, São Paulo, 1991

rejeitassem o Evangelho. Antes de atacarem aldeias ou grupos de índios, os espanhóis deviam fazer a leitura do *Requerimiento*[20] aos nativos americanos, e essa declaração lhes oferecia a oportunidade de aceitarem a Cristo e a Coroa espanhola. No contrário, seriam aniquilados.

De modo intrigante, este documento - com a oferta aos índios da escolha entre aceitarem uma religião e um governo desconhecidos ou serem aniquilados - era lido em voz alta em espanhol.

A falta da tradução era o ponto chave para que a mensagem não fosse compreendida.

Posteriormente, se eles ainda escolhessem não se submeterem ao desejo de Deus, a violência era permitida, independentemente do ouvinte ter ou não compreendido o teor do discurso. Esse procedimento, entre outros executados pelos europeus, coloca em evidência como a Igreja Católica e a Coroa trabalhavam em conjunto com o propósito de "traduzir o indígena", mesmo que isso implicasse em uma "não-tradução" e, nesse caso em particular, a mensagem não ter significado algum para os receptores.

Lia-se no "*Requerimiento*"[21] a ameaça aos que não se submetessem à Coroa espanhola:

> *"Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que*

---

[20] Este documento, que tinha como objetivo estabelecer a legitimidade das conquistas sobre a base sólida da religião e da legalidade, foi formulado em 1512 baseado nas opiniões do acadêmico Juan López Palacios Rubios, com o apoio de um especialista em leis da igreja, frei Matías de la Paz. Era o mecanismo de que dispunha a autoridade política espanhola sobre os povos do Novo Mundo e deveria ser lido em voz alta aos indígenas pelos invasores espanhóis. Ele fornecia o texto para o encontro que efetivamente estipulava a dizimação militar dos povos indígenas, a conversão forçosa e a escravidão. Os invasores rapidamente explicavam que vinham em nome do rei da Espanha, o qual tinha direito sobre a terra dos ouvintes e sobre todo o continente outorgado pelo Papa. Os índios tinham a chance de aceitarem voluntariamente o jugo espanhol e o Cristianismo ou serem atacados e os sobreviventes tornarem-se escravos. O *Requerimiento* era lido em espanhol e não continha nenhuma recomendação de que necessitava ser traduzido para tornar-se válido.

[21] in Pereña, Luciano. *La Idea de Justicia en la Conquista de América*. Madrid, Editorial MAPFRE, 2003. p. 237-239.

no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen; y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presente rogamos que de ello sean testigos."

Através do *Requerimiento,* a culpa de ocorrerem batalhas, jugo, escravidão, morte e roubo era dos índios e não dos espanhóis.

O modo de agir dos *encomenderos* não era uniforme. Suas atitudes e métodos, alvos de discussão e protesto, em muitas ocasiões desenhavam uma interação cruel com o indígena. Era com esse paradigma que a empresa colonizadora espanhola se deparava, conforme Medina[22] salienta:

"Si el conquistador fué el elemento que dio impulso ala obra, uniendo, por medio de las armas, las províncias al Imperio hispano, el misionero la hizo posible incorporando espiritualmente a sus habitantes. Consecuentemente, el misionero fué el artífice de la cristianizacion, de la humanizacion dei indio (...) el Imperio espanõl tuvo un sentido altamente misionero, dentro dei qual la iglesia desempena papel relevante, en su cometido de cristanizar y proteger el indio."

Além do posicionamento de proteção ao indígena tomado por Montesinos, nota-se a preocupação do clero quanto ao mecanismo colonizador nas palavras do padre Diogo de Torres (1550-1638), em sua Carta Magna das Reduções do Paraguai. [23] Ele orienta seus padres para que "*com toda a energia, prudência e diligência possível se impeça que os espanhóis entrem no povoado e, entrando, não façam agravos aos índios e em breve tornem a sair. De maneira nenhuma os deixem tirar índios (peças) para escravos, defendendo a estes como verdadeiros pais e protetores* ".

---

[22] Medina, Fernando de Armas *apud* Alves Fº, Paulo E. "*A colonização espanhola: a sociedade indígena e os modelos propostos pelos teólogos espanhóis do século XVI"* in *Revista de Estudos Universitários*.Sorocaba, v.30, no. 2, junho de 2004, p. 148.

[23] Rabuske, A. *apud* Alves Fº, Paulo E. "*A colonização espanhola: a sociedade indígena e os modelos propostos pelos teólogos espanhóis do século XVI"* in *Revista de Estudos Universitários*.Sorocaba, v.30, no. 2, junho de 2004, p. 148.

Em 1537 houve a promulgação da bula papal *Sublimis Deus* que confirmava a capacidade dos silvícolas de compreenderem e receberem a fé cristã. A bula não só configurava-se como um importante documento diretriz da Igreja Católica como também tinha contornos políticos: se os silvícolas eram capazes de receber o dogma cristão, o papa também legitimava as atividades e a presença espanhola no Novo Mundo.

I.3 A definição do nativo americano

O debate sobre quem eram os índios sul-americanos e qual o tratamento que os europeus deveriam dispensar-lhes foram temas intensamente discutidos por Juan Ginés de Sepulveda, Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria durante algumas décadas do século XVI.

Os três espanhóis, com diferentes pontos de vista sobre os nativos americanos, foram os principais homens a lançarem luzes sobre como os espanhóis deveriam proceder com o povo nativo da América.

Vitoria criticava a tese aristotélica de que existiam pessoas mais aptas a comandar e outras mais aptas a obedecer, questionando se seria correta a conclusão de que os espanhóis eram o povo ideal para a primeira função e os índios, seus subordinados.

Condenando o reconhecimento da conquista espanhola das Américas pela autoridade insuficiente do Papa em tal assunto, Vitoria acreditava que tanto o Tratado de Tordesilhas como as bulas pontifícias não eram válidas para concederem à Coroa de Castela a posse das Índias. Era recorrente em suas obras a tentativa de evidenciar que os índios eram donos e senhores legítimos de seus territórios.

Vitoria afirmava que "*os índios, antes da chegada dos espanhóis eram verdadeiros senhores, pública e privadamente*". [24] Isto eqüivaleria a dizer, na corte imperial espanhola, que os índios estavam em pé de igualdade em relação aos espanhóis, tão legítimos

[24] Vitória, Francisco de. a*pud* Alves Fº, Paulo E. "*A colonização espanhola: a sociedade indígena e os modelos propostos pelos teólogos espanhóis do século XVI"* in *Revista de Estudos Universitários*.Sorocaba, v.30, no. 2, junho de 2004, p. 154.

proprietários das suas terras quanto os espanhóis o eram das suas e, por conseqüência, nada havia sido descoberto.

Vitoria justificava seu pressuposto apontando várias peculiaridades da cultura indígena que indicavam vestígios de civilidade, tais como suas moradias, suas habilidades de imitação e especulativa, suas disputas, festas, cerimônias e a necessidade de manipularem seu espaço social.
A estrutura religiosa dos índios, segundo Vitoria, indicava, apesar de estarem longe da verdade, ao menos consciência do tipo de verdade a ser seguida.

Partindo da premissa de que não poderiam mais ser forçados a aceitarem o poder do Papa nem dos reis da Espanha, os índios escolheriam voluntariamente submeterem-se aos reis espanhóis. Em vista da sua doutrina, o *Requerimiento* seria nulo de pleno direito, pois além de escrito em língua estranha aos povos indígenas, mesmo traduzido seria de difícil compreensão. Em contrapartida, Vitoria sugeria a evangelização pacífica e o ensino.

Os resultados das manifestações de Montesinos e Vitoria logo teriam repercussão: a orientação da política indígena da Espanha se deslocaria do conceito de "conquista" para o de "pacificação", mesmo tendo encontrado seus métodos propostos forte oposição nos meios próximos ao imperador.

As divergências em voga culminariam em importantes discussões entre os teólogos de Salamanca e outros pensadores na cidade de Valladolid, entre 1550 e 1551. Protagonizadas pelo frei Bartolomé de Las Casas e por Sepúlveda, então cronista e capelão do imperador, tentavam-se explicar fatos reais a respeito da sociedade dos índios.
Convém frisarmos que as guerras e atrocidades continuavam a ocorrer na América, alheias às discussões travadas na Espanha em torno de documentos como as bulas pontifícias e o *Requerimiento.*
No mesmo período da publicação da *Relectio de Indis* de Vitoria, Juan Sepúlveda também publicaria o tratado "*Las Justas Causas de la Guerra contra los indios*", também conhecido por "*Democrates alter*". Sepúlveda – que estudara em Salamanca e Alcalá e

tomara conhecimento da filosofia aristotélica - tornou-se um dos maiores expoentes do humanismo filosófico da Espanha. Seu *Democrates alter* tinha como principal argumento a defesa da guerra contra os índios pois, de acordo com a *Política* de Aristóteles, esses eram bárbaros e escravos por natureza.

Através da *Democrates alter*, alegava que a guerra contra os índios seria uma questão crucial no desenvolvimento futuro de todo o processo colonizador. Em seu entender, a guerra de conquista precisaria ser necessariamente realizada para cumprir a finalidade própria da doação pontifícia, ou seja, a cristianização dos índios, fazendo com que a pregação e a catequese se desenrolassem de forma mais segura e eficaz.

Sepúlveda propunha que a colonização se processasse primeiramente com a submissão política, de modo que os índios fossem afastados rápida e definitivamente de seus costumes cruéis e selvagens. A Espanha deveria promover a guerra de conquista para obter esta submissão, mesmo que fosse permanentemente empregada a força, já que onde deixasse de exercê-la, os pagãos voltariam aos seus antigos costumes. Sob seu ponto de vista, a conversão dos índios só seria possível através do emprego da violência.

A contestação de Vitoria a esses argumentos baseava-se no fato de que o papa não poderia castigar os pagãos, pois não poderia legislar sobre eles. Juntamente com Vitoria posicionava-se Bartolomé de Las Casas, sacerdote que havia vivido na Ilha Espanhola entre 1502 e 1507. Havia conhecido pessoalmente o padre Antonio de Montesinos e tomado conhecimento das injustiças e maltratos sofridos pelos nativos da América.

Em 1514 Las Casas devolveu publicamente seus escravos para o governador e tomou a decisão de dedicar sua vida à defesa da causa dos indígenas.

Entre 1515 e 1520 elaborou planos destinados a conciliar os interesses tanto dos conquistadores como dos indígenas, propondo um paradigma de conquista e evangelização no qual todas as partes envolvidas obteriam proveito. Em 1523, ingressou na ordem dos Dominicanos, e a partir desse momento adquiriria uma sólida cultura teológica, jurídica e filosófica.

Las Casas refutava três proposições básicas de Sepúlveda:

a) os indígenas eram culturalmente inferiores aos espanhóis;

b) os "crimes" não naturais privariam os indígenas do direito de domínio; e
c) as bulas de doação seriam documentos válidos para as conquistas espanholas.
Embasado em uma vasta gama de dados históricos e empíricos, Las Casas tentou demonstrar que as comunidades indígenas anteriores à conquista satisfaziam todos os requisitos presentes no conceito de Aristóteles – relacionando-as com uma sociedade civil verdadeira - e justificou por que os padrões das culturas ameríndias se diferenciavam tão radicalmente das normas européias.

Las Casas propunha que o termo "bárbaro" deveria ser interpretado como referência a diferentes tipos culturais. Ele explicou o termo com detalhes em pelo menos três obras: na *Historia de las Indias*, quando narrou sua controvérsia contra o Bispo Juan de Quevedo, na *Apología* e na *Apologética História*. Segundo sua ótica, os indígenas da América se enquadrariam nas seguintes modalidades de bárbaros:

a) bárbaros segundo o parâmetro da linguagem, já que a linguagem conferiria poderes ao seu usuário. Esse tipo de bárbaros carecia de escritura, não tinha letras nem erudição e que, pelo fato de ter outro idioma, não entendia o que um outro falava. Este bárbaro não seria propriamente bárbaro; embora não tivesse escritura podia ser classificado como sábio, cordato, prudente e civilizado. Las Casas observou que idênticas razões tinham os índios para considerarem bárbaros os espanhóis, uma vez que os espanhóis também não entendiam a língua dos índios.
b) bárbaros por não serem cristãos, conforme a tradição cristã e não de acordo com a teoria de Aristóteles. Las Casas classificava esse tipo de bárbaro pelo seu desconhecimento da fé cristã, que ele chamou de *barbárie negativa*. Segundo seu conceito, essa barbárie negativa não era pecado.

Las Casas concluía que os índios eram seres inteligentes, razoáveis e idênticos em humanidade aos espanhóis e que sua escravidão era contrária ao direito natural e ao direito civil e, assim, condenava também o *Requerimiento* de Palacios Rubios. Em um tempo em que, em consenso geral, afirmava-se que as seitas e crendices dos nativos eram relacionadas à demonolatria, Las Casas talvez tenha sido um dos poucos que acreditava que "*aquelas*

idolatrias eram uma demonstração sincera de expressão religiosa". [25]

Las Casas propunha as seguintes ações para a empresa exploratória do Novo Mundo:

a) conversão – voluntária - prévia dos povos indígenas antes de qualquer tentativa de conquista;
b) a aceitação formal da submissão ao Papa e formalização do pacto constitucional – com direitos e deveres para ambas partes - entre a Coroa espanhola e os chefes de cada reino indígena;
Las Casas tinha a seu favor a superioridade da teologia sobre outras ciências, enquanto Sepúlveda teria de primeiro demonstrar que seus argumentos filosóficos seriam aceitos numa ótica teológica. Vitoria inclusive já havia afirmado em seu *Relectio de Indis*, que a discussão dos assuntos relacionados com a conquista do novo mundo não era só da competência dos juristas, mas também dos teólogos.

A polêmica inflada por Las Casas e Sepúlveda duraria por quase uma década e, mesmo Las Casas conseguindo censurar a obra *Democrates Alter*, não se minimizaram as divergências entre os polemistas. Como o assunto tocava diretamente os interesses da Coroa, o próprio rei Carlos V convocou Las Casas e Sepúlveda para exporem publicamente seus pontos de vista ante um júri *ad hoc* entre 1550 e 1551, debate esse conhecido como a Controvérsia de Valladolid.
Da confrontação das idéias de ambos surgiu uma nova forma de pensar no mundo jurídico, político, teológico e sociológico espanhol.
Se, em um primeiro momento, os modelos sociais dos indígenas tinham como parâmetro a tese aristotélica da escravidão natural, em um momento seguinte esses modelos enfocavam homens naturais, incapazes de escolha moral e racional.
Las Casas também muito contribuiu ao pensamento político relacionado à inter-relação com os indígenas, afirmando que todos os povos do mundo eram formados por homens. Suas idéias foram amplamente utilizadas na elaboração dos direitos humanos e dos direitos dos povos.

---

[25] Vainfas, Ronaldo. *A Heresia dos Índios.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995. p. 27.

Ele poria o silogismo dos conquistadores em descrédito; os índios não poderiam ser considerados naturalmente escravos assim como as guerras contra eles seriam injustas e ilegais.

Contudo deve-se ressaltar que, apesar do esforço dos missionários na árdua tarefa de sedentarizar os índios e de instruí-los na fé cristã, o que se observou foi, de modo geral, a prevalência de um sincretismo religioso de aparência cristã entre os indígenas. No campo jurídico, suas idéias apenas colaboraram com algumas leis fracas e atrasadas. Sua vitória moral viria tardiamente aplacar a chacina nas Américas, que na época da Controvérsia de Valladolid, já estava praticamente consumada.

Se, em seu tempo, sua causa não teve a eficiência desejada, o legado de Las Casas foi importantíssimo para autores futuros. Seu estudo aprofundado da causa indígena viria a ser a luz de vários estudiosos e ele representa uma das poucas vozes que se projetou na denúncia coerente de abusos praticados por seus conterrâneos.

I.4 A colonização e o projeto missionário no Brasil

Em vários aspectos, as atividades colonizadoras e catequéticas no Brasil seguiram similares ao modelo espanhol, conforme Suess (2000:1.120) observa:

> "*Os missionários estavam convictos de que, sem o braço armado, seria uma empresa suicida. E a administração colonial sabia que sem os missionários seria impossível 'segurar' os índios.(...) Eclesiásticos e administradores coloniais se articularam numa aliança de parceiros que se reconhecem reciprocamente como mal menor.*" [26]

Se os espanhóis Montesinos e Las Casas se opunham aos procedimentos vigentes dos colonizadores, o jesuíta José de Anchieta deixa claro que para o sucesso da missão catequética seria indispensável a presença do Estado:

---

[26] Suess, Paulo. *José de Anchieta – Enigma e Paradigma frente à alteridade tupinambá*. In: *Anchieta em Coimbra – Actas do Congresso Internacional.* Coimbra, 2000. p. 1.120.

> *"Nenhum fruto, ou ao menos pequeniníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência"* [27]

> *"Parece-nos agora que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam sujeitados e postos sob jugo. Porque, para este gênero de gente, não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o 'compelle eos intrare'."* [28]

Contudo, Mourão (2000) ressalta o viés humanista de Anchieta e Nóbrega em afirmar que, em Coimbra, os jesuítas acompanhavam os estudos das questões ético-jurídicas através de Martinho de Ledesma, discípulo de Vitória que pontificava na Universidade do Mondego.[29]

Para Robert Southey[30], historiador protestante e um dos pioneiros na pesquisa do Brasil colonial, a atitude humanista dos jesuítas ficava evidente no embate que travavam contra os colonizadores – sedentos pela farta mão-de-obra em potencial que provinha dos indígenas. Essa luta era ainda maior do que aquela na qual os jesuítas se empenhavam em mudar os hábitos do gentio para receberem a palavra de Deus. Southey observa:

> "*Poderosa como é a religião católica, mais potente é ainda a avareza; e em despeito de todos os esforços de alguns dos melhores e mais hábeis homens, de que a ordem jesuítica, tão fértil em varões ilustres, se pôde jamais gloriar, continuou a prática de escravizar os naturais".*[31]

Com um olhar um pouco diferente de Mourão, Southey não só destaca o trabalho de salvação espiritual, mas também o da salvação física do indígena, em especial no trabalho

---

[27] Viotti, Hélio A. (org). *Cartas, Correspondências ativa e passiva, Obras Completas*. São Paulo, Editora Loyola, 1984, vol. 6, p. 27 [1554]
[28] Ibidem, p. 76 [1554]
[29] Mourão, José Augusto M. *Da Redução das Paixões Selvagens: A territorialização da crença e as aporias da inculturação em Anchieta – Actas do Congresso Internacional.* Coimbra, 2000. p.756
[30] Southey, Robert. *História do Brasil (3 vol).* São Paulo, Editora Melhoramentos, 1977.
[31] Ibidem, p. 23.

de Anchieta e de Nóbrega. É neste aspecto que o observado por Southey coloca-os em igualdade com Vitória e las Casas, embora, de acordo com Mello e Souza, em terras portuguesas, a polêmica sobre o Direito Natural ter sido tênue." [32]

Com uma visão antagônica à de Southey, Freire (2000) descreve que o processo evangelizador imposto ao indígena promoveu a degradação de sua cultura e de sua sociedade. A atuação dos missionários, em consonância com a dos colonos, foi extremamente danosa, pois no encontro de duas civilizações diversas o indígena perdeu sua autonomia e a "capacidade contrutora da cultura." [33]

Ao analisarmos esses autores, concluímos que, na colonização portuguesa, as divergências entre a Coroa e a Igreja não só eram bem menores do que as presentes no processo colonizador espanhol como também ambas instituições se auxiliaram mutuamente.

Anchieta, em consonância com a atividade apostólica de conversão - orientada pelo trabalho de caridade - para fins de salvação da alma, equipara os mestiços e índios, julgando-os seres dignos de tornarem-se cristãos[34]. Em sua carta de julho de 1554, destinada a Inácio de Loyola, escreve:

> *"Todo este tempo que havemos estado aqui, nos mandaram de Portugal alguns dos meninos órfãos, aos quais tivemos e temos conosco, sustentando-os com muito trabalho e dificuldade. Isso nos moveu a que recolhêssemos aqui também alguns órfãos, principalmente dos mestiços da terra, assim para amparar e ensinar, porque é a mais perdida gente desta terra. (...) Temos que é tão importante ganhar um destes como ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios. E dentre eles os que fossem suficientes e tivessem boas partes recolhê-los*

---

[32] Mello e Souza, Laura. *Inferno Atlântico.* São Paulo, Companhia das Letras, 1993. p. 40.
[33] Freire, Gilberto. *Casa Grande e Senzala,* Rio de Janeiro, José Oympio Editora, 1958, Tomo I, p. 151
[34] Eisenberg, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno.* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000. p. 33.

por irmãos, e aos que não fossem tais dar-lhes vida por outra via." [35]

Na carta de agosto do mesmo ano, também destinada a Loyola, notamos mais uma vez em seu perfil catequético traços das idéias de Las Casas, quando se refere aos homens da terra como "bestiais" e "ovelhas" (em relação ao rebanho de sua Igreja):

> *"Estamos nesta nova povoação de catecúmenos chamada Piratininga, onde o Senhor, por sua misericórdia e bondade infinita, quer trazer algumas destas ovelhas perdidas ao rebanho de sua Igreja. E isto com não pequeno trabalho, que com eles temos, pregando-lhes continuamente e atraindo-os por quantas vias podemos, porque é gente tão indômita e bestial, que toda sua felicidade tem posta em matar e comer carne humana."* [36]

A ocorrência dessa simbiose entre o dogma eclesiástico e o braço forte do Estado pode ser justificada como um dos frutos da situação vigente na Europa: como a Igreja Católica estava sofrendo perdas consideráveis devido à Reforma Protestante, ela autorizava e avalizava o rei de Portugal a ter em seus navios homens que propagassem a fé em terras distantes. A Coroa portuguesa não só aceitava as decisões do Concílio de Trento "sem reservas ou restrições" como também interferia diretamente na condução do setor eclesiástico nas terras recém-apropriadas. [37]

O cenário da empreita colonial era de interesse mútuo entre Igreja e Estado e tinha caráter oficial e religioso: a política de catequese da Companhia necessitava de apoio político e militar para seu sucesso. Em contrapartida, ela garantia o apoio ideológico durante a colonização, conforme Neves (1978:104) observa.

Prezia (2000) cita alguns importantes detalhes desta atuação da Igreja em conjunto com o Estado, ressaltando que a posição dos jesuítas foi ambivalente frente aos indígenas. Ao mesmo tempo em que eram contrários à escravização do homem da terra, também

---

[35] Anchieta, Pe.Joseph de. *Cartas: correspondência ativa e passiva.* Introdução, pesquisa e notas de Pe. Hélio Viotti, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984. p. 55.
[36] Ibidem, p. 62.
[37] Holanda, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira – Tomo I: A Época Colonial.* São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960, p. 51.

promoviam os aldeamentos, nos quais era forçosa a mudança radical de seu modo de ser e viver. Não obstante isso, os indígenas estavam suscetíveis às doenças, responsáveis por uma perda enorme de vidas. Somente no ano de 1562, Anchieta relata que morreram trinta mil indígenas no período de três meses.

Entre as alterações do *status* social do indígena no contexto do aldeamento, Prezia frisa que este não se tornava escravo, mas freqüentemente aliava-se ao português na repressão aos escravos negros e nos ataques a tribos inimigas. De alguma forma, o indígena deveria fazer parte do projeto colonizador português, tornando-se cristão e obedecendo a um único rei.[38] O colégio jesuítico '*cumpria a missão de preservar a cultura portuguesa*', segundo as palavras de Paiva (2000: 44-45).

Entre as obras anchietanas, como reflexo literário da importância e da aceitação do Estado na atuação portuguesa em terras brasílicas, temos o épico *De Gestis Mendi Saa (Dos Grandes Feitos de Mem de Sá),* escrito em latim entre 1560 e 1562. A obra, que exalta a atuação militar do terceiro governador-geral em face dos franceses e indígenas, tem grandiosidade homérica ao longo de seus três mil versos.

Lê-se na obra: [39]

"Ergo cupis iusto tumidum si vincere mundum
Marte, refer Christo quidquid honoris habes:
Ex medio summo grates age corde Parenti
Et meritae Iesum laudis honore cole,
Qui voluit primum te per Brasilica regna
Propagatorem nominis esse sui.
Primus inhumanas domuisti vindice gentes
Marte: iugo subdunt iam sua colla tuo;
Te cogente, feros Brasillica pectora mores
Liquere, et ritus dedidicere suos.
Macte nova virtute, senex: scelera ímpia pelle,

[38] Prezia, Benedito. *Brasil Indígena: 500 anos de resistência.* São Paulo, Editora FTD, 2000.
[39] Anchieta, Pe.Joseph de. *De Gestis Mendi de Saa*, Introdução, versão e notas de Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1986. p. 87.

Barbaraque aeterno subice regna Deo!" (vv.83-94)

(Se pois com justo ódio desejas vencer o orgulho mundano
a Cristo atribue todas as tuas glórias!
Do fundo do coração ao Pai celeste dá graças
e rende a Jesus as merecidas honras.
Foi ele quem quis fosses tu nas regiões brasileiras
primeiro propagador do seu bendito nome,
O primeiro a vingar os ultrajes do gentio inhumano
e dobrar-lhe a cerviz às tuas ordens justas.
Ao peso do teu braço, os altivos Brasis esqueceram
Seus ferozes costumes e seus sangrentos ritos.
Eia! Novo ardor, ancião! Extermina as maldades,
submete ao Deus eterno essas nações selvagens.)

I. 5 A Companhia de Jesus

Em verdade, a própria ideologia da Companhia de Jesus, à qual Anchieta pertencia, tinha traços militares quanto à forma de levar a verdade católica a outras almas. Fundada por Inácio de Loyola e nomeada em Latim "Societas Jesu" pela bula *"Regimini militantis ecclesia"* (1540) do papa Paulo III - em referência à ordem aprovada e recomendada pelo papa Pio II em 1450 - tinha como objetivo primário a difusão da fé cristã. Os jesuítas, ou soldados de Jesus, tornaram-se os principais agentes da Contra-Reforma e alguns dos maiores ativistas em prol da causa católica entre povos pagãos no mundo a partir do século XVI.

No caso específico de Portugal, "*o direito de padroado foi cedido pelo papa ao rei português com a incumbência de promover a organização da Igreja nas terras 'descobertas', de sorte que foi por intermédio deste Padroado que a expansão do Catolicismo no Brasil foi financiada."* [40]

[40] Hoornaert, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia,* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982. p. 12.

Sobre o clero do Brasil colônia, Roma tinha importância notoriamente menor que o Estado. Além do Padroado Régio, a jovem igreja que surgia no Brasil estava sujeita à "Mesa da Consciência e Ordens" (que determinava as nomeações eclesiásticas) e ao Conselho Ultramarino (que legislava sobre as questões do direito colonial). Outro fator a ser considerado, quanto à predominância da Coroa sobre as questões eclesiásticas na colônia, era o pequeno número de bispos que realizavam a visita pastoral – recomendadas pelo Concílio de Trento - nas distantes terras brasílicas. [41]

Como as atividades missionárias no Brasil eram dependentes do apoio material e político do Estado, a Companhia de Jesus inclusive dispunha de um mecanismo para divulgar publicamente suas realizações e seus feitos: as correspondências entre seus integrantes. Elas, destinadas também a circularem fora da ordem, serviam como uma 'prestação de contas' perante os reis europeus e somente continham notícias edificantes. Em 1541 Inácio de Loyola instituiu a '*hijuela'*, que designava as cartas secundárias com circulação restrita e que informava os problemas da instituição. Tal padronização nas correspondências dos jesuítas foi formalizada nas "Constituições" jesuíticas. [42]

Tendo estes contornos de sujeição ao Estado o trabalho dos jesuítas e do próprio Anchieta, não seria a própria epopéia *De Gestis Mendi de Saa* uma espécie mais requintada de notícia edificante? Acreditamos que sim, pois não faltavam a Sá motivos para que os jesuítas o enaltecessem.

Foi durante o governo de Mem de Sá, em 1556, que a Mesa de Consciência e Ordens deliberou favoravelmente à criação de aldeamentos organizados, livres e intocáveis, onde os jesuítas poderiam exercer suas funções catequéticas.

A iniciativa inicial para que esses aldeamentos fossem constituídos partiu do Pe. Manuel da Nóbrega e teve como finalidade o agrupamento de índios para que esses recebecem instrução e fossem convertidos, distantes dos colonos sedentos por mão-de-obra escrava. [43]

---

[41] Hoornaert, Eduardo. op. cit., p. 13.
[42] Eisenberg, José. op. cit. p. 50-51.
[43] Pompa, Cristina. *Religião Como Tradução.* Bauru, EDUSC, 2003.

Os jesuítas, acompanhados de tropas do governo colonial, arregimentavam os índios para que integrassem os aldeamentos. Caso houvesse resistência por parte do nativo, eles estariam sujeitos à "guerra justa", promovida pela tropa. O indígena era coagido pelo medo a se submeter a uma nova organização social. [44] A nosso ver, é nessa ideologia que a obra anchietana em tupi está mergulhada: o medo é tema recorrente em seus escritos em tupi e o principal elemento coersivo de seu discurso.

É através das observações reprobatórias feitas pelo primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha, que podemos esboçar algumas características dos primeiros aldeamentos realizados por Nóbrega e Anchieta. Sardinha ressalta que naquelas comunidades ocorria a tolerância da nudez dos selvagens em reuniões religiosas, a aceitação de procissão e cerimônias não litúrgicas e a permissão para realizarem cantos e danças selvagens. [45]

Nesse contexto evidencia-se mais uma vez a "tolerância das violações", que citamos anteriormente, como orientação da tradução do dogma cristão para o tupi na obra de Anchieta. Princípio da prática da catequese nos aldeamentos nas primeiras décadas do século XVI, a criação desta "cultura híbrida" - com os novos rituais católicos promovidos pelos jesuítas - produziu também "desvios" dos quais a "Santidade de Jaguaripe" é um exemplo[46]. É nesses primórdios de atividade catequética no Brasil que notamos o estabelecimento de ritos próprios do Catolicismo indígena e o surgimento de uma identidade religiosa própria, da mesma forma que encontramos diferentes ritos católicos espalhados pelo Oriente (tais como o rito copta ou o bizantino).

A solução de criarem-se aldeamentos indígenas não era prescrita por Roma, mas sim por decisão local para que se pudessem alcançar frutos satisfatórios da missão nas terras de Vera Cruz.

Nos aldeamentos, o esforço para a doutrinação dos silvícolas concentrava-se em três áreas: a desestabilização do poder dos pajés, a educação dos jovens e a conversão dos líderes dos

---

[44] Eisenberg, José, op. cit.
[45] Holanda, Sérgio Buarque de, op. cit.
[46] Pompa, Cristina. op. cit., p. 68.

grupos.

Adotando postura e discurso similares, os catequistas tentavam desempenhar o mesmo papel carismático dos líderes e dos feiticeiros.

Montero observa que "*Anchieta, ao buscar a conversão a conversão de algumas aldeias tupinambá ao longo do litoral, lançou mão de um discurso curiosamente semelhante ao dos mesmos pajés carismáticos que tanto desprezava.'Falando em voz alta por suas casas como é seu costume', Anchieta colocava 'que queríamos ficar entre eles e ensinar-lhes as coisas de Deus, para que ele lhes desse abundância de mantimentos, saúde e vitória de seus inimigos e outras coisas semelhantes.*" [47]

Em trecho de carta enviada à Europa, o proprio Manoel da Nóbrega preconiza a postura sincrética que seria adotada pela Companhia de Jesus:

> *"Se nos abraçarmos com alguns custumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a ídolos, como he cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matao contrairos e quando andao bêbados; e isto pêra os atrahir a deixarem os outros custumes esentiais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo, em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dize-la com muita eficácia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor. E outros custumes semelhantes a estes."* [48]

Por um lado, o projeto catequético inculturava-se e tomava emprestados elementos indígenas; por outro, com o sistema dos aldeamentos, os índios ficavam proibidos de travar guerras com os portugueses, de praticarem canibalismo e poligamia e estariam subordinados ainda mais às diretrizes comportamentais ditadas pelos jesuítas.

Se, em um primeiro momento da evangelização, os jesuítas tendiam a tomar o lugar dos

---

[47] Monteiro, John. *Negros da Terra.* São Paulo, Companhia das Letras, 1994. p. 49.

[48] carta de Manoel da Nóbrega a Simões Rodrigues, agosto de 1552 *in* Eisenberg, José. op. cit. p. 84.

pajés, adquirindo *status* de caraíbas, com a instalação dos aldeamentos, eles assumem também as funções que culturalmente eram exercidas pelo conselho de anciãos. [49]

As bases culturais das tribos foram, dessa maneira, gradualmente desestabilizadas. O homem da terra não sendo apto a integrar-se totalmente à matriz cultural trazida pelo branco, fica em uma situação intermediária. Com elementos que tiveram seus significados primitivos alterados e com novos elementos introduzidos pelos brancos, o aldeamento cooperou para o esfacelamento de suas normas comportamentais e sociais.

Na interpretação de Brandão (1978), "*a visão que (os jesuítas) tinham da sociedade tribal era a de um estado caótico, carente de uma ordenação espiritual, moral e social. Imaginando livrá-la deste estado de caos e de carência, na sua atuação, o que fizeram, na verdade, foi justamente colaborar para conduzir o índio à situação que propunham evitar".* [50]

Os jesuítas tinham a gigantesca tarefa de manter os índios afastados da escravidão. Com a declaração da "guerra justa" ao índio rebelde, só assim seria legitimizada a escravidão do gentio. Ao índio que aceitasse a submissão, a segunda opção seria os aldeamentos.

Schwartz (1988:49) nos lembra que "*os padres utilizaram-se de aspectos da cultura tupi que pudessem facilitar a conversão, todavia, ao contrário de suas ações na China e na Índia, houve pouco relativismo cultural em seu modo de proceder no Brasil."*

Nas aldeias, os missionários tentavam instaurar uma religiosidade a mais católica possível dentro do paradigma da política das tolerâncias. Se as tolerâncias, por maior que fossem, não admitiram o mínimo da estrutura sócio-cultural do indígena, a atuação missionária foi tão nefasta quanto a atuação dos colonos escravizadores sobre os silvícola. No que diz respeito a esse desmantelamento cultural da sociedade indígena, é interessante ressaltarmos a observação de Schwartz em relação à própria disposição física da aldeia:

> *"(...) organizadas segundo padrões europeus, com uma praça central, uma igreja e fileiras de unidades residenciais flanqueando o espaço aberto. A organização da taba*

---

[49] Eisenberg, José, op. cit.

[50] Brandão, Helena H. N. *Uma Análise do Discurso Catequético de Anchieta.* Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1978. p. 85.

era bem diferente, possuindo de quatro a oito malocas alongadas, compartilhadas por muitas famílias com laços de parentesco entre si.(...) Os padrões das tabas e das habitações eram representações do cosmos social e religioso. Alterá-los implicava alterar a segurança do universo tradicional e desorientar os indígenas, no sentido literal da palavra." [51]

Em outras palavras, o aldeamento organizado pelos jesuítas não se assemelhava às aldeias indígenas, em especial por extirparem as principais características da vida em sociedade dos gentios, entre elas a poligamia e a antropofagia. Se, pelo lado do missionário, tal disposição tornava a tarefa catequizadora menos difícil, por outro a cultura do aborígene rapidamente ruía.

A obra em tupi de Anchieta e o perfil dos aldeamentos são, desse modo, intimamente relacionados e semelhantes: ambos refletem o índio massificado e genérico, nos quais uma nova dinâmica rege, plasmando fragmentos dos elementos culturais dos silvícolas e elementos exógenos trazidos pelos brancos.

Quanto às ações evangelizadoras, ao contrário dos procedimentos dos espanhóis, não era comum ao jesuíta português promover qualquer método de extirpação de idolatrias dos indígenas do território brasileiro, pelo menos não com a mesma intensidade do ocorido no México e no Peru.

Os jesuítas e colonizadores portugueses geralmente viam os índios brasileiros como gente ateísta. Como "*gente que não conhece Deus nem ídolos; esta gentilidade a nenhuma coisa adora, nem conhecem a Deus; somente aos trovões chamam de Tupã, que é como dizer coisa divina."* [52]

Em relação à fé dos nativos, Manuel da Nóbrega[53] retratava-os como um "papel em branco" no qual qualquer coisa poderia ser escrita.

---

[51] Schwartz, Stuart B. *Segredos Internos – Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550 – 1835.* São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 49.

[52] Padre Manuel de Nóbrega, in Vainfas, op. cit. p. 26.

[53] Manuel de Nóbrega nasceu em Portugal em 1517 e faleceu no Brasil em 1570. Ingressou na ordem jesuítica em 1544 e mudou-se para o Brasil em 1549. Nos últimos vinte anos de sua vida estabeleceu vários colégios em terras brasileiras. Escreveu uma série de cartas detalhando seu trabalho missionário entre 1545 e 1555.

O historiador jesuíta Serafim Leite escreve em sua *História da Companhia de Jesus* (1930) que "*tirando a dificuldade dos costumes, não tinham os índios repugnância em aceitar a religião e até pediam para ser doutrinados.*" [54]

São esses costumes que Leite associa à selvageria e que precisariam ser apagados da cultura indígena: antropofagia, poligamia e as festas regadas a bebidas. Segundo Leite, *"as consciências débeis dos índios em formação não resistiriam às tendências antigas, se não se sentissem enquadrados dentro de uma organização forte, força primariamente imposta pelos portugueses, condicionada depois e temperada pelos jesuítas."*. [55] Ou seja, a própria ideologia da Companhia de Jesus considerava que, por não terem lei positiva escrita nem autoridade civil, os homens viviam na "infância da civilização".

Podem-se definir diferenças importantes entre Portugal e Espanha no que tange à cristianização dos índios das Américas:

- Enquanto os espanhóis encontravam entre os astecas, os maias e os incas templos, máscaras e sofisticadas formas de crenças relacionadas a entidades religiosas, os portugueses pouco percebiam elementos ou características similares nos índios brasileiros.

- Portugal tinha uma tradição teológica inferior à da Espanha. Lá se produziam muito menos estudos e pesquisas importantes sobre a religião, a superstição e a condição humana dos indígenas.

Apesar de uma percepção menos aguçada da religiosidade dos tupis por parte dos portugueses, seus costumes e rituais foram testemunhados em alguns relatos escritos por europeus em terra brasílica. Em anotações feitas pelo próprio Nóbrega e por Anchieta, o panorama da religiosidade tupi foi gradualmente descortinado, embora estes negassem a existência de uma religião entre os indígenas.

Vainfas (1995:50-51) faz a seguinte leitura:

---

[54] Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938, tomo II, livro I, p. 6.

[55] Ibidem, p. 8.

> *"Os mitos eram decerto antigos, notadamente o da Terra sem Mal, mas é por meio do registro europeu que deles temos notícias. Registro colonialista, insisto em dizer. Além disso, (...) a própria busca da Terra sem Mal, mensagem central na pregação dos profetas índios, absorveria, com o passar do tempo, significados francamente anticolonialistas e anticristãos. (...) Por outro lado – convém não esquecer -, são olhares europeus que presidem a coleta de informações e a estrutura da narrativa."*

São os mesmos olhares europeus que também interpretam o mito indígena da inundação - relacionando-o com o grande dilúvio bíblico – e o mito de Sumé – o qual os jesuítas associavam a São Tomé. Nóbrega informa:

> "*Tienen notícia del dilúvio de Noe, puesto que no según la verdadera história, porque dizen que murieron todos, sino una vieja que escapó en un arbol alto.*
> *Tienen memoria del dilúvio empero falsamente, porque dizen que cubriéndose la tierra de agua, una muger con su marido, subieron en un pino, e despues de menguadas las aguas descenderion, y de aquestos procedieron todos los hombres y mugeres."* [56]

O mito não foi registrado apenas por Nóbrega. Hans Staden e Jean de Lery também dão seus vereditos sobre o conhecimento que os indígenas tinham a respeito de Sumé – interpretado como São Tomé pelos europeus.

Anchieta tinha assim, alguns pontos iniciais para, juntamente com os jesuítas, empreender a inserção do Cristianismo na cultura indígena. Apropriando-se de elementos que se identificavam ou que, mesmo, fizessem parte da historia cristã – como Sumé ou São Tomé, que segundo a visão dos missionários eram uma pessoa só – sua obra era baseada na crença da imortalidade da alma e na organização moral do bem e do mal que, segundo sua constatação, era similar à religião européia.

Entretanto, as confusões eram inevitáveis. Na carta de Anchieta destinada a Diogo Laínes,

---

[56] carta de Manoel da Nóbrega ao dr. Martin de Azpicuelta Navarro de agosto de 1549 *in* Eisenberg, José, op. cit. p. 74.

datada de abril de 1563, temos o relato de um índio que recebeu o conhecimento dos segredos de Cristo e não os compreendeu da forma esperada. Anchieta escreve:

> "*Dando-lhe, pois, a primeira lição, de ser um só Deus todo poderoso que criou todas as coisas etc., logo se lhe imprimiu na memória, dizendo que ele lhe rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para a sustentação de todos, mas que pensava que os trovões eram este Deus, porém que agora ele sabia haver outro Deus verdadeiro sobre todas as coisas, que Ele rogaria, chamando-lhe Deus Pai e Deus Filho. Porque dos nomes da Santíssima Trindade, somente estes dois pôde reter, porque se lhe podem dizer em sua língua, mas o Espírito Santo, para o qual nunca achamos vocábulo próprio, nem circunlóquio bastante, ainda que não o sabia nomear, sabia-o porém crer, assim como lhe dizíamos. (...) Depois de o batizar e feito todo o ofício, tornamos a assentá-lo na cadeira, dizendo-lhe seus padrinhos e outros que estavam presentes que se alegrassem, pois de novo era nascido. E como lhe dissessem seus netos que fosse, perguntou ele muito espantado: para onde? Parece que acreditou que não havia de tornar da igreja, mas que dali se havia de ir ao céu.*" [57]

A situação acima é exemplar quanto às contingências impostas por representações em línguas e culturas distintas. Do convívio dos jesuítas com indígenas no sistema de aldeamentos, Anchieta recorre a aproximações na transposição de conceitos para tornar-se compreendido entre os silvícolas. A flexibilidade em termos linguísticos ocorre da maneira como ele a julga necessária em termos sociais. O jesuíta escreve:

> "*(...) que se mitigue nestas partes todo o direito positivo, de maneira que possam contrair-se matrimônios em todos os graus, exceto de irmãos com irmãs. O mesmo é necessário também fazer-se noutras leis da Santa Madre Igreja, pois, se os quiséssemos obrigar a elas no presente, não há dúvida que não quereriam dispor-se a seguir a fé cristã.*" [58]

---

[57] Anchieta, Pe.Joseph de. op. cit., p. 202.
[58] Ibidem, p. 77.

A tolerância a certos padrões culturais, defendida por Anchieta e pelos jesuítas no Brasil, é bem observada por autores como Arthur Ramos e Thales de Azevedo[59]. Ramos escreve que a ação catequética afetou apenas os aspectos externos das crenças indígenas uma vez que

a) foi escolhida a língua nativa como meio de comunicação entre missionários e aborígenes; - os nomes de santos e demônios foram traduzidos em língua vernácula e

b) ocorreu o aproveitamento da dança, música e cantos indígenas para atraí-los ao Catolicismo.

Azevedo sublinha que os princípios mais antigos que guiavam os jesuítas em seus trabalhos eram baseados nas determinações do papa Gregório I, que no século VII orientou os missionários dedicados à conversão dos pagãos da Inglaterra a preservarem elementos culturais locais que pudessem ser incorporados à conduta cristã, já que o papa julgava ser impossível desarraigar por completo os costumes daqueles povos. Notoriamente, o Catolicismo popular em voga em Portugal aqui aporta em clima propício para seu desenvolvimento: o tridentismo não impunha o limite do uso popular da liturgia e esta, através de Anchieta e dos jesuítas, mescla-se com contribuições indígenas, abrindo espaço para o sincretismo no âmbito do misticismo, da devoção e das festividades do culto católico e que o tornou assimilável aos homens da terra através da música, das festas e das danças religiosas.

I.6 Os registros de Lery, Thevet e Staden: similaridades em relação ao olhar dos jesuítas

A concepção da religiosidade e das crenças dos indígenas tida pelos jesuítas, ao nosso ver deficiente do senso de alteridade, é similar em muitos aspectos à concepção encontrada em relatos dos europeus Jean de Lery, Hans Staden e André Thevet, relatos esses impregnados da percepção européia quinhentista do mundo.

Conforme Pompa (2003:27) ressalta, existe *"o risco de esquecer que os relatos refletem um*

[59] Ramos e Azevedo *apud* Brandão, Helena H. N. op. cit., p. 14.

processo de 'tradução' em andamento; em outros termos, o 'outro' descrito pelas fontes já está, na maioria das vezes há muito tempo, num processo de relacionamento com o 'eu' ocidental, que é seu próprio 'outro'. O que ele é e o que ele faz, ou seja, sua auto-representação, depende também do interlocutor, para quem a informação é dirigida e que, possivelmente, a solicitou". Pompa também nos alerta que *"freqüentemente o que os missionários, os cronistas, os agentes do governo colonial apresentam em suas fontes é sua própria imagem deformada no espelho, em virtude do processo de tradução apontado."*

A conclusão da autora é que *"os textos [dos missionários e cronistas] foram produzidos, na sua grande maioria, de um só lado do encontro (mas nem sempre, como aparece claro nas cartas de Felipe Camarão e Pedro Poty[60]), e é também óbvio que a noção e o próprio termo 'encontro', se usado sem as devidas cautelas, acabam por apresentar uma imagem falsa de 'equilíbrio' cultural que esconde as reais relações de força e as situações objetivas de opressão e até genocídio."* [61]

Devido à característica ágrafa da cultura indígena do Brasil e por não existirem, assim, registros documentais disponíveis sobre seu modo de vida antes do contato, há sempre uma lacuna relativa à descrição feita por um indivíduo pertencente a ela. A perda irrecuperável que aqui temos é a do olhar que poderia nos revelar nuances e lógicas que os cronistas quinhentistas não tiveram a habilidade de observar e registrar em seus relatos escrutinados sob a luz da mentalidade ocidental. O que nos vale aqui constatar é a percepção de jesuítas e não jesuítas que presenciaram e deram seus testemunhos da religiosidade dos indígenas para que possamos compor o panorama de crenças que Anchieta e outros missionários depararam.

Trechos dos três relatos que aqui selecionamos foram redigidos na segunda metade do século XVI e são de autoria de dois franceses e um alemão. São ricos enquanto contribuintes etnográficos e fornecem uma descrição detalhada dos procedimentos

---

[60] As cartas trocadas pelos irmãos Felipe Camarão, aliado dos portugueses, e Pedro Poty, aliado dos holandeses, durante os conflitos bélicos do século XVII no nordeste brasileiro, são os únicos documentos escritos em tupi pelos índios brasileiros no período.

[61] Pompa, Cristina. op. cit., p. 29.

ritualísticos dos índios tupis.

Manoel da Nóbrega descrevia os xamãs tupis como pessoas vindas de terras distantes, que quando chegavam às aldeias eram recebidas com danças e festas. Esses xamãs traziam um bastão com uma cabaça em cima, uma ferramenta mágica com a qual eles conversavam, faziam previsões e aconselhavam os elementos das aldeias. Mais demonizador que a narrativa de Nóbrega, o registro do padre capuchinho francês André Thevet, que foi o historiógrafo da expedição de Nicolas Durand de Villegaignon e se deteve na região do Rio de Janeiro entre 1555 e 1556, traz as seguintes observações em sua obra *Les singularités de la France Antartique*:

> *"Além das perseguições que sofre por parte do espírito maligno e do seu modo errôneo de interpretar os sonhos, este povo distanciado da verdade procede de modo tão irracional que chega ao ponto de adorar o diabo, através de seus ministros chamados pajés, (...) pessoas de má vida que se dedicam a servir ao diabo, a fim de iludir seus semelhantes. Tais impostores, para disfarçar sua malignidade e fazer-se honrar acima dos outros, não se fixam em um determinado lugar. (...) Querem com isso fazer crer que estiveram recebendo alguma comunicação dos espíritos referentes a assuntos de interesse da aldeia, e que os espíritos teriam ordenado isso ou aquilo, ou teriam dito que aconteceria tal ou qual coisa, etc. (...) Os selvagens sentem-se bastante felizes quando conseguem cair nas boas graças do pajé e quando este lhes concede o privilégio de aceitar um de seus presentes."* [62]

O demônio - que na concepção da empresa catequética equivalia a *Anhanga* e não tinha contato próximo aos silvícolas - nas anotações de Thevet é reverenciado pelos pajés, que por sua vez, intermedeiam a comunicação entre espíritos e mortais. Thevet ainda descreve a o poder sobrenatural dos pajés e exprime suas conclusões:

> *"A magia pode ser de duas espécies principais. Uma é a que o homem emprega para comunicar-se com os espíritos malignos, e a outra é a que lhe permite desvendar os*

[62] Thevet, André. *As singularidades da França Antártica*. São Paulo, EDUSP, 1978. p. 117.

segredos mais íntimos da Natureza. A primeira é, de fato, mais viciosa que a segunda, mas ambas derivam da enorme curiosidade humana. Ora, desde que temos todos aqueles conhecimentos de que temos precisão e sabemos tudo quanto apraz a Deus que saibamos, que necessidade teríamos de pesquisar e descobrir os segredos da Natureza e outras coisas, cujo conhecimento reservou Nosso Senhor para Si próprio? Tal indiscrição revela mentalidade atrasada, ignorância, ausência de fé e de boa religião. A maior vítima deste embuste é a gente simples, que crê em tais imposturas." [63]

Outra crônica da mesma época foi escrita por Hans Staden, um arcabuzeiro alemão a serviço dos portugueses que, em 1554, foi capturado pelos tupinambás e com eles conviveu por mais de nove meses. Em seu relato, intitulado *Warhaftige Historia und Beschreibung Eyner Landschafftwilden*, não há evidencias de que considerava demoníacas as cerimônias rituais dos indígenas, mas, assim como concluía Thevet, elas eram práticas de embuste perpetradas pelos pajés. Em suas palavras:

"Aqueles chocalhos são seus deuses.(...) Quando me vi pela primeira vez entre eles e me contaram isso, pensei no diabo, porque me disseram que os chocalhos falavam. Mas quando assisti à cena dos paygis com os tamarakas a eles levados, vi logo que era esperteza e pensei comigo: 'Pobre povo! Como está sendo iludido!" [64]

Sua obra também confirma o constatado por Anchieta e Nóbrega em relação ao conhecimento dos indígenas sobre a ocorrência do dilúvio. A respeito da religiosidade dos nativos, Staden observa que "*com o verdadeiro Deus, que criou o céu e a terra, não se preocupam*", embora afirme ter notado entre eles uma memória residual do evento bíblico, "*uma vastidão de águas na qual todos os seus antepassados morreram afogados*" salvando-se poucos[65]. Notamos também em Staden a necessidade imperativa de "traduzir" o aborígene em elementos culturais do europeu.

---

[63] Thevet, André. op. cit., p. 118.
[64] Staden, Hans. *Suas Viagens e Cativeiro entre os índios do Brasil.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945. p. 50-51.
[65] Staden, Hans. *Duas viagens ao Brasil.* São Paulo, Ed. Itatiaia, 1974. p. 174.

Além de compartilhada por Nóbrega, Thevet e Staden, a constatação de informações sobre o dilúvio está presente também na narrativa *Histoire d'un voyage faite em la terre du Brésil* do calvinista Jean de Lery:

> *"é verossímil que de pais a filhos ouvissem alguma coisa do dilúvio universal e do tempo de Noé e tivessem deturpado a verdade, como é hábito dos homens; e isso é tanto mais natural, quanto como vimos, não tendo nenhuma espécie de escritas, difícil se lhes torna a conservar a pureza dos fatos ali transmiti-lo; daí terem adicionado a fábula das árvores, tal qual o fariam os poetas."* [66]

Entre os três cronistas, Lery - que esteve no Rio de Janeiro entre 1557 e 1558 - talvez tenha sido o que mais tentou justificar os costumes indígenas através de conceitos da cultura européia. Vejamos em outros trechos de sua obra como os costumes dos selvagens americanos são considerados sob a luz do Cristianismo:

> **"***Admiravam-se muito quando lhes dizíamos que não éramos atormentados pelo espírito maligno e que isso devíamos ao Deus de quem tanto lhes falávamos, pois, sendo muito mais forte do que Ainhan*[67]*, lhe proibia fazer-nos mal."* [68]

> *"Narro tudo isso a fim de que saibam os endiabrados ateus de que nossa terra anda cheia e, como os tupinambás, embora de um modo muito mais bestial, procuram fazer crer que Deus não existe, que nos selvagens encontraram pelo menos a prova da existência do diabo nos seus tormentos ainda neste mundo."* [69]

Lery inclusive aventa, justificando-se através de passagens bíblicas, a idéia de serem os indígenas pecadores:

---

[66] Lery, Jean de. *Viagem a Terra do Brasil,* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1972. p.165-166.
[67] Anhanga.
[68] Ibidem, p. 159.
[69] Ibidem, p. 160.

> *"Quando o apóstolo disse que Deus permitiu aos gentios seguirem o caminho que bem entendessem*[70]*, a todos beneficiando entretanto com a chuva do céu e a fertilidade das estações, observou que os homens só não conhecem o Criador em virtude de sua própria malícia. Aliás o que é invisível em Deus encontra-se visível na criação do mundo.* [71]
>
> *Embora os nossos americanos não o confessem francamente, estão na verdade convencidos da existência de alguma divindade; portanto, não podendo alegar ignorância não estarão isentos de pecados."* [72]

Contudo, chegamos à conclusão de que a concepção da religiosidade do selvagem americano, seja ela a percebida por jesuítas - como Anchieta ou Nóbrega - ou por viajantes - como Lery e Staden - é relativamente homogênea, evidenciando a extrema necessidade de busca de uma definição razoável da cosmologia tupi dentro dos códigos europeus.

É nesse contexto que, ao nosso ver, estão embasadas as obras missionárias de Anchieta e dos jesuítas: elas funcionariam como uma retomada da evolução humana, pois europeus e ameríndios descendiam do mesmo núcleo populacional, provinham das mesmas sementes cristãs e portariam a base da verdadeira religião. De acordo com esse ponto de vista, os padres e missionários teriam a tarefa de guiar os nativos ao mesmo estágio evolucional dos europeus cristãos.

Em última instância, o alicerce para a tradução do dogma cristão para o tupi realizada por Anchieta é a tradução inicial e no sentido colônia – metrópole, constante nas leituras do silvícola feitas tanto por missionários quanto por viajantes como Staden, Lery e Thevet.
Era necessário primeiramente "ler" o outro e até mesmo atribuir-lhe crenças vagas ou errôneas, para que se operasse uma alteridade antropológica que tivesse consonância com as diretrizes religiosas (que também organizavam as diretrizes morais, políticas e filosóficas). Desse modo, a interpretação do outro estaria intrinsecamente conectada com o

---

[70] Atos 14:16 *"O qual nos tempos passados deixou andar todas as nações em seus próprios caminhos*."

[71] Romanos 1:20 "*Porque as suas coisas invisíveis, desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem pelas coisas que estão criadas, para que eles fiquem inescusáveis"*

[72] Lery, Jean de. op. cit., p. 161.

código teológico europeu, o qual ditaria a validade ou falsidade da religião do ameríndio. [73]

Seria a partir dessa prova de validação que, entre outras ações, a tradução jesuítica assumiria a condição de instrumento considerado eficiente à conversão no contexto colonial. Em tese, a "tradução" operada por Anchieta da mensagem religiosa para o tupi serviria como ponte entre o paganismo e a verdadeira fé.

[73] Pompa, Cristina. Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial. *Rev. Bras. Hist.*, 2001, vol.21, no.40, p. 177-193.

Capítulo II - As traduções de Anchieta para o tupi

II.1 Anchieta e a língua tupi

Como observamos anteriormente, para que os jesuítas tivessem bom sucesso em sua missão fez-se-lhes necessária a imersão na cultura indígena para que, a partir dos elementos culturais detectados, fosse possível estabelecer os alicerces para a pregação da palavra de Deus. Entre os elementos marcantes da cultura tupi, destacava-se a própria língua. A premissa na qual Anchieta e seus companheiros se baseavam era a mesma que guiava Santo Agostinho - enviado às Ilhas Britânicas pelo papa Gregório I – ou seja, a necessidade da inculturação para que o Cristianismo se desenvolvesse gradativamente sobre o alicerce de costumes pagãos. Ela era posta em prática através das seguintes ações:

- a conservação de templos religiosos e apenas a destruição de ídolos;
- a aspersão de água naqueles locais e a colocação de relíquias em altares desses templos;
- a eliminação de sacrifícios de animais aos ídolos para celebrarem datas comemorativas cristãs.

Cremos que a experiência missionária nas Ilhas Britânicas deva ter contribuído também na orientação da catequisação dos gentios da América. Juntando-se a isso, a realidade vivida pelos missionários no Brasil impunha adequações aos instrumentos evangelizadores, entre elas o aprendizado da língua tupi por parte dos jesuítas, conforme já alertava o padre recém-chegado às Américas, Manoel da Nóbrega, em sua primeira carta destinada a Portugal, de abril de 1549.

A utilização do tupi para veicular a mensagem católica antecipou em alguns séculos o conceito contido no discurso de 1965 do papa Paulo VI destinado a tradutores, no qual ele afirmava que as línguas vernáculas haviam-se tornado *vox Ecclesiae*, ou seja, a voz da Igreja. [74]

---

[74] Stephen M. Beall. *Translation and Inculturation in the Catholic Church* in Adoremus Bulletin, Vol. II, No. 6: October 1996. Disponível em: http://www.adoremus.org/1096-Beall.html. Acesso em 22 de janeiro de 2005.

Através de sua produção literária, Anchieta tornou-se o maior escritor em língua tupi do dogma cristão no século XVI, assim como produziu a primeira gramática para a língua dos silvícolas.

Seu contato com a língua inicia-se a partir de 1553, quando aporta na Bahia. Já no final desse ano, segue para São Vicente e, de lá, para a vila de Piratininga, onde, por meio da convivência com os indígenas do planalto pode adquirir proficiência em tupi, sua quarta língua além do português, do espanhol e do latim.

Em nosso entender, é muito pouco provável que suas opções na transferência da mensagem católica à língua brasílica tenham sido influenciadas por um conhecimento superficial de sua estrutura ou semântica: a riqueza e abrangência de sua *Arte de gramática da Lingoa mais usada na costa do Brasil* - que segundo seu biógrafo Pero Rodrigues foi composta em seis meses[75] e já em 1555 tinha sua primeira versão completa - faz-se prova da extrema intimidade e domínio que Anchieta adquiriu da língua dos nativos.

O tupi - falado na maior parte da costa brasileira, da região dos atuais estados de São Paulo até o Maranhão – apresentava variantes dialetais que não passaram despercebidas por Anchieta. Como exemplo, na folha 1b da *Gramática* ele ressalta que o verbo "açopotar", falado nos campos de Piratininga, é pronunciado "açopotá" em São Vicente. Referências semelhantes são encontradas ao logo de toda a obra. [76]

Pottier (2000) nos informa que Anchieta foi hábil em compor em sua época uma *Arte* rica devido ao fato de ter grande conhecimento do latim. Contudo, notamos que a sistemática classificatória latina não comporta totalmente as nuances *sui generis* que o tupi apresentava e que o tratamento dado ao tupi em sua *Gramática* oferece tópicos classificatórios que a torna semelhante a uma "moderna descrição linguística", nos apropriando da expressão de Navarro (1995). Navarro nos fornece minucioso estudo[77] de sua *Gramática* e evidencia o profundo conhecimento da língua tupi por parte do jesuíta. Como conseqüência disso, fica evidente também sua habilidade como tradutor.

---

[75] Navarro, Eduardo de Almeida. *Problemática lingüística do Renascimento às missões e as gramáticas da língua tupi de José de Anchieta e Luiz Figueira*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, São Paulo, 1995. p. 231.
[76] Ibidem, p. 234.
[77] Ibidem.

A primeira sistematização que Anchieta aplicou à língua tupi foi a criação de uma escrita a ser adequada à língua ágrafa nativa. A ausência de tradição escrita, inclusive, fez com que qualquer investigação etimológica ou diacrônica se tornasse impossível[78], pois somente as realidades fonéticas da língua determinariam sua elaboração ortográfica.

A *Gramática* de Anchieta, ao contrário da gramática latina que apresenta a oração dividida em oito partes (nome, pronome, verbo, particípio, posposição, advérbio, interjeição e conjunção), não especifica o número de partes da oração da língua tupi nem fornece tratamento especial, em capítulos próprios, às interjeições, advérbios e conjunções. Ela é consoante à afirmação de Franz Boas de que "cada língua deve ser estudada por si mesma e não mediante a comparação com as estruturas de outra". [79]
Tal independência em relação ao modelo latino ou a qualquer outro modelo gramatical na sistematização de línguas exóticas apenas viria ocorrer cerca de um século depois, como, por exemplo, a *Arte de la Lengua Moxa* de Marban (1702) e a *Arte da Língua d´Angola* de Pedro Dias (1697). [80]

Em alguns trechos da *Gramática* anchietana aplica-se o modelo latino; contudo, é através do próprio modelo latino aplicado ao tupi que vislumbramos algumas peculiariedades da língua. Vejamos a concepção da conjugação dos verbos, que Anchieta divide em duas conjugações.
Os verbos da primeira conjugação (ou da classe I) são verbos combinados com morfemas pessoais de série ativa e exprimem ação, movimento e estado. Por exemplo:

*a–**ikobé** São Vicente –pe (lit: eu vivo São Vicente em)* – verbo da classe I

Diferentemente, os verbos da segunda conjugação (ou da classe II) exprimem qualidade, estado e são verbos estativos, combinados com morfemas idênticos aos pronomes pessoais

[78] Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit., p. 231.
[79] Boas, Franz *apud* Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit., p. 271.
[80] Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit., p. 272.

(p. ex.: *xe, nde, i*):

Xe ***ma'enduar*** **-** lit: eu (sou) lembrante.

Anchieta observa em sua gramática a existência de verbos absolutos, fato ausente nas gramáticas latina e de línguas indo-européias. [81] Sendo o objeto incorporado no verbo, o verbo torna-se intransitivo. Exemplo:

A´- u (como)
pirá (peixe)
A´- ***pira*** *– 'u (como peixe)*

Em sua *Gramática* encontraremos o tratamento de especificidades do tupi que não podem ser contempladas pelos fatos da gramática latina e, por isso, apresentam uma nomenclatura própria, criada por Anchieta. Navarro (op. cit.) as chama de "especificidade absoluta"[82] e são constantes das últimas doze folhas da obra de Anchieta. São elas:

1) O Modo Indicativo Segundo ou Modo Circunstancial, sempre que houver uma circunstância a preceder o verbo e ocorrer o acréscimo de "i" ou "u". O exemplo que Navarro nos fornece:
Acanhem (sumo) *Coromô xe canhem**i** (agora eu sumo)*

2) A voz causativa e a voz causativo-comitativa, através do acréscimo dos prefixos "mo" e "ro". Anchieta explica:

> *"Os compostos com mo, &ro, differem nistoque nos compostos com mo, não participa a pessoa agente do que se fas, ut agebir, torno, amogebir, faço a tornar não tornando eu. Nos de ro, ut arogebir, faço o tornar, tornando eu tambem ou tornando a cousa comigo, ut aroyebiraóba, torno a trazer, ou a levar a roupa."* [83](grifo nosso).

[81] Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit. p. 313.
[82] Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit. p. 331.
[83] Anchieta *in* Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit. p. 332.

3) O verbo – *ucar*, transmite a idéia de que o sujeito faz com que alguém pratique a ação sobre outrem. Anchieta escreve:

> *"A significação de mo, tem esta partícula ucar nos activos, mas he fazer por outro, ut aço, vou, aimondó, faço ir por mĩ mesmo, Aimondoucar, faço que outro o faça ir."*[84] (grifo nosso).

4) "Activos feitos neutros", que são verbos que com a adição do morfema "ye", reflexivo, assumem um valor intransitivo. Como exemplo:
aimonhang (faço-o) *ayemonhang (faço-me)*
Com o acréscimo do prefixo causativo "mo", adquire a condição de "retransitivo":
Aimoyemonhang (faço-o, fazer-se).

5) valor nominal dos verbos intransitivos, que podem ser utilizados como adjetivos ou substantivos. Navarro (op. cit.) nos fornece os exemplos:
Anheêng (falo); Xenheêng (sei ou posso falar, sou falante).

6) verbos acrescidos de "oêr", geralmente não transitivos, que transmitem a idéia de costume ou freqüência:
Anheêng (falo); xenheêngixoêr (sou falador, tenho inclinação a falar).

7) reduplicação de verbos, que dá a idéia de ação sucessiva. Exemplo:
Oçoc (quebra-se); oçooçoc (quebra-se muitas vezes)

8) é, exclusão de outras possibilidades. Exemplo:
cori (hoje); cori-é (hoje mesmo e não outro dia)

9) *ĩ* e *nhẽ*:
São sufixos que expressam despreocupação com a finalidade da ação. Exemplos:

---

[84] Anchieta *in* Navarro, Eduardo de Almeida. op. cit. p. 333.

Aimonhangĩ (fi-lo por fazer); asónhẽ (vou por ir).

10) *opab.* Forma de sufixo comum ao tupi que expressa a idéia de completeza. Exemplos: *opa abá çou (todos os homens foram); A-i-moeté-pab (honrei a todos).*

A *Arte* de Anchieta nos serve como um indicador confiável de sua exímia perícia em tupi. Claramente destinada a outros missionários imbuídos da catequização do gentio, ela é ao mesmo tempo detalhista e direta. Possivelmente, sua tardia publicação em Coimbra no ano de 1595 deva-se ao fato de ter recebido constantes alterações e correções. Contudo, anterior a essa data, já corria nas mãos dos missionários sua versão manuscrita.

Conforme analisamos anteriormente, em última instância ela torna-se objeto documental de quanto o tupi se distancia do português ou de qualquer outra língua latina que porventura fosse falada pelos europeus em solo brasílico. Como bem nota Navarro (1999: xiii), e disso certificamos através do detalhismo descritivo de Anchieta em sua *Gramática,* não é correto acreditarmos que, com a sistematização do tupi pelos jesuítas, fora criado um *tupi jesuítico.* A língua documentada equivalia exatamente à língua falada no cotidiano dos indígenas, como nos atestam os relatos de Lery e Staden, embora Câmara (1965:104-105) tenha alegado que

1) houve uma simplificação fonética muito grande;
2) a língua se regulariza pelo modelo latino;
3) o léxico e a semântica se adaptaram à visão cósmica ocidental e ocorrem transformações no quadro das significações da língua.

Distribuição de variantes dialetais do tupi.

Fonte: Prezia, Benedito. Brasil Indígena, Ed. FTD, 2000.

II.2 A obra anchietana em tupi

A aquisição da língua tupi, auxiliada por uma *gramática*, seria condição *sine qua non* para a atuação dos jesuítas junto aos gentios. A possibilidade de os europeus se comunicarem por meio do tupi auxiliava o intercâmbio cultural: ao índio seriam entregues os conceitos e regras cristãs em códigos familiares e aos missionários seria concedida a oportunidade maior de aproximação das almas gentílicas.
Entre as ferramentas lingüísticas que os jesuítas dispunham no século XVI, as mais importantes talvez tenham sido a obra literária e catequética de José de Anchieta.

Anchieta dedicou-se à elaboração, tradução e adaptação de literatura cristã para a língua tupi durante os quarenta e quatro anos que passou no Brasil, até sua morte, em 1597. Como importantes registros etnográficos, além de sua *Arte*, deixou um legado imenso de cartas destinadas a diversos integrantes da Sociedade de Jesus na Europa, nas quais descreve pormenores do cotidiano jesuítico, da fauna, da flora e dos costumes dos gentios do Brasil quinhentista. A necessidade de material litúrgico para a realização da tarefa missionária foi atendida por Anchieta sua maior saciedade, sendo ele considerado o escritor mais ativo de obras em tupi entre seus companheiros de catequese. Sua habilidade em línguas foi logo evidenciada em sua função de professor de latim no colégio de Piratininga, onde, a partir de 1554, lecionava a irmãos maiores (que seriam futuramente sacerdotes), a irmãos menores (pequenos seminaristas) e a índios jovens. [85]
Alguns de seus escritos, compostos no período que ficou em Piratininga, como o *Diálogo da Fé* e a *Arte*, logo seriam levados para São Vicente e para Bahia e seriam utilizados como guias nas atividades evangelizadoras de outros missionários da Companhia de Jesus. Nas palavras de Cardoso (1984), Anchieta havia sido o "misionário dos missionários". [86]

Para que possamos em nosso trabalho detalhar as obras de Anchieta em tupi, dividiremo-nas em três grupos: diálogos, lírica e autos.

---

[85] Anchieta, Pe.Joseph de. *Lírica Portuguesa e Tupi.* Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984. p. 25-26.
[86] Ibidem, p. 75.

II.2.1 Os diálogos

A partir de 1555, Anchieta começou a verter para o tupi a doutrina cristã, à maneira de catecismo, em forma de diálogos. A base desses diálogos era o *Catecismo Romano* (ou *Tridentino*), formado por um *corpus* de noções, práticas e deveres do novo cristão, como corretivo de desvios e instrumento de controle social. [87]

Os Diálogos que nos deteremos em analisar são divididos em oito livros:
- O *Diálogo da Fé,*
- O *Diálogo da Confissão e Comunhão;*
- O *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro I (Instruções mais necessárias);
- O *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro II (Orações e Enunciados Breves);
- O *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro III (Diálogo da Doutrina Cristã);
- O *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro IV (Preâmbulos da Fé e Breve Instrução das Coisas da Fé);
- O *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro V (Sacramentos);
- O *Confessionário Brasílico*.

Seu conhecimento da gramática tupi, sua experiência como catequista de indiozinhos e a necessidade dos companheiros missionários de um instrumento prático levaram Anchieta a elaborar os diálogos religiosos em tupi, compostos de traduções e textos de autoria própria. Logo após serem utilizados em São Paulo de Piratininga, foram levados para a Bahia[88], onde os usuários primários desses manuscritos eram os próprios catecúmenos. Como a forma discursiva usada na conversão era basicamente oral, as perguntas e respostas enfatizavam a memorização dos conceitos cristãos, semelhantes ao catecismo católico *Disputatio Puerorum,* em voga desde o século XI.
Cardoso (op. cit.) nota que, por Anchieta ter completado sua instrução religiosa na rica livraria dos Padres Crúzios em Coimbra, possivelmente teve contato com obras que

---

[87] Pompa, Cristina. op. cit., p. 67.
[88] Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988. p. 25.

serviram de modelo para a elaboração de seus *Diálogos*. Entre as obras da livraria encontravam-se o *Catecismo do Concílio de Tortosa* (1429)*, o Diálogo da Doctrina Christiana* de Juan de Valdés (1529) e a *Suma de Doctrinas Christiana* de Constantino Ponce de la Fuente (1543). [89]

Vejamos um trecho do *Diálogo* de Valdés:

> *"El cuarto ya sabéis que es creer que este mismo Jesucristo, Señor nuestro, padeció muerte y pasión en tiempo de Poncio Pilato, y que fue crucificado, muerto y sepultado.*
>
> *Arzobispo.- Sí sé; pero también conviene que sepamos que fue cordero sin mancilla y que padeció todas estas cosas muy de buena gana, sin culpa suya, y como aquel que para nuestra salvación mucho las deseaba padecer, y también que fue todo por ordenación de su Eterno Padre.*
>
> *Eusebio.- Decidnos más, ¿por qué el Padre quiso que su tan querido Hijo, siendo la misma inocencia, padeciese cosas tan crueles, tan indignas y terribles?*
>
> *Arzobispo.- Porque mediante este altísimo sacrificio fuésemos reconciliados con Él cuando pusiéremos en su nombre toda la confianza y esperanza de nuestra justificación.*
>
> *(...)*
>
> *Antronio.- Una cosa ha mucho que yo deseo saber, la cual os quiero preguntar: ¿por qué quiso Jesucristo morir esta manera de muerte antes que otra ninguna?*
>
> *Arzobispo.- Porque estaba así profetizado, y porque el mundo la tenía esta manera de muerte por la más deshonrada de todas, porque los tormentos de ella son crueles y pesados; así que de tal muerte convenía que muriese Aquel que, teniendo extendidos los brazos hacia todas las partes del mundo, convida a todas las gentes de él a la salud y vida eterna. (...)*
>
> *Eusebio.- Está bien; pero veamos, ¿porqué quiso ser sepultado con tanta curiosidad, envuelto con ungüentos, encerrado en nuevo monumento cavado en piedra viva, y sellada la puerta y puestas guardas públicas?*

---

[89] Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988. p. 40.

Arzobispo.- Por muchas causas, y la una es porque fuese más notorio y claro que verdaderamente había resucitado, y no resucitó luego; porque si la muerte fuera dudosa, fuéralo también la resurrección, la cual quiso Él que fuese certísima.

(...)

Arzobispo.- A sacar las ánimas de los santos padres que luengo tiempo le habían esperado, y también para que, habiendo Él quebrantado el reino del demonio, de allí adelante pudiésemos nosotros más a nuestro salvo pelear contra el mismo demonio.

Antronio.- ¿Por qué quiso resucitar?

Arzobispo.- Por tres cosas principales: la primera, por darnos cierta esperanza de nuestra resurrección; la segunda, porque supiésemos que es inmortal y así, de mejor gana, pusiésemos en él la esperanza de nuestra salud; la última, porque muertos nosotros (mediante la penitencia), a los pecados, y sepultados juntamente con Jesucristo mediante el bautismo, favorecidos con su gracia, resucitásemos para vivir nueva manera de vida." [90]

O diálogo de Valdés apresenta três personagens: Eusébio, o protagonista, Antronio, um cura de uma igreja e o Arcebispo de Granada, Pedro de Alva. Os personagens são identificados com nomes e diferenciados por atributos (Eusébio como tendo "letras e experiências"; Antronio, sem conhecimento de latim).

Os turnos e as formas de tratamento entre os personagens do colóquio de Valdés são definidos ao longo da conversação e não são predeterminados antes do diálogo. Há uma negociação entre os personagens sobre quem deve perguntar ou responder.

Embora trate de temática semelhante, a obra de Anchieta apresenta apenas duas partes envolvidas na conversação (o mestre e os discípulos), responsáveis por fornecerem a informação questionada pelo mestre:

"M Mbaépe cristãos jerobiasábeté Tupã moñyrõ potásábamo?

D Jandé Jára Jesú Cristo reõáguéra.

M Marána mope?

---

[90] Valdés, de Juan. *Diálogo de doctrina cristana.* Edición digital basada en la edición de Madrid, Editora Nacional, 1979. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1013. Acesso em 10 de janeiro de 2005.

D Tekóangaíbósáramo Jandé Jára Jesú Cristo rekóreme.

M Marã oikóbope tekó angaipába óki?

D Omanõmo.

M Seõáguéra resépe Tupã Túba ñyrõgatúramo asébo?

D Seõáguéra resé.

M Oemimotárybo épe erimbaé inemeéngi ogupiárámapé, oneráneyma?

D Oemimotárybo é.

M Oipotákatúpe teõáguéra resé asé maenduára?

D Oipotákatú: sesé omaenduáramo é ipó asé Tupã rausúbi opyápe, sekó abýpotáreýma.

(...)

M Aépe Jandé Jára reõbuéra marã serekóu?

D Minusú pupé ijiké, kutúki, inyá mobóka, auñeñé y, suguý abé ixui iêáuáma.

M Aépe aé guarini sóré marã?

D Amó mokõi Jandé Jára bojá, Joseph, Nicodemos sérybae osó aépe.

M Mbaé resépe?

D Seõbuéra rerojýpa, itýma motá.

M Marãpe serekóu itymijanondé?

D Aótinga pupé jubáni, itã karamemuã abá týmáguéreyma pupé inónga.

M Abá abápe ipýri itýmbáramo?

D Ixý, irúetá abé.

M Marãpe sekóu, ipupé imondébiré, ixuí osóbo?

D Osokendáb aé karamemuã itáguasú pupé.

M Ojaseóerekó abé será, oguerasó ogókupe?

D Ojaseóerekó abé; Pai Jesus rekobé jebyráuáma resé ojemosakuiábo bété." [91]

(M Em que fazem os cristãos confiança para aplacar a Deus?

D Na morte de Nosso Senhor Jesus Cristo.

M Por que razão?

---

[91] Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988. p. 164-193.

D Por ter Nosso Senhor Jesus Cristo padecido nossos pecados.
M De que sorte padeceu por nossos pecados?
D Morrendo.
M Pela sua morte é que Deus Padre nos perdoa?
D Pela sua morte.
M Por sua própria vontade é que se entregou aos seus inimigos? [sem resistir?]
D De sua própria vontade.
M Quer que nos lembremos de sua morte?
D Quer muito que nos lembremos, para o amarmos de todo o coração e não o ofendermos.)
(...)
(M E que fizeram ao corpo de Nosso Senhor?
D Atravessaram-lhe o peito com uma lança, do qual saiu água e sangue [imediatamente].
M E depois que sucedeu? [após saíram os soldados].
D Foram [aí] dois seus discípulos que se chamavam Joseph e Nicodemos.
M Para quê?
D Para tirarem o corpo e o enterrarem.
M Que fizeram antes de o enterrar?
D Embrulharam-no em um lençol e depois o puseram em um sepulcro de pedra, aonde não tinha sido posto ninguém.
M Quem mais junto com eles foram seus sepultadores?
D Sua Mãe e alguns companheiros.
M E que fizeram, depois de o porem no sepulcro? [afastando-se dele]
D Fecharam-no com uma grande pedra.
M Porventura, choraram-no ainda e se retiraram para suas casas?
D Choraram-no ainda; mas o Senhor Jesus se preparava para viver de novo.)

Ao compararmos Valdés e Anchieta, notamos uma simplicidade e objetividade maior no jesuíta canarino. "*Simplificava-se o Catecismo, em forma de perguntas e respostas, que*

muitas vezes procuravam esclarecer a noção de divindade. (...) Dada a impossibilidade de abstração do índio, o ensino era todo sobre referenciais materiais." [92]

A maior parte dos *Diálogos* anchietanos foi elaborada logo nos primeiros anos após a chegada do jesuíta ao Brasil, dada a necessidade de "preparar os moribundos para o batismo de emergência*"* e de fornecer "um texto de Doutrina para os meninos do Colégio e outros catecúmenos*",* conforme observa Cardoso (op. cit: 21).
Justifica-se, assim, a redação do *Confessionário Brasílico*: a obra exigia do penitente respostas curtas às questões do confessor, geralmente limitadas a "sim" ou "não" (*pa* ou *aani*), com a finalidade de despertar no índio catequisado o arrependimento da possível perseverança em costumes ancestrais.

A circulação de textos religiosos em forma de diálogos era comum na Europa nos tempos de Anchieta, em especial na Espanha. Colocados em uso na América, esses textos estariam em consonância com o próprio caráter oral da língua vernácula. Vejamos o *corpus* anchietano em forma de diálogos e orações:

1. *Diálogo da Fé* [93]
1.1. Do nome do Cristão. 1.2. Do sinal-da-cruz. 1.3. Do nome de Jesus e invocação dos santos. 1.4. Sacramentos. 1.5. Batismo. 1.6. Confirmação. 1.7. Da comunhão.

Temos conhecimento[94] de que o *Diálogo da Fé* assim como o *Confessionário Brasílico* foram composto por Anchieta. Segundo o Pe. Quirício Caxa, biógrafo, orientador e professor de Anchieta, O *Diálogo* foi redigido com o auxílio dos padres Manoel da Nóbrega - para o qual Anchieta era intérprete em tupi – e Luis de Grã[95], que lecionou moral

---

[92] França, Eduardo. O indígena de Anchieta. In: Anchieta em Coimbra – *Actas do Congresso Internacional,*Coimbra, 2000. p. 444.
[93] manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus com o registro de número APGSI n.29 ms 1730.
[94] Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988. p. 20.
[95] ex-reitor do Colégio de Coimbra da Companhia de Jesus e que chefiou o grupo de jesuítas (do qual Anchieta fazia parte) que aportaram no Brasil em 1553.

em Piratininga aos candidatos ao sacerdócio no ano de 1556[96].

O *Diálogo* totaliza cento e quarenta e sete perguntas com suas respectivas respostas.

2. *Confissão e Comunhão* [97]

2.1. Da confissão; 2.2. Extrema-unção; 2.3. Ordem Sacerdotal; 2.4. Matrimônio; 2.5. Casamentos; 2.6. A paixão; 2.7. Horto; 2.8. Anás; 2.9. Caifás; 2.10. Pilatos-Herodes; 2.11. Coluna, Coroa; 2.12. Cruz; 2.13. Mandamentos; 2.14. Compêndio dos mandamentos; 2.15. Pai-Nosso; 2.16. Que estás no céu; 2.17. 1ª petição do Pai-Nosso; 2.18. 2ª petição do Pai-Nosso; 2.19. 3ª petição do Pai-Nosso; 2.20. 4ª petição do Pai-Nosso; 2.21. 5ª petição do Pai-Nosso; 2.22. 6ª petição do Pai-Nosso; 2.23. 7ª petição do Pai-Nosso; 2.24. 8ª petição do Pai-Nosso; 2.25. Amém.

Originalmente, o conjunto de diálogos *Confissão e Comunhão* fazia parte do *Diálogo da Fé,* conforme atesta Cardoso (op. cit.: 50). São também de autoria de Anchieta e nele podem-se encontrar trechos especialmente tocantes a costumes indígenas. Lê-se na seção que trata do Primeiro Mandamento o ataque direto aos pajés:

> *"Abá abépe aipó Tupã ñeénga oiaby?*
> *Pajé rerobiasára"* [98]
> *(Quem mais quebra o Mandamento de Deus?*
> *Quem crê nos feiticeiros)*

No trecho relacionado ao Quinto Mandamento ("Não matarás"), Anchieta faz referência à prática de suicídio dos indígenas:

> "- *Abá abépe oiabýu?*
> - *Ybý konipó mbaé amo guara, "tamanõne!" ojábo."* [99]

---

[96] Ibidem, p. 24.

[97] manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus com o registro de número manuscrito APGSI n. 33 ms. 1731.

[98] 1º Mandamento *in* Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988. p. 198.

[99] 1º Mandamento *in* Anchieta, Pe. José de. Ibidem, p. 209.

(- Quem mais transgride?

- O que come terra ou outra coisa, dizendo: - "hei de morrer")

3. *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro I (Instruções mais necessárias): [100]

3.1 Instrução para *"In Extremis"*; 3.2 Instrução de Catecúmenos;

Entre as primeiras composições de Anchieta em tupi encontram-se as Intruções *"In Extremis"* e a de Catecúmenos. O primeiro servia como preparação de índios moribundos para receberem o batismo e era constituído de seis pequenas explicações sobre o essencial de que o indígena deveria ter conhecimento antes de ser batizado. O segundo trata do mesmo assunto do primeiro, acrescentado de um detalhamento maior da Santíssima Trindade.

4. *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro II (Orações e Enunciados Breves): [101]

4.1 Primeiras Orações; 4.2 Credo; 4.3 Os Mandamentos; 4.4 Os Sacramentos; 4.5 As obras de misericórdia; 4.6 Confissão Geral; 4.7 Domine, non sum dignus; 4.8 In manus tuas; 4.9 Salve-rainha; 4.10 Os artigos da Fé; 4.11 Os pecados mortais; 4.12 Potências da alma; 4.13 Os sentidos; 4.14 Virtudes Teologais; 4.15 Virtudes Cardiais; 4.16 Os dons do Espírito Santo; 4.17 As Bem-aventuranças.

É na obra de Anchieta que as orações e enunciados trasladados para tupi encontram os termos ideais, do ponto de vista jesuítico, para serem utilizados na catequese a partir da segunda metade do século XVI. Antes do trabalho de Anchieta ocorriam dúvidas quanto à adequação dos vocábulos e expressões utilizados pelo Pe. João de Azpicuelta Navarro na Bahia, termos esses que diferiam dos utilizados por Pero Correa no sul. Foi após o encontro do Pe. Luís de Grã com os "línguas"[102], com a liderança de Anchieta, em São Vicente (1555) que ocorreu a análise e uniformização de termos mais exatos em tupi para a versão das orações e enunciados. Já em maio de 1556 o Pe. Manuel da Nóbrega leva para a Bahia

---

[100] manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus com o registro de número APGSI n.29 ms 1730.

[101] Idem.

[102] expressão que indicavam os jesuítas proficientes em tupi.

os textos das orações e outros destinados à catequese, que seriam utilizados tanto nas capitanias do Norte quanto nas do Sul.

A redação desse livro não é em forma de diálogo, mas, sim, em forma de frases que deveriam ser repetidas pelo ouvinte. O trecho que trata dos mandamentos é mais sucinto do que o equivalente encontrado no diálogo da *Confissão e Comunhão*. O mesmo podemos afirmar em relação ao trecho que trata dos Sacramentos, pois o texto constante no *Diálogo da Fé* é mais detalhado.

5. *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro III (Diálogo da Doutrina Cristã) [103]

5.1 Cap.1 – Diálogo da Doutrina Cristã; 5.2 Cap. 2 – Da criação do mundo; 5.3 Cap. 3 – Da criação e caída de Adão; 5.4 Cap. 4 – Da Encarnação do Filho de Deus; 5.5 Cap. 5 – Da Paixão de Cristo; 5.6 Cap. 6 – Da Ressurreição e Ascenção de Cristo e vinda do Espírito Santo; 5.7 Cap. 7 – Da Vinda ao Juízo; 5.8 Cap. 8 – Do Limbo e Purgatório; 5.9 Cap. 9 – da Santa Madre Igreja.

O *Diálogo da Doutrina Cristã*, de autoria de Luís de Grã, foi vertido em tupi por Anchieta e utilizado pelo próprio Grã na Bahia, a partir de 1560. Ele basicamente apresenta as concepções cristãs da criação do mundo e da história de Jesus Cristo. Seu conteúdo é fundado em vários trechos da Bíblia e configura-se numa espécie de introdução da teologia cristã destinada aos índios.

6. *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro IV (Preâmbulos da Fé e Breve Instrução das Coisas da Fé) [104]

6.1 Do nome do cristão; 6.2 Do sinal da Cruz; 6.3 Do nome de Jesus e da Invocação dos Santos; 6.4 Breve Instrução das Coisas da Fé.

Os diálogos desse livro são similares aos que fazem parte do *Diálogo da Fé*, com pequenas modificações. É interessante notarmos, nesse conjunto de textos, a persistência da citação de nomes de santos e anjos partícipes do processo de doutrinação dos indígenas americanos, significando uma clara oposição às idéias protestantes em voga na Europa

---

[103] manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus com o registro de número APGSI n.29 ms 1730.

[104] Idem.

naquele período.

7. *Catechismo in língua Brasiliana* - Livro V (Sacramentos) [105]
7.1 Os Sacramentos; 7.2 Batismo; 7.3 Confirmação; 7.4 Confissões; 7.5 Comunhão; 7.6 Extrema-unção; 7.7 Ordem Sacerdotal; 7.8 Matrimônio.

Os diálogos referentes aos sacramentos nesse livro diferem dos pertencentes ao *Diálogo da Fé* anchietano. Isso se deve ao fato de termos aqui a tradução, feita por Anchieta, de diálogos de autoria do Pe. Luís de Grã, que, por sua vez, inspirou-se em escritos do Pe. Azpicuelta Navarro, que já os utilizava no Norte.

8. *Confessionário Brasílico* [106]
8.1 Acolhimento e instrução inicial; 8.2 Dos mandamentos da Santa Madre Igreja; 8.3 Repreensão breve e mui proveitosa.

O texto do *Confessionário* é de autoria de Anchieta e tinha a função de exame de consciência aos penitentes. Conforme a resposta dada a cada uma das perguntas, o padre deveria fazer a leitura de trechos específicos da obra.

Os textos que compõe os oito livros acima discriminados são transcrições em ortografia moderna dos manuscritos mantidos no Arquivo de Postulação Geral da Companhia de Jesus. Eles são reunidos em três edições modernas: o *Diálogo da Fé*[107], a *Doutrina Cristã*[108] – *Tomo I* e a *Doutrina Cristã – Tomo II*[109]. Ao verificarmos o conteúdo do trabalho de Anchieta, seja como tradutor seja como autor, podemos concluir que o jesuíta foi o mais importante escritor, em tupi, sobre o dogma cristão nas primeiras décadas da colonização e que a normatização, sob sua responsabilidade, da adaptação terminológica

[105] manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus com o registro de número APGSI n.29 ms 1730.
[106] manuscrito do Arquivo da Postulação Geral da Companhia de Jesus com o registro de número APGSI n.32 ms 1731.
[107] Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988.
[108] Anchieta, Pe. José de. *Doutrina Cristã*. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1992: Tomo I: Catolicismo Brasílico.
[109] Idem: Tomo 2: Doutrina Autógrafa e Confessionário.

utilizada em textos utilizados nas atividades de catequisação naquele período foi fundamental para a formação do Catolicismo indígena e de todo o horizonte imaginário que a mensagem em tupi (com inserções de neologismo ou até mesmo de termos portugueses) pode desencadear. Não obstante isso, o prolífico missionário foi também autor de poesias e autos, que serviriam para reforçar ainda mais a ideologia católica que os missionários difundiam entre os nativos e colonos.

II.2.2 A lírica

Assim como os diálogos de Anchieta apresentavam uma nova dinâmica de conversação em língua tupi, as obras poéticas de sua autoria também trouxeram uma nova formatação do discurso na língua dos nativos, com a introdução de rimas.
Anchieta aproveitou-se de cantigas dos colonos e das que já eram populares em Portugal, muitas consideradas "profanas" ou "lascivas" pelos eclesiásticos, e, com perícia, pôs-lhes letras em tupi, português, espanhol e latim.

Já nos seus primeiros anos no Brasil, Anchieta pôs-se a adaptar letras de cunho religioso a essas cantigas, e, mandando copiá-las, as fazia cantar pelas crianças e jovens, nas praças, povoados e lavoura dos colonos e dos índios.[110] Cardoso (op.cit: 76) ressalta que o conjunto de obras líricas anchietanas, ao contrário de sua composição teatral, é mais espiritualizado: na temática, Anchieta pouco recorreu ao ambiente físico que rodeava os indígenas, enfocando principalmente elementos da alma[111]. Vejamos o trecho de uma de suas poesias:

"Ejorí xe angekýia
tasóne nde ropesýka
nde robaké uiguapíka
pecado suí uixýia" [112]
(Vem para arrebatar minha alma

---

[110] Anchieta, Pe.Joseph de, *Lírica Portuguesa e Tupi.* Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984. p. 76.
[111] Idem.
[112] "Da Assunção" *in* Anchieta, José de. *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 576. Tradução para o português de Eduardo de Almeida Navarro.

para que eu vá te adorar
assentando-me diante de ti,
dos pecados tendo medo)

Em suas obras poéticas encontra-se também o apelo ao amor aos filhos, algo que o jesuíta observou ser notável entre os indígenas. Lê-se na poesia *Pitangĩ*:

"Pitangínamo ereikó
Tupánamo eikóbo be.
Nasopotári mamõ
Nde pýri guitekoboñe." [113]
(És uma criancinha
sendo Deus também
Não quero ir para longe,
estando a teu lado.)

Tanto a poesia *Pitangĩ* como *Pitangĩ Porangeté* apresentam em várias passagens a utilização do sufixo " ĩ ", que designa o diminutivo. Anchieta propositalmente o utiliza, em referência ao pueril e ao infantil.
Ao todo, Anchieta compôs vinte e quatro poesias:

1. Pitangĩ Morausubára
2. Pitangĩ Porangeté
3. Oré rausuba Jepé
4. Tupána Kuápa
5. Jandé Jára Ariré
6. Jandé Rubeté Jesu
7. Ave Maria Poránga
8. Eva Jandé Sy Ypý

[113] "Pitangĩ". In: Anchieta, José de. *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 586. Tradução para o português de Eduardo de Almeida Navarro.

9. Pejorí Xe Irû Etá
10. Ára Angaturameté
11. Sarauájamo Oroikó
12. Ybytýripe Uitekóbo
13. Paratiý, Reritiba, Tupinambá (parte do Auto do 'Dia da Assunção')
14. Reritýba Xe Retáma
15. Tupansy Porangeté (Por "O Sem Ventura")
16. Tupansy Angaturama
17. Ko Oroiko Oroporaséia
18. Jabaeté Pái Jesú
19. Dos Mistérios do Rosário de Nossa Senhora
20. Perory (parte do auto de 'São Lourenço')
21. Ko Aikó Nde Pytybómo (parte do auto de 'São Sebastião')
22. Ko Oroikó Oroñemborýpa (parte do auto de 'São Sebastião')
23. Xe retáma Moorypa (parte do auto 'Recebimento do Pe. Marçal Beliarte')
24. Xe Moajú Marangatú (parte do auto de 'São Lourenço')

Uma característica recorrente nessas obras é o apelo do mundo espiritual cristão, através de temas como o Menino Jesus, Eva e Nossa Senhora. Parte de suas composições poéticas são complementos a suas obras teatrais e nelas nota-se uma forte influência do trabalho do Marquês de Santillana. [114]

A poesia de Santillana apresenta o mesmo conteúdo didático-moral e a mesma ideologia cristã medieval, sendo comum aos dois autores um extraordinário senso de disciplina e recolhimento. [115]

---

[114] Iñigo Lopes de Mendoza ou Marquês de Santillana, nasceu em Carrión de los Condes em 1398, sendo o mais poderoso senhor feudal de sua época e um representante de destaque dos valores e virtudes que representavam o ideal cortesão renascentista. Foi conhecedor da poesia italiana de Dante e Petrarca, obras das quais faz muitas referências em seus escritos ("Comedieta de Ponza", "Infierno de los enamorados"). Entre suas obras mais conhecidas estão "Canciones y dezires" e as "Serranillas" que reúnem graça, musicalidade e o espírito refinado renascentista. É o autor do primeiro tratado de crítica literária em língua espanhola, a "Carta proemio al Condestable Pedro de Portugal" e de obras didático-moralistas como o "Diálogo de Bías contra Fortuna, "Proverbios" e "Refranes que dicen las viejas tras el fuego". É considerado um dos melhores poetas do século XV. Faleceu em 1458.

[115] Araújo, Jorge de Souza. *Pegadas na Praia.* Ilhéus, Ed. Editus, 2003. p. 26.

Lê-se no último capítulo do livro *Los Provérbios* de Santillana:

Si dixieres por ventura
Que la humana
Muerte non sea çercana,
Grand locura
Es que piense la criatura
Ser nascida
Para siempre en esta vida
De amargura.

Ca si fuese en tal manera,
Non sería
Esperada el alegría
Que s'espera;
Nin la gloria verdadera
Del Señor
Jhesú, nuestro Redemtor,
Duradera.

Pues di: ¿por qué temeremos
Esta muerte,
Como sea buena suerte,
Si creemos,
Que pasándola seremos
En reposo
En el templo glorioso
Que atendemos?

Concluyendo, en fin, te digo

Qu'el remedio
De todos vicios es medio
Ser contigo,
Si tomares tal amigo,
Vida inmensa
Vivirás, e sin ofensa
Nin castigo. [116]

A mensagem incisiva, clara e acessível de Santillana é escrita de forma simples e alegórica. Estão presentes os elementos místicos, imanentes e medievais da mesma forma em que os encontramos na poesia de Anchieta. Na obra *Cantiga por o Sem Ventura a Nossa Senhora* do autor canarino, a semelhança com Santillana é evidente:

Tupansy porangeté,
oropáb oromanómo
ore moingobé jepé
nde membýra moñyrómo
inongatuábo;
oré rarómo
oré ánga pysyrómo

(Mãe de Deus muito formosa,
morrendo nós chegamos ao fim,
faze-nos tu viver
aplacando o teu filho;
pacificando-o,
guardando-nos
salvando a nossa alma)

Ejóri, oré resé

[116] Santillana, Iñigo López. *Obras Completas de El Marques de Santillana.* Disponível em: www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=18913. Acesso em 7 de outubro de 2005.

nde membýra mongetábo
toroekatú taujé
añanga rausu peábo
imomoséma
imomoxyábo
jangaipába momburuábo

(Vem para rogar por nós a teu filho,
para que possamos logo,
afastar o amor ao diabo,
acossando-o,
arruinando-o,
amaldiçoando suas maldades)

Nde porangatú rausúpa
tekóaíba aramombó
nde resé memé oroikó
nde robá repiakaúpa
nde rapekóbo,
nde su, nde súpa
oré ybýime nde rerúpa

(Amando a tua grande beleza,
renunciamos ao vício,
Contigo sempre vivemos,
Tendo saudades de tua face,
Freqüentando-te,
Ficando a visitar-te,
No nosso interior fazendo te estar.)

Morausuberekosára,

oroé pabẽ endébo
Jorí, nde porausubára
mojaojaóka orébo,
oré rausupa,
oré mboébo
oré ánga resapébo

(Misericordiosa,,
dizemos todos a ti,
Vem, tua compaixão
repartindo conosco,
amando-nos,
ensinando-nos,
iluminando o nosso espírito)

Emojerekuáb
Iesu, nde membý poránga
Teikatú oré ánga
serobya sausubetebó,
imombeguábo,
aré arébo
indibé nde moetébo

(Faze para nós benigno
Jesus, teu filho formoso,
Que possa nossa alma
crer nele, amando-o muito,
proclamando-o,
para sempre

com Ele louvando-te) [117]

Conforme observa Araújo (2003:28), *"o livro 'Los Proverbios' antecipa o desprendimento das coisas mundanas em troca da possibilidade da vida eterna, verdadeiro 'leit-motiv' da composição lírica e dramática de Anchieta".*

Dois outros trechos da poesia anchietana ilustram a presença dessa característica comum à obra de Santillana:

Asopotá nde retáme
Nde porangatú repiáka
eike korí xe ñyáme
xe keranáma mombáka,
xe momaémo,
xe moobaybáka,
nde kotý xe rerobáka

(Quero ir para tua terra,
para ver tua muita beleza,
entra hoje em meu coração,
acordando-me de meu pesado sono,
fazendo-me enxergar,
fazendo-me erguer o rosto,
fazendo-me voltar em tua direção.) [118]

Osó, ko ára pupé,
Tupã rorypápe oséma,
jandé reõ mokañéma,
jandé moingobébo nhẽ

---

[117] "Cantiga por o sem ventura a Nossa Senhora" *in* Anchieta, José de. *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 569 – 570. Tradução de Eduardo de Almeida Navarro.

[118] "Cantiga por el sin ventura" in Anchieta, José de. *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 574. Tradução para o português de Eduardo de Almeida Navarro.

(Ela vai, neste dia,
partindo para o reino dos céus,
afugentar de nós a morte,
fazendo-nos viver.) [119]

A poesia dos dois autores apresenta a firme crença nas benesses celestiais, a deserção da vida terrena, o senso de elevação ingênua e a submissão ao dogma. Semelhante à produção de Anchieta, "a perspectiva de 'Los Provérbios' é a de um reforçado e renitente antidialogismo, próprio do curial místico. Os versos trazem uma base rítmica e melódica característica do nivelamento medieval, num claro maniqueísmo (pecado versus santidade; luz versus trevas; bem versus mal; humano versus divino) que antecipa o Barroco e que este aproveitaria singularmente na forma de uma angústia metafísica, traduzida em altos e baixos relevos espirituais, nas sinuosas ambigüidades pós-renascentistas." [120]

A estrutura poética da *Cantiga por o sem Ventura a Nossa Senhora* caracteriza-se por cinco sétimas; estas são formadas da união de um quarteto e um terceto. São versos de redondilha maior com pé quebrado, totalizando 25 versos setissilábicos e 10 versos quebrados sem qualquer irregularidade.
A rima da *Cantiga por o sem Ventura a Nossa Senhora* segue duas seqüências distintas:

1ª seqüência: *a – b – a – b / c – b – b:*

Tupansy porangeté, (a)
oropáb oromanómo (b)
ore moingobé jepé (a)
nde menbýra moñyrómo (a)
inongatuábo; (c)
oré rarómo (b)

[119] "Da Assunção" in Anchieta, José de. *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 575. Tradução para o português de Eduardo de Almeida Navarro.
[120] Araújo, Jorge de Souza. op. cit., p. 31.

oré ánga pysyrómo (b)

2ª seqüência: a – b – b – a / c – a – a:

Nde porangatú rausúpa (a)
tekóaíba aramombó (b)
nde resé memé oroikó (b)
nde robá repiakaúpa (a)
nde rapekóbo, (c)
nde su, nde súpa (a)
oré ybýime nde rerúpa (a)

Através dessa nova modalidade de criação de textos em língua indígena, Anchieta traduzia a tradição literária ibérica para a cultura do nativo. Em suas poesias, a rima, a métrica e o ritmo são característicos da versificação românica e a sonoridade é tupi.

A criação poética anchietana nos proporciona o seguinte paradigma: por parte do conquistador, no caso os portugueses e mais especificamente o jesuíta, ocorria a valorização da própria missão divina que propunham desempenhar, incutindo a mensagem cristã na língua vernácula, o objeto de apropriação. Por parte do conquistado, a valorização de sua própria língua, que era arranjada e disposta em uma nova estrutura, nesse caso, a dinâmica poética criada em tupi. A apropriação que os nativos seriam - ou deveriam ser - capazes de realizar era a do próprio dogma cristão, ou seja, aos nativos seria permitida a obtenção da "palavra da verdade".

II.2.3 Os autos

A maioria de suas poesias e de seus autos foi composta entre os anos de 1588 e 1597, tornando-se Anchieta um pioneiro no teatro do Brasil quinhentista. Suas peças eram em

português, castelhano e tupi – integrando colonos e indígenas – e apresentavam personagens bíblicas, históricas e nativas discorrendo sobre as questões centrais do dogma cristão e da moral européia, com forte cunho pedagógico.

Karnal (1998:88) observa que o teatro jesuítico de Anchieta teve grande influência do modelo de discurso clássico presentes nas obras *Ética*, de Aristóteles, *De Inventione* e *De Officiis* de Cícero, *Formulae Honestae Vitae*, de Sêneca e *Psychomachia,* de Prudêncio, dada a intensa referência aos "vícios e virtudes".

É certo que a motivação de Anchieta em compor obras teatrais muito se deveu a sua estada em Portugal. Contudo, os próprios rituais indígenas - com seus adornos, danças e pinturas – faziam que tais atividades artísticas não fossem manifestações totalmente estranhas aos nativos.

Para discorrermos cronologicamente sobre a produção teatral anchietana, ressaltamos que o *Diálogo Sobre Conversão do Gentio* do Padre Manoel da Nóbrega, como composição dialógica, já remetia o leitor / ouvinte à idéia de uma encenação, na qual os três personagens envolvidos discutem sobre a possibilidade da conversão dos homens da terra.

Por volta de 1560, o próprio Nóbrega solicitou a Anchieta a elaboração de seu pimeiro texto teatral a ser apresentado, a *Festa do Natal*, que provavelmente foi encenado no ano de 1561.

Suas peças –geralmente encenadas nos pátios das igrejas - eram basicamente compostas de um diálogo central protagonizado por demônios, chefes indígenas de tribos inimigos, santos e outras potestades celestes. Iniciavam-se e terminavam com dança e música. Atualmente temos conhecimento[121] da existência de oito peças teatrais compostas em tupi por Anchieta. São elas:

1) Auto da Festa de Natal ou Auto da Pregação Universal (1561)

Peça trilíngue destinada aos brancos e aos índios, foi reapresentada por diversos anos na época de Natal. Tinha como personagens Adão, vários demônios, perdição da humanidade e o presépio como cenário. Apenas o segundo e parte do quarto ato têm diálogos em tupi,

[121] Cardoso, Armando. Pe. Joseph de Anchieta, S. J. – *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1977.

sendo que estes são predominantemente proferidos pelos demônios (Guaixará e Aimbiré), que tentam dominar a aldeia e são combatidos pelo anjo da guarda protetor daquela comunidade.

2) Na Festa de São Lourenço (1587)

Peça adaptada do Auto da Pregação Universal, com a inclusão de outros demônios, de São Lourenço, de São Sebastião e dos imperadores Décio e Valeriano. Conforme Karnal (op. cit.: 95) nota, os nomes dos demônios remetem à aliança dos tamoios com os franceses, inimigos dos portugueses.

3) Excerto do Auto de São Sebastião (sem data)

Trata-se do único trecho preservado do Auto (Ato IV) que provavelmente tivera o mesmo formato do Auto de São Lourenço. Neste escrito temos a fala do anjo que monta guarda ao corpo de São Sebastião.

4) Na Aldeia de Guaraparim (1585)

É a obra mais extensa e exclusivamente escrita em tupi, além de apresentar um vocabulário mais rico em relação às anteriores. Tem como primeiro ato a recitação de sua poesia "Ave Maria Poranga" e um diálogo central (Atos II e III) de demônios. Encerra-se com a Despedida e Dança (Atos IV e V) e com a poesia "Eva, Jandé sy ypy".

No diálogo central, os demônios Tatapitera (em tupi, "o chupa fogo"), Caumondá ("ladrão de cauim") e Morupiraera ("antigo adversário") discorrem sobre adultério, antropofagia e embriaguez e lastimam os novos ensinamentos trazidos pelos missionários. "Na Aldeia de Guaraparim" também traz a imagem da mulher idealizada pelo Catolicismo na personagem da Virgem Maria.

5) Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Pe. Marçal Beliarte (1589)

Segue o mesmo modelo de outras suas peças: recepção, diálogo, dança e despedida. Parte da peça é em português, contudo, em trechos que contêm mensagens destinadas aos indígenas, Anchieta optou pelo tupi. Nesse auto temos um demônio bilíngue e a execução de outro demônio semelhante à maneira do ritual antropofágico praticado pelos nativos: um

golpe em sua cabeça desferido por um índio. A peça termina com a poesia "Tupansy Porangeté".

6) Dia da Assunção, quando levaram sua imagem a Reritiba (1590)
O tema do auto pouco difere dos anteriores. Um anjo convida Nossa Senhora a proteger a aldeia e afasta o demônio.

7) Recebimento do administrador apostólico Pe. Bartolomeu Simões Pereira (1591)
Auto bilíngüe (português e tupi). Os personagens são protagonizados por indiozinhos e as falas principais são em português. Apenas as canções finais são em tupi.

8) Recebimento do Pe. Marcos da Costa (1596)
Embora menor, é semelhante ao "Recebimento do Administrador Apostólico Pe. Bartolomeu Simões Pereira". A única parte em tupi corresponde às poesias "Tupana Kuapa" e "Ore Rausúba", entoadas por crianças.

Além dessas composições teatrais polilíngües ou exclusivamente em tupi, Anchieta, em seus últimos anos de vida, compôs peças em português e/ou castelhano. Acreditamos que isso deve-se ao contexto da administração espanhola sobre Portugal a partir de 1580 e do crescente número de colonos ibéricos no Brasil na segunda metade do século XVI. Tais peças – "Auto de Santa Úrsula ou quando no Espírito Santo se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens" (1595), "Na Vila de Vitória" (1595) e "Na Visitação de Santa Isabel" – têm caráter distinto das peças em tupi, com temática apologética e não doutrinária.

Karnal (op. cit.:102) faz interessante observação quanto aos autos em tupi e polilíngües:

> *"Há multivocidade de línguas, atingindo a língua de cada um: tupi, espanhol, português, etc. Há multivocidade sutil, através da sintaxe tupi dos versos com a métrica ibérica; há multivocidade estratégica ao integrar demônios indígenas ao mundo ínfero cristão, misturando-se cosmogonias. Porém, o sentido maior advém de que todas estas vozes permanecem associadas a um sentido unificador, como uma*

espécie de "ponto de fuga" da pintura renascentista. O ponto unificador e imposto pelo autor é, exatamente, o Catolicismo. Somente o Catolicismo poderia, na colônia, integrar tantos elementos num único discurso. Ao fazê-lo, o Catolicismo expresso pelos jesuítas nestas peças tornou possível a própria colônia, onde forças tão opostas deveriam coexistir"

Em reorganizar elementos com diferentes significados, em reunir em um mesmo roteiro Adão, Anhanga, imperadores romanos, chefes tamoios, anjos e Nossa Senhora, Anchieta fez suas peças tornarem-se atemporais e ubíquas em prol da doutrinação, da condenação dos costumes indígenas e da manutenção dos valores morais dos colonos europeus.

O teatro criado por Anchieta não era nem "indianista" nem moldado de acordo com as normas rígidas de padrões estrangeiros e não tinha como objetivo principal o ensino da religião, mas, sim, promover os aspectos básicos dos preceitos cristãos[122], recorrendo a um grande número de elementos pagãos; misturando o natural com o supernatural, realismo e simbologia, dança e música, em nome da conciliação, apesar da aparente incompatibilidade dos hábitos, valores, tradições e psicologia indígenas com valores morais e espirituais da Igreja.[123]

Anchieta claramente inspirou-se nas peças do autor português Gil Vicente quanto à forma, à métrica e até mesmo quanto à escolha de personagens (anjos e demônios). Os conteúdos, adaptados ao ambiente indígena, e o *corpus* por ele criado eram específicos à situação colonial e ao público do Brasil do século XVI. Gil Vicente, considerado o pai do teatro popular português, compôs peças com o propósito de celebrar festivais e eventos religiosos da família real.
Suas obras podem ser agrupadas em autos (trabalhos religiosos mais peculiares), comédias, tragicomédias e farsas. [124]

---

[122] Cardoso, Armando. op. cit., p. 44.
[123] Ibidem, p. 46.
[124] Entre suas peças mais famosas estão o "Auto da Barca do Inferno", "Exortacao da Guerra" e "Auto da Índia".

Tanto as peças quanto as poesias de Anchieta contêm palavras e rimas em tupi, embora o ritmo e os ciclos não sejam indígenas mas, sim, portugueses:

Jandé, rubeté, Iesu
Jandé rekobé meengára
Oimomboreausukatú
Jandé amotareymbára. [125]
(Jesus, nosso verdadeiro pai)
(Doador de nossa vida, desgraçou aquele que nos quer mal).

Este novo elemento para as sociedades colonizadas englobava simultaneamente o familiar e o estranho: muitas das palavras eram da língua nativa, a única exceção no trecho acima a palavra "Jesus", "Iesu", que, por sua vez, era apenas parte de uma estrutura mais complexa destinada a transmitir a mensagem aculturadora aos índios. As traduções aqui eram realizadas em dois planos: a tradução lingüística e a tradução cultural, ambas configurando-se em principais características das composições de Anchieta.

Anchieta traduzia para a língua dos nativos a poesia e a rima que, até então, só eram características das artes poéticas nas línguas do Velho Mundo. Notando quanto as atividades lúdicas apraziam ao índio, Anchieta se debruçava na tarefa de adaptar expressões artísticas que poderiam ser inseridas no cotidiano dos nativos.

Suas obras teatrais, com suas danças e cantares, conformadas pela ideologia catequética, traduziam conteúdo e forma europeus para a língua indígena, fazendo concessões a elementos da cultura e do imaginário indígena.

A arte teatral, expressão artística de destaque no mundo ibérico do século XVI e difundida pela imprensa, criada no século XV, atingiu também o Novo Mundo. Anchieta a tomou como instrumento da missão evangelizadora, inaugurando, assim, a tradição teatral no Brasil.

Suas peças, com características das obras de Gil Vicente, serviam como um veículo de

---

[125] "Cantiga por el sin Ventura" *in* Anchieta, Joseph S.J.. *Poesias. Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi.* São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954, p. 559. Tradução de Eduardo de Almeida Navarro.

divulgação da fé e doutrina cristã mais aprazível ao nativo que a prática rotineira dos sermões católicos. Seus autos tentavam manter o espírito lúdico para a disseminação da mensagem católica: o jesuíta aproveitava o calendário litúrgico das festas católicas e acontecimentos da vida colonial brasileira para criar o *leitmotiv* das obras, nas quais, a partir de releitura da obra vicentina, o bem e o mal, sob a ótica européia, são protagonistas.

O teatro anchietano é instrumento também para a liturgia católica na forma de uma circularidade ritualística na qual desfilavam os principais símbolos da Igreja (confissão, comunhão, reza e eucaristia) perante seus espectadores. Similarmente a Gil Vicente, Anchieta escrevia obras plurilíngües e elas ainda ofereciam a oportunidade de manter, sob o ponto de vista lingüístico, tanto a língua vernácula como a língua do europeu em um mesmo discurso não conflitante. Conforme Araújo observa, a língua estrangeira em suas obras *entra como um elemento sincrético, integrador, ideologicamente preso à remota possibilidade de aculturação dos povos catequizáveis.''* [126]

Aproveitando-se da hagiologia católica, seus personagens têm como principal objeto de discurso o que é esperado da prática do catecismo: a condenação dos vícios capitais e a ênfase nos princípios da doutrina cristã, preceitos inseridos nos diálogos, em especial nos do demônio, em sua tradução mitológica, isto é, nos diálogos de Anhanga.

O demônio, na obra anchietana, tinha papel importante no processo catequizador dos nativos, pois era através dele que os indígenas eram acusados de infidelidade à doutrina. A tradução desse demônio - a partir da obra vicentina - assumia um perfil menos malicioso e menos sutil: enquanto o demônio vicentino era mais astuto e crítico, o de Anchieta tinha uma fala mais simples e era menos atilado, personagem adequado para a platéia que necessitava da salvação sugerida na carta de Vaz de Caminha. No plano ideológico, enquanto a crítica vicentina voltava-se contra o modelo social e político do Portugal quinhentista, a obra de Anchieta era contrária aos costumes indígenas, e era incumbida de promover a redenção e penitência das almas.

---

[126] Araújo, Jorge de Souza. op. cit., p. 43.

Vejamos a comparação. O diabo de Gil Vicente[127] é extremamente delicado: (versos de 26 a 31):

FIDALGO: Esta barca onde vai ora, que assi está apercebida?

DIABO: Vai pera a ilha perdida, e há-de partir logo ess'ora.

FIDALGO: Pera lá vai a senhora?

DIABO: Senhor, a vosso serviço.

É mordaz: (verso 128)

DIABO: Embarque vossa doçura, que cá nos entenderemos... Tomarês um par de remos, veremos como remais, e, chegando ao nosso cais, todos bem vos serviremos

É altamente persuasivo:

(versos 32-33)

FIDALGO: Parece-me isso cortiço...

DIABO: Porque a vedes lá de fora.

(versos 108 a 111)

DIABO: À barca, à barca, senhores! Oh! que maré tão de prata! Um ventozinho que mata e valentes remadores!

Essas características do demônio de Gil Vicente são transferidas aos demônios dos autos anchietanos com o seguinte perfil:

a) São belicosos:

(Na Aldeia de Guaraparim. V.208)

Diabo 3: - E-robîá, xe r-ubangaba

ta nde moémbiá kori.

Kó a'e xe kyre'ymbaba

o-î-kuá mor-apiti

o-î-kuá oré mombaba

(Acredita, meu padrinho,

[127] Vicente, Gil. *Auto da Barca do Inferno.* São Paulo, Editora Klick, 1997.

hão de te apresar hoje.
Eis que esses meus valentões
sabem trucidar gente
sabem destruir-nos.) [128]

b) São cientes de seu prestígio junto aos índios:

(Recebimento que Fizeram os Índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte, versos de 160 a 165)

Diabo 2: - Eỹ teñé
abaré Tupã resé
serobág potaraúpa
Erĩ! Osaáng jepé
xe,te, xe rapiareté
opiápe xe rerúpa.
(Inutilmente
o padre a Deus
pretende convertê-los
Ó! Embora ele se esforce
A mim, na verdade, obedecem,
trazendo-me em seu coração). [129]

c) São menos persuasivos que o demônio de Gil Vicente:

(Na Festa de São Lourenço, versos de 62 a 67):

O-ikobé
xe pytybõ-an-am-eté,
xe pyr-i marãtekó-ara
xe irũ-namo o-kaî-ba'e:
t-ubixá' –katu Aîmbiré,

---

[128] "Na aldeia de Guaraparim" in Anchieta, José. *Teatro*. São Paulo, Martins Fontes. 1999. Seleção, notas e introdução de Eduardo de Almeida Navarro.

[129] Anchieta, José de. *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p.677. Tradução para o português de Maria de Lourdes de Paula Martins.

apŷaba moangaîpap-ara
(Existe
meu auxiliar verdadeiro,
o que trabalha junto de mim,
o que arde comigo:
o chefão Aimbirê,
o pervertedor dos índios.) [130]

O demônio vicentino, traquejado, gentil e dissimulado, adequado à encenação na corte portuguesa, foi recomposto por Anchieta em demônios singelos, humildes e diretos. Em análise mais detalhada, foram moldados em um contexto misto de fé católica e atributos indígenas (a índole guerreira e a coragem). Anchieta optou por elementos cênicos que fossem convincentes ao seu público, tão diverso do europeu cortesão, urbano e cristianizado de Gil Vicente.
Como recurso para reforçar a dinâmica do convencimento, Anchieta, em seu *Auto de São Lourenço*, empregou cinco demônios para a ciência de sua mensagem evangelizadora através do temor e do terror.

Sem recursos teatrais e encenadas em terreiros próximos às igrejas, a atenção do público, formado por indígenas e colonos, era totalmente voltada ao desenrolar do enredo. Nessa adequação das estruturas teatrais de Gil Vicente para o público do Brasil Colônia, podemos constatar a manipulação ideológica em suas traduções culturais que se tornavam, apesar de dogmáticas e catequizadoras, fluentes e assimiláveis. Enquanto o jesuíta assegurava que linguagem (tupi) e elementos cênicos (diabos – anhangas) pudessem ser inteligíveis, incorporava em seu trabalho exemplos de expiação e redenção.

Apesar das diferenças quanto à estrutura, à cosmovisão, à linguagem e às personagens entre os autos de Anchieta e Gil Vicente, notamos que o autor canarino traduziu de forma relativamente fiel os modelos, os valores morais e religiosos e a reprovação aos vícios dos

---

[130] Anchieta, José. *Teatro*. São Paulo, Martins Fontes. 1999. p. 9. Seleção, notas e introdução de Eduardo de Almeida Navarro.

indígenas.

Em não supri-los e retratá-los em suas obras, Anchieta contribuiu para o sincretismo religioso que lentamente era moldado no imaginário do nativo. Seu recurso ideológico era um sincretismo lingüístico e de tipos na demonolatria indígena e na mitologia pagã. [131]

Se a realização do jesuíta era a prática da "tradução cultural", no sentido em que ela tentava transferir um conjunto de conceitos de uma cultura a outra, não exatamente ou totalmente não relacionadas uma com a outra, os resultados eram geralmente imprevisíveis, conforme Bosi (1992: 68) ressalta:

> *"Na passagem de uma esfera simbólica para a outra Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra 'pecado', se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumira ao longo da Idade Média européia?*"

II.3 A língua e o modo de pensar

Como vimos anteriormente, o teatro e a poética anchietana eram cunhados pela Cosmogonia Universalista - utilizando os termos de Karnal (op. cit.: 225) – e representados por obras em português, castelhano e tupi. Para fins da doutrina moral jesuítica, os termos e neologismos em tupi eram dispostos em uma sintaxe e em um fluxo de discurso ibéricos, podendo-se afirmar que o único elemento preservado como familiar aos nativos eram a maioria das palavras, mas não todas.

Os "línguas" viriam com a firme intenção de tomar o lugar dos pajés e caraíbas, senhores da fala e das aldeias até então. Tanto os primeiros quanto os últimos tinham em suas oratórias o instrumento de coerção. Entretanto, a estética e a fluência dos discursos de brancos e de indígenas eram também distintos, tanto um quanto o outro sendo realizados em tupi.

Para identificarmos algumas dessas distinções entre o discurso tupi e o discurso em português, tomaremos como ponto de partida o trabalho de Crofts (1974), que retrata algumas peculiaridades da narrativa em língua munduruku, língua do tronco lingüístico

[131] Araújo, Jorge de Souza. op. cit. p. 47.

tupi.

Devido às especificidades da língua, a autora descreve algumas complexidades sociolingüísticas na eventual tradução para o português em narrativa natural. Entre elas temos:

1) Repetição na narrativa.

Na língua munduruku é comum a ocorrência de repetições ao se descrever um processo qualquer com a finalidade de intensificar a ênfase ou tornar a narrativa mais viva, o que não ocorre com português:

> *"Aoyø wexik daidadam ku dag.. Iop pima i'uk put cebe ip iõm cæcã'øm puye. Ibapuk acã opop. Iop cæcã. Imånpuye aoyø be i'uk put. Iõm'øm puye."*
>
> *tradução literal:*
>
> *"As mulheres plantam as batatas nas roças. Podem arrancar quando ficam bem maduras porque não estão muito fundas. Ficam na superfície. São bem maduras. Por isso, as mulheres podem arrancá-las. Porque não estão fundas na terra.."*

2) Pronome *versus* substantivo

Ao contrário do português, é comum na narrativa munduruku ocorrerem repetições de substantivos:

> *"Kokok dace ma. Kokok pit soat pupum: sapokay, wasø, xegemo dak. Soat pupum kokok. Ibubum i'o am. Xipat gu jæjã ma kokok...."*
>
> *tradução literal:*
>
> *"O gavião pequeno é mesmo gavião. Mas o gavião pequeno pega tudo: galinha, pássaro e calanguinho. O gavião pequeno pega tudo. O gavião pega para comer. O gavião pequeno é muito ruim (...)."*

3) Orações citadoras

É comum na língua munduruku a existência de orações citadoras, tais como a colocação da frase 'ele disse' antes ou depois de uma citação, recurso não tão comum em português:

> *"Ÿebuje odujowat paæ kay.*

— Cu pin tu ån garimpo be? — io'e owebe.

Ÿebuje oce:

— Hm hm. Cu pin õn — i oce.

— Soat gsu bit cuy etujowat — io'e.

tradução literal:

Daí ele me levou ao padre.

– Você quer ir à mineração? ele me disse.

Agora eu disse:

– Sim, quero ir – eu disse.

– Então, não leve tudo – ele disse.

Analogamente, podemos encontrar os mesmos aspectos em um dos raros escritos em tupi, de autoria de um indígena alfabetizado. Trata-se da carta[132] datada de 1645 de Diogo Camarão[133] a seu primo, Pedro Poty, e nela podem-se identificar as mesmas ocorrências sociolingüísticas da narrativa em munduruku que, conseqüentemente, são estranhas ao discurso da língua portuguesa. Nota-se em seu texto: [134]

---

[132] tradução da carta na integra: "Ao Senhor capitão Pedro Potí, Nosso Senhor Deus dê a ti uma boa vida.
Antes de veres esta minha carta, eis que eu estou muito feliz, perguntando por todas as vossas boas coisas, eu também não estando mal, com efeito, para vos fazer as coisas, as coisas que vós desejais. Para fazer as coisas, enviei esses meus soldados aí, perto dos teus caminhos, para vossa saída, dizendo: - *Ide para ver evacuar os altibaixos."* Mandei o capitão Diogo da Costa, dizendo *"prendei alguns homens ou algumas mulheres para que converseis.* Dizei a eles: "-Eis *que viemos para vos retirar. Conversai com eles primeiro; depois de conversar com eles, que os envieis para reconhecer os altibaixos pantanosos."*
Como coisa sabida do Senhor Deus, Nosso Senhor, estas minhas palavras envio a ti, senhor Pedro Pofi. Porque (é que) eu sou a parte boa de tua família? Vem para sair do que é parecido ao fogo do diabo. Saibas que és cristão! Por que queres fazer perder verdadeiramente tua vida como cristão? Por que queres verdadeiramente fazer perder teu estado de filho do Senhor Deus? Que queres fazer verdadeiramente? Sem saber os fatos, tu, na verdade, estás querendo muitíssimo perder-te a ti mesmo. Quantos cristãos perdidos viste? O cristão é o que não se perde. Por que, sendo cristãos, não são bons, fazendo-os perder o Senhor Deus? Eis que aqui estamos, querendo vossa retirada, conforme as palavras do senhor capitão-mor Antônio Felipe Camarão, e também conforme as palavras do chefe de todos os brancos.
Eis que eu estou muito admirado convosco, vendo-vos fugir de nós. Não somos nós vossa família? Por que vós nos odiais? Nós não fizemos nenhuma coisa má para vós. Eia, vós não fizestes nenhuma coisa má para nós. Para aí também vai a ti a carta do Capitão-mor. Para aí também vão algumas cartas do Capitão-mor para Antônio Paraopeba. Oxalá o Senhor Deus entrasse em vossos corações, ó cristãos. E ficaríamos muito felizes, se saísseis, para vos ver sempre. Para aí enviei duas mulheres a vós para levar notícias e para que contem a ti como aqui estou. Vão estas notícias somente. Que estejais vivendo bem. O Senhor Deus esteja convosco. Hoje, 21 de outubro, 1645 anos. Teu primo e teu amigo Sargento-mor Dom Diogo Pinheiro Camarão.

[133] Índio petiguar instruído pelos jesuítas na aldeia Meretibi (Pernambuco).

[134] Tradução literal de Eduardo de Almeida Navarro. In: Navarro, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de*

1) Repetição na narrativa:

trecho 1:

"*E-ï-kuab cristão-ramo nde r-ekó. Marã ere-î-mokanhé-motar-eté-katu-pe cristão-ramo nde r-ekó? Marã ere-î-mokanhé-motar-eté-pe Pa'i Tupã r-a'yr-amo nde rekó? Marã ere-ikó-potar-eté-pe? T-ekó kuab-e'ym-amo, ere-nhe-mokanhé-motar-etékatu, endé anhé, e-îkóbo. Moby-pe cristão-kanhema ere-s-epîa(k)? Karaíba na okanhem-ba'e ruã. Marã-namo, cristão-ramo s-ekó-reme, nd'i katu-i, Pa'i Tupã i mokanhema?"*

tradução literal:

(*Saibas que és cristão! Por que queres fazer perder verdadeiramente tua vida como cristão? Por que queres verdadeiramente fazer perder teu estado de filho do Senhor Deus? Que queres fazer verdadeiramente? Sem saber os fatos, tu, na verdade, estás querendo muitíssimo perder-te a ti mesmo. Quantos cristãos perdidos viste? O cristão é o que não se perde. Por que, sendo cristãos, não são bons, fazendo-os perder o Senhor Deus?*)

trecho 2:

"*Emokúei-pe capitão-mor papera só-û endébe. Emokúeî- -pe Antônio Paraopeba supé amõ capitão-mor papera só-û. Pa' i Tupã temõ o-iké pe py'a-pe-mo, cristão gûé! A'e-mo pe-sé-me oré r-oryb-eté-mo, pesé-me-mo, memé pe r-epîaka-mo. Emokúei-pe mokõî kunhã a-î-mondó pe'éme, moranduba r-erasóbo, t'o-mombe'u ké xe r-ekó endébe. Aïpó nhõ moranduba só-û"*

tradução literal:

(Para aí também vai a ti a carta do Capitão-mor. Para aí também vão algumas cartas do Capitão-mor para Antônio Paraopeba.Oxalá o Senhor Deus entrasse em vossos corações, ó cristãos. E ficaríamos muito felizes, se saísseis, para vos ver sempre. Para aí enviei duas mulheres a vós para levar notícias e para que contem a ti como aqui estou. Vão estas notícias somente.)

Tupi Antigo. São Paulo, Editora Vozes, 1999. p. 530.

.

2) Pronome *versus* substantivo:

"Ao sñor capitão Pedro Potí Iandé Iara Pa'i Tupã t-ekobé-katu t'o-me'eng endébe. Ikó xe papera endé s-epiak' îanondé, xe r-ory-katu `ã, opabenhé pe marane'yma r-esé gúi-porandupa, xe abé `ã na xe maran-i nhé gûi-t-ekóbo, pe'é-me ma'e monhang-ag-úama r-esé, ma'e pe r-emimotara. Ma'e monhang-ag-ûama r-esé, a-î-mondó `ã xe soldados ebapó nde r-apé ypy-pe, pe sema r-esé, "pe-kûãï aguaá mosema r-epîaka", gui-î-abo."(grifo nosso)

Tradução literal:

(Ao Senhor capitão Pedro Poti Nosso Senhor Deus dê a ti uma boa vida.

Antes de veres esta minha carta, eis que eu estou muito feliz, perguntando por todas as vossas boas coisas, eu também não estando mal, com efeito, para vos fazer as coisas, as coisas que vós desejais. Para fazer as coisas, enviei esses meus soldados aí, perto dos teus caminhos, para vossa saída, dizendo: - Ide para ver retirá-los.)

3) Orações citadoras:

"*A-î-mondó capitão Diogo da Costa, "pe-î pysyk abá amõ koîpó kunhã amõ ta pe-î-mongetá. "-Pe r-enosema ikó oro-îur" pe-îé i xupé. Pe-î-mongetá ranhé. I mongetá roîré, ta pe-î-mondó ãgûa-mongakuapa," gûi-î-abo."*

tradução literal:

(Mandei o capitão Diogo da Costa, dizendo "prendei alguns homens ou algumas mulheres para que converseis. Dizei a eles:"-Eis que viemos para vos retirar. Conversai com eles primeiro; depois de conversar com eles, que os envieis para dar notícia àqueles.)

Apesar do teor da carta de Camarão - impregnada pela cultura européia (note-se "papera", corruptela da palavra "papel" e "cristão") - refletir as idéias de um nativo aculturado, podemos identificar um fluxo de discurso característico da oratória tupi e não comum ao português. Se não são línguas tão próximas, apenas pertencentes ao mesmo tronco lingüístico, tanto o munduruku quanto o tupi apresentam semelhanças pelo menos nos três

aspectos explicitados (repetição na narrativa, pronome *versus* substantivo e orações citadoras). A partir dessa constatação, podemos aventar a hipótese de que não só os conceitos transmitidos pelas obras e traduções de Anchieta eram exógenos á cultura indígena, mas também a forma em que eram transmitidos, restando como familiar ao ouvinte somente a unidade da palavra (quando essa não era transliteração do português nem neologismo).

II.4 A hipótese Sapir-Whorf

Para ilustrarmos o processo de tentar imprimir os conceitos cristãos no texto em tupi, faremos um paralelo com a pesquisa de Gordon (2004) junto aos índios pirahãs, que teve como objetivo definir se pessoas inseridas em sociedades com sistemas numéricos imprecisos e expressos em poucas palavras conseguiam realizar tarefas relativamente complexas.

Os pirahãs - que levam uma vida seminômade no alto Amazonas e vivem isolados da sociedade brasileira - utilizam um sistema numérico baseado em apenas três palavras: hói (um), hoí (dois) e “baagi” ou “aibai”, que significam “muitos”. “Hói”, além de equivaler a “um”, pode também indicar “cerca de um” ou “um punhado”.

Para desenvolver seu trabalho, Gordon realizou uma série de experimentos, sendo que um deles consistia em os participantes terem de reproduzir padrões gráficos simples: em um lado de um pedaço de papel Gordon desenhava uma série de linhas ou enfileirava pilhas; no outro, os nativos deveriam repetir a ação. Quando reproduziam uma ou duas linhas, os pirahãs executavam a tarefa sem nenhuma dificuldade. Mas, quando era necessário reproduzir mais elementos, os indígenas não só deixavam de contar, mas de desenhar também, apesar de se esforçarem em realizarem a tarefa.

Transposto esse exercício mental para a realidade cotidiana da aldeia, os indígenas encontravam a mesma dificuldade para distinguirem quatro de cinco peixes.

A pesquisa de Gordon também evidenciou outra peculiaridade no sistema de contagem: os indígenas faziam "aproximações" para quantidades superiores a três, mesmo não havendo uma palavra em sua língua para designar os números. Os resultados obtidos pelo pesquisador apontaram para a "intraduzibilidade" de uma língua para outra.

Gordon afirma em seu artigo:

> *A questão da existência do determinismo lingüístico, em seu sentido mais característico, é dividida em duas partes. a primeira é se existem conceitos que não podem ser traduzidos de uma língua para outra, tornando-as incomensuráveis. A segunda é se a falta de palavras ou de construções gramaticais em uma língua impede o seu falante de ter em mente conceitos que são codificados por tais instrumentos em uma outra língua. Por muitos anos, a resposta às duas questões aparentemente foi negativa. Enquanto as línguas podem ter diferentes maneiras pelas quais as situações são habitualmente descritas, geralmente tem sido aceito que, de alguma forma, uma delas pode capturar o significado equivalente em qualquer outra língua."* [135]

Essa falta de palavras para designar números mais complexos, notada também em línguas de aborígenes da Austrália e de tribos africanas, é característica da língua dos índios sirianos (Amazonas), que têm apenas cinco palavras em seu vocabulário para expressar quantidade e não têm equivalentes exatos no sistema numérico ocidental:

pemi indica "nenhum", em contraste com todos os outros termos numéricos positivos;

moni indica um ou poucos, mas não tanto quanto *nami;*

carekep indica dois ou mais que um, mas não tanto quanto *carami*;

nami indica "alguns", mas não tanto quanto *carami;*

carami indica "muitos", geralmente equivalendo a cinco ou mais.

---

[135] "*The question of whether linguistic determinism exists in the stronger sense has two parts. The first is whether there are concepts that cannot be translated from one language to another, making those languages incommensurate. Second is whether the lack of words or grammatical constructions in one language precludes the speakers of that language from entertaining concepts that are encoded by such means in some other language. For many years, the answer to both questions appeared to be negative. While languages might have different ways in which situations are habitually described, it has generally been accepted that there would always be some way in which one could capture the equivalent meaning in any other language."* Gordon, Peter. "*Numerical cognition without words: Evidence from Amazonia"*. In: Science Magazine, 19 de agosto de 2004.

Apesar de a língua siriana e de a língua pirahã não pertencerem à mesma família lingüística do tupi, esta última tem também como característica uma carência de vocabulário numérico refinado. No tupi é possível expressar quantidade de forma limitada e genérica: oîepé (um), mosapyr (dois), mokõî (três), [oîo] irundyk (quatro). Para expressar "dez", utiliza-se "xe pó" (minhas mãos) e "vinte", "xe pó xe py" (minhas mãos e meus pés). Os indígenas falantes do tupi faziam uso de perífrases para expressar números entre cinco e dezenove ou proferiam o vocábulo "nã" (assim) e mostravam o número de dedos correspondente ao numeral equivalente. Outra expressão genérica para quantidades superiores a quatro era "etá" (muitos).

Estabelecemos aqui a premissa de que tanto o siriano, o pirahã, o munduruku e o tupi são línguas de indígenas brasileiros que viviam e vivem sob condições naturais e contextos sociais muito semelhantes para podermos validar, igualmente para os quatro grupos citados, as conclusões que Gordon chegou com seu estudo, baseado na teoria Sapir-Whorf.
Benjamin Lee Whorf, citado por Gordon, juntamente com Edward Sapir, formulou a sua hipótese, sustentando o paradigma de que a linguagem pode afetar o processo do pensamento. Em outras palavras, a linguagem de uma pessoa, independente da cultura na qual ela está inserida, afeta o modo de pensar e, por conseguinte, a própria estrutura da linguagem afeta a cognição.

Gordon levanta o seguinte questionamento:

> "*É possível que existam alguns conceitos que não possamos compreender devido à linguagem que falamos? Em discussão encontra-se aqui a versão mais extrema da hipótese de Benjamin Lee Whorf de que a linguagem pode determinar a natureza e o conteúdo do pensamento. A versão mais extrema da hipótese de Whorf vai além da afirmação mais fraca de que a estrutura lingüística simplesmente influencia o modo que nós pensamos a respeito das coisas em nossos afazeres cotidianos. Por exemplo, estudos recentes chegaram à conclusão de que a linguagem pode afetar como as pessoas codificam mentalmente as relações espaciais [1], e como elas concebem a*

natureza dos objetos individuais em suas substâncias materiais [2].” [136]

Whorf, através de seu princípio da relatividade lingüística, afirma que “*dissecamos a natureza em linhas sobrepostas por nossa língua nativa.(...) O mundo é apresentado em um fluxo caleidoscópico de impressões que precisa ser organizado por nossas mentes — e isso muito equivale ao sistema lingüístico em nossas mentes. Seccionamos a natureza, a organizamos em conceitos e incutimos significâncias à nossa maneira, devido em muito a sermos partes em um acordo para organizá-la desse modo — um acordo que abrange totalmente nossa comunidade de falantes e é codificado em padrões de nossa linguagem... todos os observadores não são guiados pela mesma evidência física à mesma figura do universo, a não ser que suas bases lingüísticas sejam as mesmas ou possam, de alguma maneira, ser calibradas.*" [137]

Se as conclusões de Gordon, com a sustentação da teoria de Whorf, podem não apenas ser aplicadas ao processo interpretativo dos numerais, mas aplicadas também à interpretação do mundo, e se essa interpretação do mundo - que Whorf caracteriza como derivante de seccionar a natureza e organizá-la em conceitos – for similarmente realizada pelos pirahãs, sirianos e tupis, dadas as circunstâncias vivenciais e culturais comuns entre os indígenas, é possível descortinar uma nova perspectiva na análise das traduções e das obras de Anchieta.

Ifrah (2001:19) afirma que o ser humano tem uma limitação perceptiva em sua “sensação

---

[136] “*Is it possible that there are some concepts that we cannot entertain because of the language that we speak? At issue here is the strongest version of Benjamin Lee Whorf’s hypothesis that language can determine the nature and content of thought. The strong version of Whorf’s hypothesis goes beyond the weaker claim that linguistic structure simply influences the way that we think about things in our everyday encounters. For example, recent studies have found that language can affect how people mentally encode spatial relations [1], and how they conceive of the nature of individual objects and their material substances [2]”*. In: Gordon, Peter., op. cit.
Os estudos que Gordon faz referência são o de Levinson, S.C. [1997] “Language and cognition: the cognitive consequences of spatial description” *apud* Guugu Yimithirr. *Journal of Linguistic Anthropology 7* e o de Lucy, J.A. [1992] *Grammatical Categories and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.

[137] “*We dissect nature along lines laid down by our native languages. (...) the world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds — and this means largely by the linguistic systems in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way — an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language... all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated.*" In: Whorf, B. L. *Language, Thought and Reality*. Boston, MIT Press, 2000, p. 212–214.

numérica" e essa limitação equivale ao número quatro. A compreensão desse algarismo é realizada por um indicador concreto e qualquer valor numérico acima dele remete a compreensão ao campo do conceito abstrato.

Tal afirmação é relevante, pois como o tupi tinha palavras específicas apenas para numerais inferiores a cinco, mais uma vez fica evidenciado o caráter concreto da língua.

Temos aqui alguns exemplos nos quais Anchieta optou por utilizar o português para expressar numerais superiores a quatro:

"Dez Tupã asé rekómoñangába." [138]
(Dez mandamentos de Deus à gente)

"Cinco Santa Madre Igreja asé rekómoñagába." [139]
(Cinco são da Santa Madre Igreja os mandamentos à gente)

"Sete Santa Madre Igreja Sacramentos" [140]
(Os sete Sacramentos da Santa Madre Igreja)

É bem provável que Anchieta não tenha tido a preocupação com de os numerais em português fazerem sentido no discurso de suas obras destinadas aos nativos, pois, se assim o quisesse, teria a possibilidade de utilizar, em lugar de numerais em português nas passagens citadas acima, o termo "etá", que significava "muito" ou quantidades superiores a quatro:

"Tupã asé rekómoñangáb-etá."
"Santa Madre Igreja asé rekómoñagáb-etá."
"Santa Madre Igreja Sacramentos etá"

A perspectiva de que dispomos, sob a ótica da teoria de Whorf, aponta para vestígios de

---

[138] Os Mandamentos *in* Anchieta, Joseph. *Doutrina Cristã Tomo 1: Catecismo Brasílico.* São Paulo, Edições Loyola, 1992. p. 143.
[139] Idem.
[140] Ibidem, p. 144.

imprecisão da tradução anchietana em relação ao que ela se propunha: a visão da cosmologia nativa era por demais diversa da cosmologia embutida no dogma cristão e estas cosmologias, sendo organizadas pelas suas respectivas linguagens, acarretariam uma tradução imperfeita.

Como outro complicador ao bom entendimento da mensagem anchietana, tinha-se ainda a característica de suas obras serem expressos em fluxo de discurso também estranho ao indígena, conforme semelhanças encontradas na oratória munduruku e na tupi.

A não existência de palavras ou expressões com sentido pragmático – já que a ilustração do Cristianismo para o nativo exigia o uso e a comunicação de palavras e expressões com sentido pragmático, com significâncias similares entre as duas línguas - comprometeria os processos de mentalização e internalização de significâncias provenientes da língua e da cultura estranha. Por o tupi não apresentar expressões ou palavras equivalentes a existentes no português, tornar-se-ia mal sucedido o empenho dos indígenas em perceberem a teologia que Anchieta tentava incutir na lógica dos aborígenes.

II.5 Elementos correspondentes, resultados desiguais

A estratégia que Anchieta escolheu para operar a implementação do Cristianismo no Novo Mundo era a de freqüentemente procurar um elemento correspondente em duas línguas com resultados desiguais[141] como, por exemplo, a tradução de "anjo" (conforme a definição de anjo concebida pelo Cristianismo) por *karaibebe*[142]. Na tentativa de aplicar a perspectiva dialógica cristã de Deus e demônio, mal e bem, céu e inferno, os resultados do transplante da religião européia no imaginário indígena criavam, em última instância, uma terceira religião ou credo entre os nativos, que somente a situação colonial tornaria propícia. As entidades sobrenaturais dos índios tupis ou sul-americanos em geral não tinham as mesmas características encontradas no conceito europeu de forças sobrenaturais.

[141] Bosi, Alfredo. op. cit. p. 65.
[142] Literalmente: anjo voador.

Como os textos antigos não nos permitem conhecer completamente os ritos e as crenças dos tupinambás, "*as lacunas são em parte, preenchidas pelos estudos de Nimuendajú sobre os Apapocúvas e Tembé, considerados 'os derradeiros rebentos da horda migratória dos Tupinambá'.(...) Partindo dos dados relativos às migrações 'místicas' dos Apapocuva do século XIX e XX, e de sua mitologia apocalíptico-escatológica, com a ajuda de algumas crônicas, reconstitui-se o horizonte das migrações históricas tupinambá, que seriam, em sua maioria, fruto da 'crença obstinada na existência de um Paraíso terrestre'.* [143]

O profetismo tupi-guarani, no qual encontramos a crença na Terra Sem Mal ("Yvy Marã-eýma" para os tupis, "Yvy Marãe'ỹ" para os guaranis), a existência de elementos sobrenaturais comuns e a teoria de que tanto a nação tupinambá quanto a guarani são descendentes de um grupo étnico em comum que existiu no mínimo há quinze séculos[144], fornecem as bases a nosso pressuposto de termos uma cosmologia tupi de iguais contornos à da guarani.

Um registro detalhado desta cosmologia guarani é encontrado no primeiro trabalho literário de Curt Nimuendaju Unkel, etnólogo alemão que conviveu por vários anos com os Nhandevas, coletando narrativas dos pajés sobre mitos e entidades sobrenaturais daquele povo.

O etnólogo chegou ao Brasil no início do século passado e naturalizou-se brasileiro em 1922. Dedicou sua vida ao estudo de comunidades indígenas brasileiras, recebendo dos próprios índios o apelido Nimuendaju, que significa "o homem que abriu seu próprio caminho".

Em seu livro "Lendas da Destruição e Criação do Mundo" ele fornece um panorama detalhado da percepção daqueles nativos em relação às divindades criadoras do mundo, produzindo, desse modo, uma espécie de livro "Gênesis" guarani a partir de narrativas colhidas basicamente de três pajés: Guyrapaijú, Tupãjú e Joguyrovyjú.

---

[143] Pompa, Cristina. op. cit., p. 102.

[144] Carneiro da Cunha, Manoela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. p. 382.

Segundo os Apapocuvas, *Nhanderuvuçu* (Nosso Grande Pai) é a entidade mitológica mais importante. Ele é o responsável pela criação da Terra e da água. Juntamente com *Nhanderu Mbaecuaá***,** criam a primeira mulher, chamada *Nhandecy* (Nossa Mãe), que se torna esposa de ambos e mãe de dois outros seres mitológicos, os gêmeos *Ñanderyquéy* e *Tyvýry*, que serão responsáveis pela criação de outros diversos elementos terrenos.

Somente no fim do ciclo mitológico é que surge *Tupã,* filho caçula de *Nhanderuvuçu* e *Nhandecy*.

Tupã, segundo a mitologia apapocuva, personifica o trovão e, como Unkel observa, é uma entidade de magnitude secundária. Essa mesma impressão é encontrada no trabalho de Métraux[145], que lista a apropriação feita também por Nóbrega e Vasconcelos da entidade *Tupã* como a expressão correspondente a "Deus".

São uníssonas as definições dadas por Cardim, d'Evreux e Thevet de que *Tupã* é o responsável pelos trovões, e não tinha relação com a idéia de sagrado, e nem era associado a um culto, ou a ele eram dirigidas preces. Métraux inclusive sinaliza que "*o silêncio que os antigos cronistas guardam a respeito do atributo e das atividades de 'Tupan', prova o quanto seu caráter não ficou bem definido aos olhos dos próprios índios"*. [146]

Métraux classifica a tradução de "Deus" por "Tupã" feita pelos missionários como uma "bizarra associação" e aventa a hipótese de que essa relação devia-se ao fato de tanto "Deus" como "Tupã" residirem no céu. Segundo ele, essa correlação arbitrária levaria a uma situação de confusão crescente nas relações entre missionários e silvícolas. Além disso, *Tupã*, na conversão-tradução feita pelos jesuítas, assumia um novo *status*: representava o deus supremo, tinha uma mãe (*Tupansy*), que era também sua filha, tinha uma casa e um reino. [147]

Quando tentavam classificar os índios através dos conceitos de bem e de mal, os europeus projetavam seu próprio imaginário sobre eles ou, em outras palavras, os visualizavam como suas próprias sombras uma vez que traziam consigo "*seu próprio Lúcifer nos porões dos*

---

[145] Métraux, Alfred. *A Religião dos Tupinambás.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1928.
[146] Ibidem, p. 42.
[147] Bosi, Alfredo. op. cit. p. 67.

navios" [148]. Em termos etnológicos, os colonizadores aparentemente não tinham o conceito de "alteridade". Analogamente, o demônio parecia ser um elemento estranho aos *maias, astecas* e aos *tupis*. As divindades dos nativos eram relativamente neutras, nem boas nem más. Elas não se encaixavam na visão dialógica do universo na qual forças opostas eram vistas como recíprocas e complementares. As entidades indígenas não possuíam poderes extraordinários e destrutivos; contudo, não eram exatamente relacionados com algo que os cristãos considerassem "demoníaco".

Anhanga, escolhido como a concepção de demônio na literatura jesuítica no Brasil, era o protetor da selva e dos animais e tinha destreza e força sobrenaturais. Anchieta e os missionários possivelmente optaram por esse elemento mais pelo medo que *Anhanga* impunha sobre os nativos do que mesmo pela sua essência "diabólica".
Bosi (op. cit.: 69) conclui que o método mais eficiente de destruir os maus hábitos dos indígenas havia sido descoberto rapidamente: generalizar o medo entre os nativos e estendê-lo a todas as entidades que poderiam se manifestar nos transes e nas cerimônias dos nativos, abrindo caminho ao retorno dos mortos.

Nesse período, bruxas e magos eram perseguidos por toda a Europa. O imaginário dos europeus em solo americano estava impregnado com a visão de formas paralelas de religião ou seitas pagãs. Tendia-se a interpretar as manifestações religiosas dos indígenas como uma espécie de "demonolatria" na tentativa de classificá-las de acordo com elementos familiares aos europeus. Se na Europa rituais pagãos eram condenados e suprimidos, tendo seus poderes neutralizados por encobrirem a verdade, na América, o europeu precisaria exterminar a herança da igreja pagã. [149]

II.6 Algumas considerações sobre eucaristia e antropofagia

[148] Vainfas, Ronaldo. op. cit. p. 25.
[149] Mello e Souza, Laura. op. cit.

O termo “eucaristia” provém da expressão grega “eu – khariz - esthai” que significa “demonstrar gratidão” ou “reconhecimento”. Não podemos negar que, sob a definição de “reconhecimento”, eucaristia e antropofagia têm significados e finalidades análogas. Na antropofagia indígena, a ingestão do corpo do inimigo capturado servia menos à saciedade alimentar dos indivíduos de uma aldeia do que à incorporação das qualidades do sacrificado. Era através do aniquilamento do contrário, em procedimento ritualístico e a subseqüente ingestão de seu corpo, que os indígenas incorporavam a “essência” do inimigo a suas próprias pessoas.

O ciclo do processo antropofágico era previsível a todos das aldeias: os que estavam prestes a serem sacrificados já tinham matado, devorado muitos adversários e teriam sido vingados pelos seus parentes vivos. Constata-se uma absoluta cumplicidade entre vítimas e executores: a situação de um justificava a ação do outro.
É nesta organização social inter-tribal que o inimigo não se configura necessariamente como um elemento negativo à comunidade. Ao contrário disso, ele torna-se fator de renovação do caráter individual daqueles que ingerem sua carne e, conseqüentemente, adquirem o valor simbólico de elementos positivos, tais como coragem e bravura.
É através desse processo que identificamos o “reconhecimento” do *status* (benéfico) daquele que tem seu corpo e seu sangue ingeridos.

Este reconhecimento é também firmado na eucaristia da Igreja Católica, através do ato de ingerir o corpo e o sangue de Jesus, transubstanciados no pão e no vinho. Contudo, a antropofagia indígena não foi, em nenhum momento, o ponto de partida para que Anchieta, em seus procedimentos catequéticos, introduzisse o conceito da eucaristia. Ao contrário disso, a antropofagia foi veementemente repugnada em seus escritos:

> *“O piedoso Mem de Sá, desejou depois disto*
> *ver adorado o Senhor do céu, do mar e da terra*
> *e venerado nas plagas do Sul o nome de Cristo.*
> *Resolve impor leis aos índios que vivem quais feras*
> *e refrear seus bárbaros costumes. Logo desterra*

a antropofagia cruel: não permite mais que movidos
de gula infrene bebam o sangue fraterno,
nem mais se violem os santos direitos da mãe natureza
e as leis do Criador. Para logo o ignóbil vulgacho
a quem movia ora ambição mal inspirada
ora verdadeiro terror, pôs-se a espalhar estes rumores:
"que novo governador é este? com que direito posterga
as leis antigas e tenta impor novos costumes
novas normas de vida a indômitas gentes?
Poderá ele agora persuadir a povos selvagens
tratados de aliança? deixará a raça brasílica
de comer carne humana, banindo do seio
de seus filhos ódios cruéis e guerras antigas?
Pois se o prazer destes bárbaros, justamente nisso consiste,
atirar-se sempre em novas e ferozes batalhas,
provocar os outros à guerra em que sempre viveram,
rasgar-lhes com as unhas a carne, e piores que tigres,
fincar os dentes em lanhos palpitantes de vida:
devem agora aprender a esquecer seus furores,
criar almas meigas e corações de cordeiro?
Acaso não voltará sobre nós o feroz inimigo
todas as iras e todos os braços devastando a cidade,
se faltarem outros em que saciem a sede de sangue?" [150]

Aqui, sugerimos que Anchieta poderia ter se valido de uma releitura do ritual tradicional para inserir o ritual eucarístico, da mesma forma que se apropriou de outros símbolos da cultura indígena, traduzindo-os em novos significados. Mas, como bem se nota na passagem acima, a interpretação do ritual canibalístico dos silvícolas feita pelo jesuíta de

[150] Anchieta, Pe.Joseph de, *De Gestis Mendi de Saa*, Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1986. vv. 303-330.

forma alguma concluía que aquela prática era positiva, relegando-a condição de ato profano.

Se, na perspectiva cultural indígena, a antropofagia configurava-se como um rito que almejava a renovação de virtudes humanas provenientes da ingestão do corpo do inimigo, parece-nos que, dentro desta mesma perspectiva, a crucificação de Cristo não satisfaria a uma lógica comportamental que teria sentido aos nativos, pois não havia ocorrido um aproveitamento das virtudes do sacrificado.

A eventual ingestão do corpo de Cristo – a qual aqui chamaremos de "teofagia"[151] - poderia sim, ao nosso ver, satisfazer a lógica indígena da dinâmica de incorporação de qualidades do outro.

Acreditamos que a lacuna existente entre antropofagia e teofagia no universo interpretativo do indígena pôde ser, em partes, preenchida pela exortação da eucaristia, que aponta para a "teofagia". Se o índio devesse abandonar a prática de devorar o inimigo, ele passaria a ingerir o corpo de Jesus Cristo, transubstanciado em hóstia e cauim, este último também consumido nos rituais antropofágicos.

Anchieta assim prega em seu Diálogo da Fé: [152]

M Aé serãne hóstia pupé Jesú Cristo rekóu?
D Ipupé.
M Ybákpe oekó jákatúpe?
D Ijákatú.
(M E, porventura, na hóstia está Jesus Cristo?
D Nela está.
M Igualmente como está no céu?
D Igualmente.)

---

[151] teofagia: termo extraído do debate "Antropofagia e Teofagia" - realizado por Dietmar Kamper, Birke Mersmann e Haroldo de Campos, em 2 de abril de 2001, na Pontifícia Universidade Católica (PUC) – sobre as narrativas de Hans Staden enquanto prisioneiro dos índios tupinambás em 1554.

[152] Anchieta, Pr. José de. Diálogo da Fé. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988. p. 140-141.

M Ipupépe iTupã rekóu, seté, iánga abé?

D Ipupé.

M Osepiákpasé?

D Ndosepiáki.

(M Nela está sua divindade, seu corpo e sua alma?

D Nela estão.

M A gente o vê?

D Não o vê.)

M Mbaé añótépe asé osepiák?

D Akó miapé puéra ñó.

M Aépe miapé jýba rupíbé ipupé sekóu?

D Aáni.

(M Mas o que somente a gente vê?

D Só a que era pão.

M E cozido o pão, logo está nele?

D Não.)

M Mbaéreme etépe?

D Supíri janondé, iárybo Jandé Jára Jesu Cristo ñeénguéra abaré saángiré é.

M Ndeiteé nipó asé imoetébo, oendypyãéybo oína, opotiá resé opoáopoá?

D Ndeiteé nipó.

(M Quando verdadeiramente?

D Antes de o levantar, só depois de o padre pronunciar sobre ele as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo.

M Por isso mesmo a gente o adora, ponde-se de joelhos e batendo, batendo no peito?

D Por isso mesmo.)

M Aépe hóstia pyseõgetáetáreme ipyseõbuéra jabiõ Jandé
Jesú Cristo rekõu?
D Íjabiõ sekóu.
M Akó oetépenduára pupé oekó jákatúnépe?
D Ojákatúñé.
(M E se partir a hóstia em muitas, muitas partes, em cada uma da partes Nosso Senhor Jesus Cristo está?
D Em cada uma está.
M Está [em cada parte] exatamente como [estava] naquele inteiro?
D Exatamente.)

M Mbaépe asé oimoeté, abaré calix rupíreme, akó itákamusí anópe?
D Aáni; Jandé Jára Jesú Cristo ruguý ipupé oikóbae aé.
M Kauĩ aé ruã tépe guá onóngipupé?
D Kauĩ biã, aujé Ñandé Jára Jesú Cristo ñeénguéra abaré saángreme suguýramo sekóu.
(M Que venera a gente, quando o padre ergue o cálix, é esse vaso de metal somente?
D Não; mas o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo que está mesmo nele.
M Mas não foi vinho mesmo que nele puseram?
D Embora vinho, logo ao pronunciar o padre as antigas palavras de Nosso Senhor Jesus Cristo, tornou-se seu sangue.)

M Suguý añópe ipupé sekóu?
D Nda suguý añó ruã, seté abé, iánga, [abé] iTupã abé, hóstia pupé oekó jákatú.
M Aémo paé kauĩ jasoára tykýtykýreme, itykýtykýra jabiõ Cristo Jandé Jára rekóumo?
D Ijabiõ sekóumo.
(M Só o seu sangue está nele?

D Não está o seu sangue, o seu corpo também, a sua alma, a sua divindade também, exatamente como está na hóstia.
M E se esse vinho estivesse como se fossem muitas gotas, Cristo Nosso Senhor estaria em cada gota?
D Em cada uma estaria.)

São nesses termos que a antropofagia deveria ceder espaço à "teofagia", embora em nenhum momento Anchieta relacionou uma prática à outra. Contudo, concluímos que no imaginário indígena o referencial para a eucaristia era o próprio significado do ritual antropofágico, pois Anchieta em sua pregação resgatava elementos inerentes à cultura local – como o "*kauĩ",* consumido nos rituais e o corpo de *"Tupã",* representado pela hóstia que mesmo dividida, preservava seu valor simbólico.

Em última análise, se Anchieta foi bem sucedido em termos de conseguir transmitir em língua tupi o "procedimento", não se pode ter certeza que a tradução da "relevância" deste procedimento tenha sido eficiente na esfera do imaginário dos silvícolas.

Capítulo III – Anchieta e as traduções catequéticas ao redor do mundo

III.1 – Modelos de tradução missionária ao redor do mundo

Ao lado dos aspectos militares, sociais, políticos e econômicos da conquista da América, um dos mais impressionantes foi o surgimento de diferentes percepções da realidade. Estas se desenvolviam em tempo e espaço distintos e fundavam-se em diferentes conceitos de poder e sociedade, desenhando abordagens específicas da pessoa, do divino e do sobrenatural.

A distância entre os sistemas de representação de culturas diferentes estava relacionada a uma distinção de como essas culturas percebiam, memorizavam e comunicavam aquilo que concebiam como sua própria realidade.

Aos sentidos do nativo, o sobrenatural cristão era o aspecto mais alienígena da realidade do "outro" e era justamente a que os missionários desejavam que os nativos aderissem. Seu referente era invisível e não tinha ancoragem local.[153]

A tarefa missionária teria características ambíguas: uma era fácil, pois ambas as culturas valorizavam o surreal e o subjetivo; a outra era impossível devido ao modo como cada um dos grupos concebia esses elementos transcendentais. Sob esse aspecto, pode-se traçar um paralelo da realidade colonial brasileira com a do México, como a esboçada por Gruzinski (1988): os mal-entendidos eram muitos, pois os índios interpretavam a crença como "*um ato, no máximo uma transferência de fidelidade a uma força nova, suplementar",* e a *'realidade'* do outro. Logo, missionários e conquistadores considerariam as entidades mitológicas indígenas como "*manifestações múltiplas de Satanás",* o grande protagonista nos primeiros anos de colonização. A delimitação das fronteiras do real era realizada por diferentes modos pela Igreja e pelos índios.

A Igreja, desempenhando um papel caracteristicamente repressor sobre os imaginários das sociedades nativas, combatia ocorrências de importante significado: sonhos, alucinações e embriaguez eram, sob a ótica maniqueísta dos soldados de Deus, "*manifestações do*

---

[153] Gruzinski, Serge. *A Colonização do Imaginário.* São Paulo, Companhia das Letras, 1988. p. 271.

demônio, desvios do bom senso ou mero embuste".

III.3 A tradução jesuítica nas colônias espanholas

Para que os índios conhecessem os conceitos e critérios que organizavam a realidade definida pela Igreja, foram criados instrumentos como o catecismo e a pregação, que freqüentemente ultrapassavam o limite das palavras e situavam o processo de tradução em terreno escorregadio e inconstante. Qual a possibilidade de se demonstrarem seres, figuras divinas e planos do Além quando não eram encontrados equivalentes nas línguas locais, a não ser por aproximações que contribuíam à deturpação dos sentidos e das formas originais?

No caso da língua naua, "*Mictlan*" foi o termo escolhido para representar o inferno cristão. Em sua concepção original, designava somente uma gelada morada dos mortos.
O termo "*ilhuicatl*" representava o céu cristão e não equivalia de modo algum ao significado original do céu indígena com seus treze níveis. Outros exemplos: "*In tloque in nahuaque"* – 'o mestre do próximo e do remoto' -, representava Deus, mas originariamente designava *Ometéotl*, o senhor da dualidade, de que Tezcatlipoca e Quetzalcoatl eram duas das suas múltiplas manifestações. "*Tonantzin"* era a referência dos religiosos para Virgem Maria e tinha outrora servido como representação de uma das formas da deusa-mãe. [154]

A árdua tarefa de tradução empreendida pelos religiosos deparava-se com obstáculos intransponíveis e com a própria intraduzibilidade de conceitos e descrições. As alternativas que lhes restavam eram utilizar uma terminologia ocidental e hermética aos nativos, ou criar elos que estabelecessem equivalências propensas a dar margem a interpretações errôneas. O aprendizado das orações em latim remetia à primeira alternativa. Os trabalhos lingüísticos do franciscano Alonso de Molina, por exemplo, à segunda. [155]

---

[154] Ibidem, p. 273.
[155] Ibidem, p. 274.

Molina publicou o primeiro dicionário no Novo Mundo, atendendo a uma necessidade dupla. Ele servia tanto como um guia de campo para os missionários quanto um atestado da política colonial de utilização do naua como a principal língua de comunicação em terras dominadas.

Além do dicionário, Molina também compôs o primeiro catecismo na língua dos nativos. Em termos tradutológicos, ele apresentava uma série de problemas decorrentes da diferença cultural entre espanhóis e astecas. Embora os missionários tivessem a crença de que o vocabulário cristão era universal e eterno, os grandes problemas residiam na adequação da mensagem em língua vernácula: os mistérios e as práticas do Cristianismo tornavam-se símbolos culturais simultaneamente ininteligíveis e familiares, como os exemplos dados – por nós sublinhados - no *fac-símile* de trecho de seu *"Confessionario breve, en lengua mexicana y castellana"* [1565]:

Confessionario breue.

ypãpa timoyulmelauani, mic
tlan infierno mitzmotlaritizqa
ompa cemicac titlayhiyouiz=
quia: mitztlatzacuiltizquia yn
tlatlacat ecolo, mitztoneuaz=
quia, michichinatzazquia: aic
ompa tiualquiçazquia: auh y
nin, yn totecuyo Dios canel
cenca motetlaocolitiani cenca
moteicnoittiliani, ticmotlaocul
tilia titlatlacouani, mitzmotla
ocultilizneq, amo quimonequil
tia ticempolliuiz, amono qui=
monequiltia mictlan yaz yn a=
qui yyollocopa monemilizcue
paznequi, ynimocemitznauatiz
nequi ynic aocmo ceppa tlatla
coz. Auh ynic vel mitzmotlao
culiliz, yuan ynic vel ticmoyul
ceuiliz, yuã ynic mitzmocẽchi=
pauiliz ynitechpa motlatla=
col, ynic oytlacauh, ynic yuhq
otlilinh, ocatzauac, oyyar, o=
palan manima, etlamantli mo
nequi ticchiuaz.

¶ Ynic centlamãtli, cenca mo
tech monequi vel timocenca=
uazcẽca vel ticcemilnamiquiz
tictemoz, tiquicritocaz yn yr=
quich motlatlacol, ynmotla=
uelilocayo. Auh ynquac oti=
quilnamic, cenca mitztequipa
choz cenca mitztlaocultiz, mi=
choc=

no te confessaras dellos, te
echara enel infierno, adon
de para siempre auias de
padecer, y te auiã de castigar
los demonios, y te auiã ó ator=
mentar y afligir, y nunca
de alla auias de salir: mas por
ser nuestro señor Dios muy
misericordioso y piadoso sobre
manera, tiene compassion de
ti que eres pecador, y quiere
hazerte misericordia y no quie=
re que perezcas eternalmen=
te, ni tampoco quiere q̃ vaya
al infierno el que de su volun=
tad quiere emendar la vida, y
propone firmemente la emmi=
enda [conuiene asaber] de no=
tornar a pecar. Y paraq̃ ayaó
timia, y pa q̃ le aplaques, y pa
q̃ del todo te alimpie y purifiq̃
ó tus pecados, conlos q̃les esta
dañada, ẽnegrecida, suzia, hi=
dionda, y podrida tu anima,
tres cosas te conuiene hazer.

¶ La primera, te es muy ne=
cessario aparejarte bien, y con
toda diligencia acordate, y bus
car y examinar todos tus pe=
cados, y maldades. Y des=
pues que los ayas traydo
ala memoria, tengas gran
pesar, tristeza, y llorо pe=
los

Em tagalo, a equivalência do conceito de "paraíso" na obra dos missionários nas Filipinas era realizada pelo mesmo caminho sinuoso. A falta de uma mitologia recompensadora e punitiva, semelhante ao Cristianismo, faz o recorte de uma noção inovadora trazida pelos espanhóis. Encontramos as seguintes representações desse conceito em tagalo:

Tanong: ano ang yganti nang Dios sa manga banal na tauo?
Sagot: ang calualhatian sa langit doon maquiquita nila ang Dios, at matotoua at malili gaia, at lualhati magparating man saan. [156]

(Pergunta: O que Deus devolverá ao povo sagrado?
Resposta: A tranqüilidade do céu, onde eles verão Deus, obterão felicidade e alegria e descansarão para todo o sempre.)

Di sinong di matoua magpuri doon as bayan oouian nang aming caloloua bayang colualhatian aming pamamayanan paratihan? [157]

(Quem não irá exultar e adorar a terra para qual nossas almas retornarão, terra da tranqüilidade que será nosso lar para todo o sempre?)

Rafael (1988), que analisa as traduções jesuíticas nas Filipinas no século XVI, faz uma observação plausível em relação a essa inserção de palavras de língua estranha na língua vernácula. Ele afirma que, em relação ao processo de cristianização dos tagalos nas Filipinas, o apelo para o Cristianismo relacionava-se com o fato de manterem-se fragmentos desse apelo irredutivelmente estranhos (ao conquistado e ao conquistador), com a função de apontarem um elemento externo que se prestava à valorização e à apropriação por diversas maneiras pelo conquistador e pelo conquistado. [158]

Os primeiros registros espanhóis apontam uma noção de "vida após morte" entre os tagalos. Os primeiros escritores - como Juan de Plasencia ("Constumbres de los Tagalos") e Antonio de Morga ("Sucesos de las Islas Filipinas") - a interpretaram sob a ótica dualista como o céu e o inferno. Plasencia afirma que os tagalos usavam o termo "*maca"* para

---

[156] Oliver, P. Juan de. *"Declaración de los mandamentos de la ley de Dios", 1593* in Rafael, Vicente L. *Contracting Colonialism, Translation and Christian Conversion in Tagalog Society Under Early Spanish Rule.* Cornell University Press, 1988, p. 171.
[157] Herrera, P. Pedro de. "*Meditaciones cun manga mahal na pagninilay na sadia sa Sanctong pag exercicios*". 1645. In: Ibidem, p. 172.
[158] Ibidem, p. 6.

designar a cidade dos mortos, onde apenas residia a alma dos que haviam sido corajosos e justos durante a vida terrena. Apesar de ser um termo comum naquela sociedade, ele caiu em desuso nos séculos XVII e XVIII.
"*Caloualhatian"* era outro termo próximo que significava um estado de repouso profundo, semelhante ao sono, ou a própria morte do indivíduo e, em hipótese nenhuma – pelo menos antes de 1580 –, equivaleria a um reino povoado com almas e espíritos.

O termo mais comum encontrado nos textos para designar o conceito de "céu paradisíaco" era "*langit",* que simplesmente designava céu ou teto arredondado.
É notável o fato de que as três palavras tagalas acima estejam próximas do conceito original em espanhol de "paraíso" sem, entretanto, apresentarem a significância exata. O que ocorreu foi a escolha da "menos inexata" no processo de tradução empreendido pelos religiosos.

Como no caso das obras em naua do período da colonização do México, os termos "Dios", "demonio" e "inferno" eram mantidos em espanhol. Foi percebido entre os missionários nas Filipinas que existia um termo relativo a um local de dor, tristeza e aflição – *casanaan* – que literalmente significava "abundância". Entretanto, conforme Rafael observa, seria um tanto tendencioso querer utilizar-se daquele termo tagalo para referir-se a "inferno".
A utilização de termos espanhóis nas obras missionárias das Filipinas ocorre a exemplo dos seguintes trechos:

> *Cun ang ama mo,t, ang ina*
> *Sa Infierno,y, maquita*
> *di mabauasang ligaya*
> *asal di mangongolila* [159]
>
> *(Se seu pai e mãe*
> *você ver no inferno*

[159] Herrera, P. Pedro de. "*Meditaciones cun manga mahal na pagninilay na sadia sa Sanctong pag exercicios*". 1645. In: Ibidem, p. 176.

sua felicidade não diminuirá
você não se sentirá órfão.)

Cocohan damay as iyo
Malupit na Demonio
Ang galit nila,t, pagtampo
as ivo rin ybobonto. [160]

(você terá a companhia de cruéis demônios
sua fúria e seu ódio
sobre você eles derramarão.)

Os textos demonstram a tentativa de comunicar idéias até então não conhecidas pelos tagalos, tanto nos termos mantidos em espanhol quanto nos elementos familiares (*"langit" e "caloualhatian",* por exemplo*)* em contextos extremamente estranhos na cultura dos nativos.

Se nas Filipinas os missionários escolheram não traduzir "demônio" por alguma entidade malévola da cultura tagala, o contrário ocorreu no Brasil, onde a entidade "Anhanga" assumiu o papel de satanás. Apesar de os religiosos terem optado pelo termo em espanhol, não faltava um elenco de elementos sobrenaturais muito semelhantes a "Anhanga" na mitologia tagala. Espíritos como "*asuang"* (ser que se manifestava como uma bela mulher e se transformava em monstro semelhante a um vampiro)*, "patianac"* (um grande pássaro que perseguia as gestantes) e *"tigbalang"* (que assumia a forma de um duende negro ou de um cavalo) possuíam características assustadoras conforme as crenças locais. As pessoas poderiam fazer pactos com esses espíritos para que não fossem molestadas, e a concepção simplista cristã de bem e mal era um tanto quanto não aplicável ao sistema descentralizado inerente àquele povo. Em outras palavras, os espíritos, sejam pertencentes a uma mitologia tupi ou tagala, não faziam parte de uma divisão bipartida, na qual suas posições fossem

[160] Herrera, P. Pedro de. "*Meditaciones cun manga mahal na pagninilay na sadia sa Sanctong pag exercicios*". 1645. In: Ibidem, p. 180.

imóveis e localizadas em pontos opostos.

Apesar de não ocorrer de maneira uniforme nas obras catequéticas em tagalo ou naua, torna-se óbvio que a opção por termos em espanhol - como *Dios* ou *demônio* – fosse a mais acertada devido à falta de equivalentes no vocabulário vernáculo. A inclusão desses termos e neologismos na ação catequética dos nauas e tagalos, e a inclusão de termos em português na catequização no Brasil do século XVI invariavelmente criariam uma fissura no *modus operandi* da cultura local pela qual a cultura e o dogma da nação colonizadora inseririam seus elementos e acessórios culturais.

A mesma estratégia tradutológica da catequização e conversão dos povos dominados pelos espanhóis nas Américas foi aplicada no processo catequizador ocorrido nas Filipinas, pois a existência de um patronato real para as Índias, a influência das ordens religiosas na formação das políticas e práticas coloniais e a função do missionário espanhol de atrair o nativo às leis da Coroa ibérica e de Deus foram comuns a ambas.

As Filipinas, mesmo sendo de menor interesse à Coroa espanhola, apresentaram, no âmbito da divulgação dos ensinamentos sagrados, o mesmo desenrolar de eventos ocorridos no México. Tanto o naua dos astecas quanto o tagalo dos filipinos estiveram sujeitos a um único padrão de modelagem para tornarem-se veículo da mensagem cristã transmitida pelos missionários espanhóis. Seria este padrão de modelagem – o traduzível e o não traduzível – que determinaria o grau do limite e a possibilidade da conversão.

Mais do que um ato de traduzir, as manobras lingüísticas dos missionários *grosso modo* definiriam a mensagem que deveria ser transladada ou não à língua vernácula, mensagem essa fundamental para a salvação das almas nativas.
Essas manobras lingüísticas – que ocorreram nas Filipinas, no México e no Brasil colonial - estavam invariável e implicitamente relacionadas com a formação, desestabilização e reformulação da ordem social e simbólica dos nativos. Esse último processo – a reformulação – necessariamente deveria satisfazer às expectativas dos missionários.

Se em tempos coloniais os encontros sociais apresentavam um cenário de instabilidade nas convenções de inteligibilidade, não existia garantia de que a mensagem fosse reconhecida de acordo com a expectativa do transmissor. Cabe aqui ressaltar que os movimentos catequéticos dos missionários ocorriam muito pouco tempo após o primeiro contato de Colombo com nativos da América e alguns detalhes desse contato nos revelam a ambigüidade – e a inconstância – da alteridade humana que era ora revelada ora recusada.[161]

A carta de Anchieta ao P. Diogo Laínes, mencionada anteriormente, que relata a expectativa do índio ancião em alcançar o céu imediatamente após seu batismo, é uma clara constatação feita pelo próprio missionário da interpretação "errônea" da doutrina cristã. A leitura feita por Vicente Rafael se adequa perfeitamente às missões jesuíticas das quais Anchieta participava no Brasil Colônia:

> *"Por tornar possível a transferência de significado e intenção entre colonizador e colonizado, a tradução torna possível a articulação das linhas gerais da subjugação contida na conversão. Por outro lado, porém, essa mesma tradução produz uma inevitável separação entre o sentido original da mensagem cristã (que como tal diz respeito à própria natureza da origem) e sua articulação em língua vernácula. Ao colocar línguas em movimento, a tradução tende a desvirtuar as intenções originais, proporcionando, mas também subvertendo, as bases ideológicas da dominação colonial. A necessidade de emprego de línguas nativas na atividade evangélica limita o conteúdo totalizante e universalizante da ordem colonial cristã. (...) Baseado em uma concepção diferente de submissão e negociação com a autoridade, o sistema Tagalog de conversão paradoxalmente apoiou e subverteu o poder colonial espanhol ao formular essa relação de poder em uma língua estranha ao colonizador."* [162]

---

[161] Colombo não dá maior importância à diversidade lingüística com a qual se depara na América Central. No relato de sua viagem de 1492, ele afirma que levaria seis índios à Espanha para que "aprendessem a falar" e, após admitir que os nativos tinham uma língua própria, apenas tenta entender as palavras que supostamente lhe eram foneticamente familiares e repreende os indígenas por não compreenderem seu discurso.

[162] Rafael *apud* Eisenberg, José, op. cit., p. 72.

É exatamente esse campo obscuro da percepção da alteridade humana que acarretaria parte dos problemas de tradução no processo catequético em um contexto colonial e, por conseguinte, um reconhecimento errôneo e a sinalização de uma interpretação incorreta - de acordo com as expectativas dos jesuítas - dos ensinamentos cristãos.

III.3 Continuidade e ruptura: a tradução nos projetos catequéticos de Matteo Ricci na China comparada com a de José de Anchieta no Brasil

Um dos mais aprofundados estudos sobre atuação dos jesuítas na China, *China and The Christian Impact*, de Jacques Gernet, adota a incomensurabilidade de conceitos ocidentais e chineses como sustentação filosófica que explica a história da tradução e da introdução do Cristianismo. Gernet desenvolve sua teoria fundamentada na reação dos chineses perante essa religião e toma como premissa a psicologia ocidental não sendo válida para explicar tudo em todas as épocas e em todas as sociedades existentes.

Gernet (1985) defende a rejeição chinesa ao Cristianismo baseado na incomensurabilidade fundamental das línguas e das visões distintas de mundo dos chineses e dos ocidentais: "Os missionários, assim como a elite chinesa alfabetizada, eram os portadores inconscientes de civilizações distintas. O motivo de terem encontrado tão freqüentemente dificuldades nas traduções deve-se ao fato de que as diferentes línguas expressam, através de lógicas diferentes, visões diferentes do mundo e do ser humano”. [163]

Gernet apresenta vários exemplos de dificuldades na tarefa de se estabelecer elos entre diferentes “estruturas de mentalidade”.

> *"A tendência dos chineses era negar qualquer oposição entre o eu (self) e o mundo, entre a mente e o corpo, entre o divino e o cósmico. Uma vez que o pensamento chinês nunca dividia o sensível do racional, nunca imaginava uma substância*

[163] “The missionaries, just like the Chinese literate elite, were the unconscious bearers of a whole civilisation. The reason why they so often came up against difficulties of translation is that different languages express, through different logics, different visions of the world and man." In: Gernet, Jacques. op. cit.

espiritual distinta da material nem a existência de um mundo de verdades eternas separado deste mundo de realidades aparentes e transitórias." [164]

São essas diferenças que demonstram a "originalidade radical" da China e, em última instância, descortinam a crítica dos chineses em face de idéias cristãs fundamentadas nas categorias mentais e tipos de oposição que sustentam o pensamento ocidental desde os gregos: ser e tornar-se inteligível e sentido, o espiritual e o corpóreo.

A estrutura filosófica da incomensurabilidade conceitual pregada por Gernet[165] é fundada na teoria lingüística de Benveniste – muito similar à teoria levantada por Gordon através de seu estudo com os pirahãs e à teoria Sapir-Whorf, comentadas anteriormente. Sua idéia principal é a de que algo só pode ser imaginado se já existir esboçado em linguagem que, por sua vez, delimita e organiza o que é possível ser mentalizado.

---

[164] The Chinese tendency was to deny any opposition between the self and the world, the mind and the body, the divine and the cosmic.... For Chinese thought never had separated the sensible from the rational, never had imagined any `spiritual substance distinct from the material,' never had conceived of the existence of a world of eternal truths separated from this world of appearances and transitory realities." in Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact,* p. 201.

[165] Gernet escreve que as categorias de pensamento que derivam da linguagem e o conceito de existência configuram-se como as duas diferenças fundamentais entre as linguagens ocidentais – muitas derivadas e com estruturas similares ao do grego e latim - e o chinês. O conceito de existência é altamente relevante no pensamento filosófico e religioso ocidental e implica em problemas filosóficos especiais na tradução de termos cristãos para o chinês.

Para ilustrar essa diferença de pensamento e linguagem entre o grego e o chinês que determina a incomensurabilidade lingüística, Gernet toma como exemplo a tradução de um trecho da obra "Os Elementos" de Euclides feita por Xu Guangqi (1562-1633) e pelo jesuíta Matteo Ricci (1552-1610) em 1607.

Jean-Claude Martzloff, um dos mais eminentes historiadores da matemática chinesa, aponta que o problema central reside na tradução da cópula devido a sua ausência no chinês clássico, além da própria terminologia e sintaxe inerentes às duas línguas.

Similarmente à língua tupi, o chinês clássico não apresentava o verbo "ser" e os tradutores não encontravam um substituto para ele. Abaixo, um trecho traduzido literalmente do chinês:

[O] círculo: [uma] forma situada em superfície plana (ping di) [sic] com [um] limite. [As] linhas retas (xian) construídas a partir de [o] limite a [o] centro: todas iguais.

O original:

"Circulus, est figura plana sub una linea comprehensa, quae peripheria appelatur, ad quam ab uno puncto eorum, quae intra figuram sunt posita, cadentes omnes rectae linae, inter se sunt aequales."

Se Martzloff aponta a incomensurabilidade lingüística na falta de verbos de ligação no chinês, Gernet, baseado na teoria de Benveniste, destaca que as traduções das obras catequéticas de Matteo Ricci para o chinês apresentam o mesmo óbice relacionado às noções de existência e categorias. Entretanto, não acreditamos que as hipóteses levantadas por esses estudiosos sejam de todo válidas; as principais dificuldades encontradas por Ricci na tradução do dogma cristão para o chinês foram de outra ordem, conforme detalhamos nesta seção.

O jesuíta italiano Matteo Ricci, que viveu na China, de 1581 até 1610, ano de sua morte, desenvolveu um profundo conhecimento da cultura chinesa. Seu grande desafio foi desvendar como transplantar o dogma cristão para dentro de uma cultura tão diversa da ocidental, um desafio muito similar ao de Anchieta no Brasil colonial.
Sua decisão foi a de assumir uma atitude positiva perante o Confucionismo, tornando-se um profundo conhecedor dos costumes, das regras sociais e dos clássicos chineses em uma trajetória de imersão na cultura alheia similar à de Anchieta entre os nativos do Brasil, apesar de suas apropriações da cultura alheia terem sido radicalmente diferentes.

Se na América do Sul Anchieta tentou extirpar os costumes e as crenças dos tupis, Ricci, na China, empenhou-se em fazer com que o Cristianismo fosse uma continuação ou melhoria do Confucionismo, caracterizando sua tradução como uma espécie de resgate do conhecimento que havia sido perdido na cultura chinesa. Contudo, vale salientar que existiam diferenças enormes entre a sociedade tupi e a chinesa: essa última era inclusive mais sofisticada em áreas do conhecimento humano – como, por exemplo, na astronomia e matemática – do que a própria cultura ocidental, e se assemelhava muito pouco à cultura tecnologicamente rudimentar dos tupis.

Em 1609, Ricci escreveu a outro missionário: [166]

> *Como tenho gradualmente ilustrado, eles (os chineses) apreciam muito a devoção filial, apesar de haver diferentes visões pessoais. Para determinar um tempo desde os primórdios, eles seguiam fielmente a lei natural em tempos remotos, exatamente como em nosso país. Em 1500, esta nação simplesmente não adorava nenhum ídolo.*

[166] "As I have gradually illustrated, they (the Chinese) also appreciate very much the principle of filial piety, although one might hold different views. To date from its very beginning, they faithfully followed natural law in ancient times, just like the case in our country. In 1500, this nation did not simply worship any idols. Even though they did worship some, these idols were not so detestable as those worshipped by our Egyptians, Greeks and Romans. Some of the gods were even very moral and well-known for their good conduct. As a matter of fact, in the most ancient and authoritative works of the literati, they only worshipped Heaven and Nature and their common master. When making a careful study of all these works, we may find few things contrary to reason, but instead, most of them are corresponding to reason. And their natural philosophers are no worse than anyone else". Matteo Ricci, *Lettere dalla China*, trad. He Gaoji et al. (Zhonghuashu, China: China Press, 1983). *apud* Tang, Yijie. *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture.* In: Cultural Heritage and Contemporary Change Series III. Asia, Vol 3. Council for Research in Values, 1991.

Apesar de eles adorarem alguns, esses ídolos não eram tão detestáveis quanto aqueles adorados pelos nossos egípcios, gregos e romanos. Alguns dos deuses eram até muito morais e bem conhecidos pelas suas condutas. Na verdade, nos trabalhos mais antigos e autoritários dos eruditos, eles apenas adoravam o Céu, a Natureza e seu mestre comum. Realizando um estudo cuidadoso de todos esses trabalhos, podemos encontrar poucas coisas contrárias à razão; em vez disso, a maioria delas são correspondentes à razão. E seus filósofos naturais não são piores do que qualquer outra pessoa."

Se Ricci até mesmo exulta o cenário filosófico da China pré-contato, em contrapartida temos o seguinte comentário de Anchieta sobre o povo que encontrou nas Américas:

"*Nenhuma criatura adoram por Deus, somente os trovões cuidam que são Deus, mas nem por isso lhes fazem honra alguma, nem comumente têm ídolos nem sortes, nem comunicação com o demônio, posto que têm medo dele*." [167]

Os jesuítas visualizavam a religião tupi como um "papel em branco". Em contrapartida, o Confucionismo serviria como um esboço o qual Ricci utilizaria para imprimir a mensagem de Cristo. São sob esses prismas que comparações entre os olhares de Ricci e Anchieta podem ser desenhadas.

Ricci notou que o culto do sagrado na China tinha matizes compatíveis com o Cristianismo: a importância da moral estava próxima da devoção filial baseada no princípio de consangüinidade e da "lei natural". A adoração do Céu e da Natureza, que formava a base do Confucionismo, era considerada razoável.

Em suas primeiras observações, Anchieta também identifica alguns fragmentos que eram compatíveis e poderiam ser utilizados na tradução do dogma cristão: um "deus-trovão", um "demônio-Anhanga" que apavorava os nativos e a ausência de ídolos. Como católicos, ambos se opunham à idolatria e advogavam a moralidade. Sob esses aspectos, o panorama

[167] Anchieta, Pe. José. *Textos Históricos.* São Paulo: Edições Loyola, 1989. p. 61.

inicial da cultura do outro com que Ricci se deparou era menos agreste às regras católicas do que o encontrado por Anchieta.

A tarefa sobre a qual Ricci se debruçou foi realizar uma tradução do Cristianismo que exercesse o papel de elo ou de continuidade dos princípios do Confucionismo. Tang (1991) divide sua atividade jesuítica em quatro etapas distintas:
(a) Conectar o Catolicismo ao Confucionismo (*heru*); (b) utilizar as doutrinas católicas como complementos ao Confucionismo (*buru*); (c) fazer com que as doutrinas católicas em alguns aspectos transcendessem as pertencentes ao Confucionismo (*chaoru*); e (d) fazer alguns ajustes nas doutrinas católicas de modo a convergirem com as doutrinas do Confucionismo (*furu*).

Tianzhu shi yi [168] (ca. 1596), uma das principais obras de Ricci, apresentava um diálogo entre um acadêmico ocidental e um chinês, e é nele que Gernet aponta problemas na transposição das noções de *existência* e *categorias*. Contudo, Ricci se deparou menos com o problema de expressar o conceito filosófico de existência, e mais com o significado de referências importantes como as de, por exemplo, espírito e Deus.

O jesuíta italiano encontrou pontos de partida na cultura chinesa para inserir a cultura cristã através de traduções que serviam como continuidade ao legado filosófico de Confúcio e é através desse legado que Ricci estruturou sua obra catequética. O Confucionismo já indicava o caminho, o conteúdo e a estética que suas traduções deveriam seguir.

Roger Hart[169] detalha como a tradução ofereceu aos jesuítas e aos chineses convertidos estratégias importantes a seu proselitismo e, em vez de conceituar a tradução de Ricci como uma série de impossibilidades em relação à hermenêutica bíblica, a considera como um conjunto de eventos históricos.

---

[168] Tradução literal: o verdadeiro significado do Senhor dos Céus.
[169] In: Hart, Roger. *"Translating the Untranslatable: From Copula to Incommensurable Worlds"*. Documento preparado para a conferência "Rethinking Science and Civilization: The Ideologies, Disciplines, and Rhetorics of World History", Stanford University, 21 a 23 de maio de 1999.

Na China, assim como no Brasil Colônia, a abordagem tradutológica mais freqüentemente adotada pelos jesuítas foi a da criação de neologismos, com exceção de termos de importância teológica.

A transliteração, a exemplo das traduções catequéticas do termo "Dios" na Filipinas e "Deus" na China, oferecia a possibilidade histórica de serem criados neologismos semanticamente neutros que contrariavam a impossibilidade radical pregada pela teoria da incomensurabilidade de Gernet - baseada em nada mais do que a falta de termos lexicais[170].

No primeiro capítulo de *Tianzhu shi yi*, Ricci comunica a existência de um criador dos céus utilizando a transliteração "*Deus"*; a mesma transliteração feita nas Filipinas com o termo em espanhol:

> *"Sa ngalan nang Dios Amang macapangyayari as lahat, na congmapal as iyo" (grifo nosso).* [171]
>
> (Em nome de Deus pai, criador de todas as coisas e que o criou)

A justificativa que para nós melhor explica a tradução de "Deus" pelo termo *Tupã* em tupi – tradução domesticadora, como veremos – encontra-se nas seguintes afirmações dos jesuítas:

> "*Só ao trovão chamam Tupana, que é como quem diz coisa divina. Assim não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus do que chamá-lo de Pai Tupana"* (Manuel da Nóbrega, in Pompa: 2003)
>
> *"Todos estes impedimentos e costumes [dos indígenas] são mui fáceis de se lhes tirar se houver temor e sujeição, como se viu por experiência desde o tempo do governador Mem de Sá."* (José de Anchieta, Textos Históricos: 1989)

---

[170] Ibidem.

[171] Aquino de Belen, Don Gaspar. *Manga panalangin pagtatagobilin sa caloloua nang tauong naghihingalo.* In: Rafael, Vicente L. op. cit., p. 203.

Assim como na América, se a tradução apropriou-se de termos e palavras do vocabulário indígena e alterou em maior ou menor grau seus significados originais, na China ela cooperou para a inculturação do dogma cristão.

Ricci e os jesuítas da China, optando por uma tradução que destoava o menos possível dos ensinamentos e preceitos de Confúcio, recorrem à omissão seletiva de elementos conflitantes: seu método catequizador evitou transmitir a noção da Santíssima Trindade, dos Sacramentos – incluindo a simbologia da Eucaristia - e a crucificação de Cristo.[172] Por outro lado, Anchieta traduz para o tupi, em seu Diálogo da Fé, todos esses elementos em caráter prescritivo.

Para operar a "refração" do Catolicismo dentro da religião chinesa, a primeira etapa do projeto de Ricci foi localizar "luzes" com tonalidades semelhantes. *Tianzhu shi yi* faz referência a quatro clássicos chineses que apresentam pontos de convergência com a doutrina católica, e serviram como alicerce aos ensinamentos de Ricci:
- *O Livro das Odes (shi jing),* uma antologia de canções e poemas da dinastia Zhou (1027-771 a.C.) e do período Primavera e Outono (770-476 a.C.);
- *O Livro dos Documentos (shu ching),* relatos relacionados a antigos imperadores;
- *O Livro dos Ritos (li ki),* uma compilação de práticas religiosas chinesas escrita por volta do ano 200 a.C.;
- *O Livro das Mutações (yi ching),* e
- *O Livro da Harmonia (zhongyong*).

A atividade missionária na China também foi responsável pela criação de neologismos na língua de chegada: termos como *zhi neng* (onipotência) ou *zhi shan* (bondade infinita) não existiam na China, da mesma forma que não existiam *angaipábora* (pecador) ou *areté* (feriado, dia honrado) no Brasil em contexto pré-contato.
Para traduzir importantes conceitos religiosos, os missionários na China se apropriaram e redefiniram conceitualmente termos do Budismo e do Confucionismo, tais como *tiantang* (mansão dos deuses, céu) e *diyu* (inferno).

---

[172] Hart, Roger. op. cit.

Entre todos os termos, o mais importante era a transliteração da palavra "Deus". Contudo, Ricci optou, em um primeiro momento, por utilizar em seus escritos os termos *Tianzhu* (proveniente de textos budistas) e *Yuan,* este último geralmente precedido de um espaço em branco que denotava respeito. As opções oferecidas pela tradução de termos equivalentes a "Deus" propiciavam camuflar ambigüidades na relação de lealdade aos oficiais letrados da dinastia Ming, indivíduos importantes para a disseminação dos estudos ocidentais na China. Assim, essas ambiguidades auxiliariam a legitimá-los naquele país.

Hart escreve:

> *As diferentes escolhas na tradução propiciaram aos jesuítas e a seus convertidos diversas oportunidades. Neologismos fonêmicos e semânticos necessitavam de extensas explicações; os exemplos incluem tratados detalhando o conceito de ânima e espírito. Contudo, empréstimos do Budismo e do Cristianismo forneciam importantes oportunidades adicionais. A utilização de termos do Budismo foi resultado da tentativa, por parte dos jesuítas nos primeiros anos das missões na China, de representarem a si próprios como similares aos budistas. Nos anos seguintes, o uso de termos budistas também servia aos jesuítas como afirmação de que sua doutrina corrigia distorções do Budismo*. [173]

Anchieta utilizou-se de estratégia similar, alternando em um fluxo irregular a transliteração em português e os neologismos em tupi (*angá posánga, posáng)* para descrever os sete sacramentos aos indígenas. São assim lidas as várias referências ao conceito "sacramento" em seu Diálogo da Fé:

1º Sacramento (batismo)

---

[173] "Different choices in translation provided the Jesuits and their converts with different opportunities. Phonemic and semantic neologisms necessitated lengthy explanations and commentaries; examples include treatises explaining the concept of anima and the soul. But borrowings from Buddhism and Christianity provided important additional opportunities. The borrowing of terms from Buddhism was the result of an attempt by the Jesuits in the early years of the mission in China to represent themselves as similar to the Buddhists. But in later years, their use of Buddhist terms also provided the Jesuits with the claim that their doctrines corrected Buddhist distortions." in Hart, Roger., op. cit.

M:Marãpe aipó mosángypy réra?

D:Ñemongaraíba.

(M:Como se chama o primeiro Sacramento?

D:.Batismo)

2º Sacramento (confirmação)

M:Marãpe ambóaé asé ánga posánga?

D:Osybápe abaréguasú Bispo sérybae, jandý karaíba nónga.

(M:Como é o outro Sacramento?

D:.É pôr-nos o Bispo [assim chamado] óleo na testa.)

3º Sacramento (comunhão)

M:Marãpe amó Sacramento, jandé ánga posánga, rerá?

D:Tupã rára.

(M:Qual é o nome do outro Sacramento, remédio de nossa alma?

D:Tomar a Deus [comungar].)

4º Sacramento (confissão)

M: Mbaépe asé posángamo?

D: Sacramento ñemombéu jabá.

(M: Qual é o remédio da gente?

D: O Sacramento chamado confissão)

5º Sacramento (extrema-unção)

M: Marãpe ambóaé asé ánga posánga?

D: Asé reõ janondé, asé resé jandý karaíba nónga

(M: Qual é o outro Sacramento?

D: Antes de a gente morrer pôr na gente o óleo santo)

6º Sacramento (ordem sacerdotal)

M: Marãpe ambóaé asé ánga posánga?

D: Ñemoabaré

(M: Qual outro remédio da alma?

D: Fazer-se sacerdote)

7º Sacramento (matrimônio)

M: Marãpe ambóaé jandé ánga posánga?

D: Mendára

(M: Como se chama outro remédio da alma?

D: Matrimônio)

Termos como "*ñemongaraíba"* (batismo), "*Tupã rára"* (tomar a Deus) e "*jandý karaíba"* (óleo santo) eram ditos em língua vernácula; seus significados eram, porém, tão alienígenas como o conceito de céu e inferno para os chineses. Para isso, a História mais uma vez favorecia Ricci e seus companheiros: a justificativa pela ausência dos conceitos desses termos nos clássicos dava-se, segundo a afirmação jesuítica, à queima de livros[174] ordenada pelos imperadores da dinastia Qin em 213 a.C.

[174] O imperador Shi Huang (246-210 a.C.), fundador da dinastia Qin, tinha como objetivo unificar o império chinês. Considerava que os livros eram uma ameaça a seus propósitos, pois induziam a sociedade a adquirir conhecimento e possivelmente promover uma revolução. Entre esses livros, encontravam-se os que tratavam do Confucionismo, que estimulavam uma reflexão profunda sobre política e filosofia.

III.4 As traduções religiosas de John Eliot para o algonquino na América do Norte

Diferentemente de Portugal e Espanha, a Inglaterra intercedeu muito pouco nos primeiros momentos da colonização da América do Norte. Não forneceu, além de cartas-patentes aos imigrantes, amparo material ao projeto exploratório de sua colônia. Se as nações ibéricas tentavam ter controle intenso sobre as terras sul-americanas, pouco foi o empenho dos ingleses nesse sentido. Notadamente, os perfis religiosos de colonizadores espanhóis e portugueses eram claramente distintos dos ingleses: se a difusão do Catolicismo era ação fundamental da empreita colonial luso-espanhola como extensão do domínio imperial, a principal motivação do estabelecimento de colonos na região de Plymouth em 1620 foi o descontentamento religioso dos pioneiros ingleses para com a Igreja da Inglaterra. Uma década depois, alguns puritanos ingleses também viriam a povoar a região do atual estado de Massachusetts nos Estados Unidos, distantes do controle social e político da Coroa inglesa.

Dessa forma, as colônias da América do Norte, em comparação com as colônias portuguesas e espanholas, desfrutavam de liberdade religiosa e administração autóctone.
Apesar da intensa exploração das novas terras, os pioneiros ingleses não tinham como meta fundamental a conversão das almas dos nativos. Igualmente aos portugueses em terras brasílicas, os ingleses encontraram na América do Norte indígenas com pouca sofisticação em termos de organização social e política: tribos descentralizadas e nômades, que em nada se assemelhavam aos impérios inca e asteca, com os quais os espanhóis se depararam em suas colônias.

As primeiras tentativas missionárias dos ingleses foram lideradas por Thomas Mayhew Jr. em 1642, na região de *Martha´s Vineyard*, nos latifúndios de sua família.
Os primeiros nativos a terem contato com os colonizadores ingleses no século XVII foram as tribos Wampanoag e Massachuset, ambas falantes da língua algonquina. Muito das observações feitas pelos puritanos com os quais os nativos tinham contato iria determinar a

ação catequética disseminada entre eles. Essa ação se fazia principalmente através das traduções e de textos do missionário John Eliot, que liderou a atividade missionária mais expressiva nas primeiras décadas coloniais.

O puritano Eliot (1604 – 1690) nasceu em Hertfordshire, Inglaterra, e em 1631 chegou à América do Norte, onde se interessou pelos costumes e pela língua indígena. Sendo um dos pioneiros a pregar na língua vernácula aos nativos, publicou o primeiro catecismo e sua tradução da Bíblia – a primeira obra impressa em solo norte-americano – para o algonquino em 1654 e 1658, respectivamente.

A atitude dos ingleses em não concentrar tantos esforços para difundir a palavra de Deus entre os nativos podia se justificar pelas experiências prévias de tentarem impor seus costumes aos irlandeses. Desse modo, os recém–chegados à baía de Boston tiveram uma atitude de desdém e de superioridade em relação aos nativos daquela região. A ação evangélica puritana tinha contornos de ação secundária e não uma atividade incorporada à empreitada colonizadora, a exemplo do ocorrido na América do Sul e nas Filipinas.

Similarmente a Anchieta, Eliot aproveitou-se em um primeiro momento de elementos religiosos e mitológicos nas atividades dos algonquinos compatíveis com o Cristianismo.
Os diversos clãs e tribos algonquinos eram liderados espiritualmente pelos “powows”, com funções similares às dos pajés e caraíbas da América do Sul. Não existiam evidências de uma história consistente relacionada à criação do mundo que moldasse a consciência religiosa daquele povo. Em geral, existiam noções difusas relacionadas ao sobrenatural – ao menos pelo que se tem do registro feito pelos primeiros colonizadores – que não se enquadravam nas definições de entidades criadoras, protetoras ou malignas.

Entre as entidades atemporais e tradicionalmente não cultuadas, os indígenas norte-americanos tinham “manitouck” ou “manitou”, ou ainda “wetuck” - que, segundo suas lendas, estava relacionado, por exemplo, à direção com que um rio fluía e com a importância do milho na alimentação – e a “Grande Lebre” - entidade sobrenatural que possuía tanto qualidades positivas quanto negativas. Assim como na cosmologia tupi ou

tagala, não existiam indícios de que esses elementos mitológicos algonquinos pertencessem a uma dicotomia de "bem" e "mal". Bowden complementa:

> *"É claro que os nativos distinguiam o bem e mal de acordo com seus próprios padrões, mas eles não visualizavam as falhas humanas como sintomas de um apetite perverso. Não acontecia de eles ameaçarem com morte ou maldição aqueles que transgrediam as expectativas da comunidade. Os puritanos visualizavam o homem natural como totalmente incapaz de viver no nível das demandas de correção de Deus; os indígenas consideravam todos capazes de interagirem harmoniosamente com os poderes divinos que regulavam o universo. (...) Os homens das tribos locais consideravam difícil apreciar a salvação, pois não enxergavam a necessidade de serem salvos de um estado de existência essencialmente positivo, repleto de meios praticáveis de desfrutá-lo".* [175]

Em face dessas definições da cultura indígena dos Wapanoag e dos Massachuset quando confrontadas com os planos catequizadores dos puritanos, notamos que existiram denominadores comuns entre os paradigmas missionários dos quais Anchieta e Eliot fazem parte:

- os missionários eram estritamente monoteístas e condenavam a veneração de elementos sobrenaturais diversos dos que pregavam;
- xamãs (pajés e *powows*) eram vistos como ameaças à empreita da evangelização;
- a inserção da palavra divina gradualmente cooperaria com o desmantelamento da cultura indígena.

Contudo, algumas peculiaridades da ação de Eliot que contrastavam com a de Anchieta devem ser lembradas:

---

[175] *"Of course natives distinguished between good and evil according to their own standards, but they did not see human failings as symptoms of a perverse appetite. It never occurred to them to threaten death and damnation for those who transgressed community expectations. Puritans viewed natural man as totally incapable of living up to God's righteous demands; Indians considered everyone capable of interacting harmoniously with the divine powers who regulated their universe. (...) Local tribesmen found it hard to appreciate salvation because they saw no need of being rescued from an essentially positive state of existence, so full of practicable ways to enjoy it."* In: Eliot, John. *Indian Dialogues.* Introdução e notas de Henry Bowden e James Ronda. Westport, Greenwood Press, 1980. p. 30.

- a veneração de santos não fazia parte do projeto catequético puritano: se havia uma crítica aos procedimentos da Igreja Católica, essa crítica era ainda exacerbada em relação à adoração de elementos pagãos dos algonquinos;
- a tradução para a língua vernácula ocorreu apenas no primeiro momento da ação catequética, através da edição da Bíblia em algonquino (*Mamusee Wunneetapanatamwe Up-Biblum God* - 1663) e de algumas outras publicações tais como *A Call to the Unconverted* (1664) e *Indian Primer* (1669). Além de ser a primeira Bíblia publicada nas Américas, a tradução de Eliot representava tanto a importância que era dada pelos puritanos às Sagradas Escrituras quanto o caráter populista do protestantismo de torná-la acessível na língua do povo.

Em um segundo momento, Eliot escreveu seu *Indian Dialogues* (1671) em inglês acreditando que o processo de conversão do silvícola norte-americano só estaria completo se este aderisse totalmente ao padrão cultural do homem branco, o que implicava também na adoção da língua inglesa como meio de comunicação.
A obra seria um importante objeto a serviço dos propósitos imperialistas: uma obra em inglês destinada aos índios causaria uma impressão favorável aos magistrados civis, evidenciando que os "puritanos vermelhos" eram cristãos convictos e obedientes aos órgãos civis e religiosos. [176]

As soluções encontradas por Eliot em suas traduções para o algonquino em muito se assemelharam com as de Anchieta: abundavam neologismos, adaptações e transliterações.

---

[176] Idem.

A tradução da Bíblia[177] (*Biblum*) em algonquino[178] - que serviu ao propósito duplo de cristianizar e alfabetizar os nativos, introduzindo na língua vernácula nomes alienígenas como *Abraham*, *Isaac* e *Beersheba* - colocou Eliot à frente de obstáculos culturais muito similares aos enfrentados por outros missionários-tradutores ao redor do mundo. Por exemplo, os recorrentes termos "ovelha" e "pastor" nos textos bíblicos foram traduzidos respectivamente pelos neologismos *s[h]ephausuonk* e *shepsoh*, em alusão ao animal (sheep) que estava sendo introduzido na Nova Inglaterra em decorrência da colonização. Outro neologismo que mesclava inglês e algonquino era o termo *wutangelsumoh,* utilizado para designar anjo:

> *"Kah wunnamheuh* ***wutangelsumoh*** *GOD ut kishke tohkekomuut touohkomukqut, kishke tohkekomuut ut mayut Shur."*
>
> *(E o anjo do SENHOR a achou junto a uma fonte de água no deserto, junto à fonte no caminho de Sur - livro de Gênesis 16:7)*

Da mesma forma, como os animais bovinos eram desconhecidos pelos nativos em um contexto pré-contato, na necessidade de descrever o "gado" – em especial os animais que rodeavam Jesus na manjedoura - Eliot recorre a um outro animal introduzido nas Américas: o cavalo. Nesse caso, ele opta em seus escritos por manter a palavra em inglês – "horse" - exatamente como foi inserida no vocabulário algonquino.

No diálogo intercultural que se estabelecia, os conceitos cristãos eram os principais desafios no processo de tradução, como o ocorrido com Anchieta, Ricci e com os jesuítas

---

[177] Acreditamos que Eliot se empenhou na tradução completa do livro sagrado devido à importância dada à Bíblia nas religiões protestantes.

[178] Utilizamos a versão eletrônica da bíblia de John Eliot digitalizada pela Universidade de Massachusetts. Os textos fontes são os seguintes: Velho Testamento: texto primário: (second edition, 1685): Wing B2756, Early English Books 1641-1700 (UMI/Bell & Howell microfilm), reel 1735, item 2. Bodleian copy. Texto secundário: (second edition, 1685): Mamvsse Wunneetupanatamwe. Evans 385, Early American Imprints 1639-1800 (Readex microfiche). Novo Testamento: texto primário: (second edition, 1680): Wing B2759, Early English Books 1641-1700 (UMI/Bell & Howell microfilm), reel 2581, item 1. John Carter Brown library copy. Texto secundário: (second edition, 1680): Biblia. New Testament. Wusku Wuttestamentum. Evans 279, Early American Imprints 1639-1800 (Readex fiche). O texto na íntegra encontra-se no *site*: http://people.umass.edu/aef6000/Texts/Algonquian/Algnqn.html. Acesso em 4 de junho de 2005.

nas Filipinas. O missionário David Brainerd[179] classificou esta atividade tradutória como "extremamente desestimulante", pois não havia no repertório lingüístico algonquino equivalentes a "Senhor", "salvação" ou "pecador", entre outros.

John Eliot, após extenso contato com os indígenas, optou pela utilização de termos que se aproximassem do teor da liturgia cristã inclusive traduzindo o termo "Evangelho" pela expressão "Wun-aun-chemok-aonk," derivada do termo "Wun-nam-moo-waonk," que significava "verdade" e fora aprovada pelos outros puritanos.

Assim como os missionários espanhóis nas Filipinas, em defesa da sacralidade em sua tradução da Bíblia, foram mantidos intactos os termos "God" (Deus) e "Jesus Christ":

> *"Kah Pilate wussukhum waj wahshont, kah upponamun pummetonkapunonganit, & wussukhonk mo,* ***JESUS*** *WUTCH NAZARETH, JEWSE KETASSOOT."*
>
> *(E Pilatos escreveu também um título, e pô-lo em cima da cruz; e nele estava escrito: JESUS NAZARENO, O REI DOS JUDEUS – Livro de João 19:19)*

"Matche-anitto", uma combinação de "machit" (mau) e 'manitou", foi um dos termos encontrados nos escritos de Eliot para designar o demônio. Contudo, a designação mais freqüente era "Cheepi", o "deus dos mortos", o mais poderoso espírito nas visões e sonhos dos Wampanoag. Se Manuel da Nóbrega e Anchieta elegeram "Anhanga", os puritanos também encontraram designação local para determinar o nome do senhor das trevas. Segundo a mitologia algonquina, "Cheepi" residia em um mundo subterrâneo, era polimorfo e acarretava tormentos enormes aos homens.
Na bíblia de Eliot lia-se "inferno" como "Chepiohkomuk" ("komuk", casa), ou "casa de Cheepi":

[179] David Brainerd (1718-1747) foi um importante missionário entre os indígenas da região de Nova Iorque, Nova Jersey e Pensilvânia.

"Qut kukquoshae unninnumwì howan woh quoshog, wabesuonìk, noh mahche nush,hteadt, ummenuhkesuonganu wuttinuhkonat en ***chepiohkomuk****, nux, kuttinnonnumwì, Noh wabebesuonìk."*

(Mas eu vos mostrarei a quem deveis temer; temei aquele que, depois de matar, tem poder para lançar no inferno; sim, vos digo, a esse temei. - Livro de Lucas 12:5)

David Silverman afirma que tal estratégia de utilização de palavras indígenas na pregação fazia com que os índios cristianizados tivessem ciência dos princípios cristãos em igualdade aos imigrantes que lá viviam.[180]

Os esforços de Eliot em utilizar a língua nativa em seus escritos não perdurariam por muito tempo. Em 1674, Daniel Gookin, superintendente dos índios em Massachusetts, redigiu uma proposta para que se abandonasse o projeto de alfabetizar os nativos na língua vernácula e que fosse ensinado o inglês aos algonquinos. A publicação em inglês do "Indian Dialogues" de Eliot, em 1671, serviu para causar uma boa impressão aos comissários da *United Colonies*, pois era uma oportunidade de demonstrar aos magistrados civis que os "puritanos vermelhos" eram cristãos íntegros e obedientes aos órgãos civis e eclesiásticos. [181]

Apesar da minoria da nação Massachusetts ter contato com os jesuítas puritanos – algo em torno de 10% da população -, a tradução religiosa empregada por Eliot em seu projeto catequético serviu como uma das portas de entrada da colonização inglesa na América do Norte.

---

[180] "(…) *applying Wampanoag names to them and then qualifying the definitions over and over again through face-to-face meetings had the potential to bring dedicated Indian Christians into close, if not always exact, alignment with their English counterparts.".* Silverman, David J., *Indians, Missionaries, and Religious Translation: Creating Wampanoag Christianity in Seventeenth-Century Martha's Vineyard*. In: The William and Mary Quarterly 62.2 (2005), p. 23. Disponível em: <http://www.historycooperative.org/journals/wm/62.2/silverman.html>, acesso em 4 de junho de 2005.

[181] Eliot, John. op. cit. p. 43.

Com exceção da manutenção da língua vernácula, os costumes dos algonquinos que viviam em vilarejos haviam sido totalmente alterados. Essas comunidades – em número de quatorze no ano de 1675 na região de Boston – eram caracterizadas por um capitalismo incipiente, em que os índios aprendiam a cultivar hortas e a criar gado. O sucesso inglês da empreitada colonizadora e da aculturação dos indígenas na costa leste da América do Norte se deve aos seguintes fatores:

- dizimação de quase metade dos nativos contaminados com doenças trazidas pelos ingleses;
- a subsistência dos nativos, cada vez mais dependente do comércio europeu; e
- o frágil conjunto de instituições indígenas face à pressão dos puritanos.

Eliot escreveu o "Indian Dialogues" com o propósito de ser um manual de treinamento aos nativos convertidos que começavam a pregar nas igrejas congregacionalistas espalhadas pela Nova Inglaterra. Com formato similar ao do "Diálogo da Fé" de Anchieta, o manual norte-americano apresentava uma conversa fictícia entre missionários e outros nativos, prescrevia normas cristãs de condutas na língua do colonizador e condenava os costumes dos indígenas:

No primeiro capítulo, Eliot explicita sua condenação aos hábitos indígenas através da fala de Piumbukhou, um ancião de destaque no vilarejo de Hassanamesitt:

> *"We have indeed quite left off and cast away those works of darkness. For we have great light shining among us which discovers the filth and folly of those things; as when a light is set up in a dark room in a dark night, it discovereth all the dirty corners of the house, and all the evil actions that are wont to be done in the dark, without discovery"* [182]
>
> *(Nós abandonamos e descartamos aqueles trabalhos das trevas. Desse modo, temos uma grande luz brilhando entre nós que revela a depravação e a insensatez daquelas coisas; assim como uma luz é acesa em um quarto escuro em uma noite escura, ela*

[182] Ibidem, p. 64.

revela todos os cantos imundos da casa e todas as ações malévolas que são costumeiramente feitas na escuridão, sem revelação.)

Notemos também a grande semelhança de conteúdo com o trecho do "Auto de São Lourenço" de Anchieta:

"*Ta s-ory îandé r-a' yra*
Tupã o pysyrõ-sá' –pe!
Gûaîxará t'o-só t-atá-pe!...
Gûaîxará t'o-só t-atá-pe!...
Gûaîxará, Aîmbiré, Saraûaî
t'o-só t-atá-pe...

Ta s-oryb, o-îkó-katû-abo
t-ekó-poxy-pûera tyma,
Tupã mokanhem-e'yma,
Anhanga r-aûsu-pe'abo.
Ta s-oryb, o-putugû-abo" [183]

(Que se alegrem nossos filhos
por salvá-los Deus
Que vá Guaixará para o fogo!
Que vá Guaixará para o fogo!
Guaixará, Aimbirê, Sarauaia
que vão para o fogo...

Que se alegrem, procedendo bem,
enterrando os velhos maus hábitos,
não perdendo a Deus,

[183] "Auto de São Lourenço" in Anchieta, José. *Teatro*. São Paulo, Martins Fontes. 1999. Seleção, notas e introdução de Eduardo de Almeida Navarro. V. 660-661.

afastando o amor ao diabo.
Que se alegrem, descansando)

Por volta de 1674, com o início de uma grande rebelião indígena – conhecida como *King Phillip's War* – os rumos da cristianização liderada por John Eliot foram profunda e definitivamente mudados. Os brancos começaram a ver todos os indígenas – incluindo os aculturados e os "praying indians" – como ameaça ao projeto colonizador. A resposta a essa rebelião, que durou até 1676, fez com que o projeto missionário encampado pelo então septuagenário Eliot e seus colegas fosse praticamente relegado ao esquecimento, pois o próprio indígena americano estava condenado à exclusão social e cultural.

Diferentemente do Brasil Colônia, as mudanças ocorridas nos locais de atuação de Eliot foram mais rápidas. Em um curto espaço de tempo o processo de cristianização e aculturação do indígena norte-americano apresentou três etapas distintas – a tradução religiosa, a não-tradução (com a imposição da língua inglesa) e a rejeição social. Na América portuguesa, a atividade missionária se desenrolou por pelo menos dois séculos até o tupi ser oficialmente proibido e os jesuítas serem expulsos do Brasil.

A tradução de Eliot teve uma efêmera existência e não pôde cooperar com um sincretismo similar ao encontrado nas obras de Anchieta, pois, com a imposição da língua inglesa e com o posterior massacre de grande parte dos algonquinos da Nova Inglaterra, pouco restara de base sólida para que este sincretismo aflorasse. A longa "construção negociada" – para utilizarmos o termo empregado por Pompa (2002) - de "Tupã", "Tupansy" ou "Anhanga", cristalizada no imaginário do indígena no período missionário colonial, teve tempo hábil para se desenvolver. Essa construção também propiciou ao nativo a oportunidade de manifestar sua reação ao imenso volume de tradução religiosa a que estava exposto.

Capítulo IV – Abordagem teórica da tradução e a obra de Anchieta

Para discorrermos sobre a tradução cultural que Anchieta opera em suas obras, tomamos como premissa a seguinte afirmação de Robinson (op.cit.: 43): [184]

> *"A tradução cultural em etnografia é o processo (...) não de traduzir textos culturais específicos, mas de consolidar uma grande variedade de discursos culturais em um texto que, de alguma forma não tem 'original', texto fonte – pelo menos não um único texto fonte. A relação entre os discursos culturais de origem que os etnógrafos estudam e os textos de chegada que eles produzem é ainda mais problemática que aquela entre o texto fonte tradicional e o texto de chegada em estudos da tradução."*

Aqui se faz necessário explicitarmos, no âmbito da obra de Anchieta e da ideologia nela contida, quais eram os "textos culturais específicos" ("texto fonte") e o "texto que de alguma forma não tem original" (os "textos de chegada").

Se desconsiderarmos as traduções propriamente ditas realizadas por Anchieta - parte dos seus Diálogos foram compostos em português pelo Pe. Luiz de Grã e traduzidas para tupi, como vimos anteriormente - e seguirmos a lógica da afirmação de Robinson, podemos rastrear os principais "textos culturais específicos" que Anchieta tomou como "textos fontes" para efetuar suas composições: as poesias de Santillana, os autos de Gil Vicente, o Catecismo Romano, o Diálogo de Valdés e a Suma de La Fuente, entre outros.

Além disso, a própria ideologia de sua missão no Brasil Colônia, guiada pelas diretrizes da Companhia de Jesus, do Concílio de Trento e do sistema de Padroado, no qual a Igreja emergente era subsidiada pela Coroa, foi determinante quanto à composição do conteúdo de seu trabalho.

A obra anchietana em tupi, representando os "textos de chegada", mostra enorme semelhança quanto à forma, à temática e à estética desses "textos culturais específicos" (textos de origem), sem, contudo, serem as mesmas obras simplesmente transcritas em tupi.

---

[184] "*Cultural translation in etnography is the process, in other words, not of translating specific cultural texts but of consolidating a wide variety of cultural discourses into a target text that in some sense has no "original", no source text – at least no single source text – and the relationship between the source-cultural discourses that etnographers study and the target texts they produce is far more problematic than that between the traditional source text and target text in translation studies."*

Neste capítulo, pretendemos analisá-los sob as matrizes teóricas propostas por André Lefevere, Eugene Nida, Lawrence Venuti e Maria Tymoczko para assim mapearmos as soluções encontradas por Anchieta na transposição do dogma cristão para a língua tupi.

IV.1 Patronato e Padroado: a ótica de André Lefevere e as obras de Anchieta

Segundo Niranjana (1992) em sua obra *Siting Translation*[185], na qual discorre sobre o papel da tradução no processo colonizador da Índia, a problemática da tradução no contexto pós-colonial corresponde a um nicho significativo para o surgimento de questões relacionadas a representações, poder e historicidade, pois a operação tradutória molda e é moldada pelas relações assimétricas de poder encontradas no colonialismo. O elemento que se encontra em risco na tradução naquele contexto é a representação do colonizado, ilustrado de modo a justificar a dominação colonial. [186]

Sob esse aspecto, vejamos o seguinte trecho do auto anchietano "No Dia de Assunção":

"Sarauájamo oroikó
kaápe orojemoñánga
Orojú nde momoránga
Ore aíba reropó"

(Vivemos como selvagens,
somos filhos da floresta;
viemos saudar-te em festa)

"Nde irúmo be torosó,
Tupã retáme oroikébo!
Ejorí oré mboébo

[185] Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation – History, Post-structuralism and the Colonial Context.* Los Angeles, University of California Press, 1992.
[186] Ibidem, p. 3.

Toroína nde rekó."

(Dá-nos tua companhia
até ao reino de Deus!
Oh! Vem ensinar aos meus
A seguir a tua via.)

"Kaapytéra suí
ajú, nde rúra repiaka.
Ejorí, xe rerobáka
nde rekokatú koty" [187]

(Venho do meio da mata
Assistir a recepção:
vem trazer-me a conversão
à tua virtude intata)

A cena do auto que contem as falas de três selvagens é ambientada quando da chegada da imagem de Nossa Senhora, e imprime aos indígenas uma condição inferior e a necessidade da orientação segundo os preceitos religiosos europeus. É dessa forma, conforme o pensamento de Niranjana sobre a relação colonizador-colonizado, que a tradução também produz estratégias de contenção: através da representação do 'outro'. A tradução reitera as versões hegemônicas do colonizado, contribuindo para que o outro adquira a condição de um "objeto sem história". [188]

A autora ressalta que "*o desejo do discurso colonial em traduzir com a finalidade de conter (e conter e controlar para traduzir, uma vez que a dominação simbólica é tão crucial quanto a dominação física) é evidenciado nas inciativas missionárias coloniais de compilarem gramáticas de línguas desconhecidas. Os missionários europeus foram os primeiros em preparar dicionários com estilo ocidental para a maioria das línguas*

[187] Ato III do auto "No dia da Assunção" *in* Cardoso, Armando. op. cit. p. 253.
[188] Niranjana, Tejaswini, op. cit., p. 3.

indígenas, participando assim no projeto enorme de coleta e codificação sobre o qual o poder colonial estava apoiado.” [189]

O contexto analisado por Nirajana é a realidade da Índia do século XVIII, entretanto, sua conclusão não deixa de ser menos válida em relação ao contexto colonial brasileiro. Não seria a *Arte de Gramática* de Anchieta, utilizada pelos jesuítas no contato com os nativos, uma poderosa ferramenta para a dominação religiosa e, conseqüentemente, política?

Evidenciado pelo desejo extremo dos colonizadores em terem os indígenas como mão-de-bra (dominação física) e pelo esforço colossal dos jesuítas em converterem as almas ao Cristianismo (a dominação simbólica), o projeto colonizador tinha contorno totalizante: tanto colonos como jesuítas, apesar de encontrarem-se em atrito em vários momentos, eram seus agentes ativos.

Em consonância com as idéias de Niranjana, a teoria elaborada por André Lefereve em seu trabalho *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame* nos propicia suporte teórico para explicitarmos a sólida relação do Estado e da Igreja com as obras e traduções de Anchieta.

Lefevere aborda e analisa trabalhos de pessoas envolvidas com o ato de reescrever (*rewriting*) obras de literatura. Sob seu ponto de vista, a tarefa de reescrever literatura pode corresponder a traduzir, elaborar antologias e obras de historiografia, criticar e editar obras literárias. Esmiuçando como esses processos manipulam determinada obra, influenciam sua canonização e recepção, Lefevere afirma que o produto final reescrito pode ser alterado com fins ideológicos ou poéticos.

O ato de reescrever pode introduzir novos conceitos e novos gêneros, e por ser

---

[189] “*The desire of colonial discourse to translate in order to contain (and to contain and control in order to translate, since symbolic domination is as crucial as physical domination) is evidenced in colonial-missionary efforts to compile grammars of "unknowri ' languages. European missionaries were the first to prepare Western-style dictionaries for most of the Indian languages, participating thereby in the enormous project of collection and codification on which colonial power was based.*” Niranjana, Tejaswini, op. cit., p. 34.

manipulador, pode colaborar no desenvolvimento de uma determinada literatura ou sociedade. Com o foco de sua análise na questão ideológica do poder e das mudanças dentro da literatura e da sociedade, Lefevere afirma que uma das características centrais da tradução pode ser sua força modeladora.

Salientando que grande parte da literatura não é proveniente diretamente do escritor, mas sim de pessoas que a reescrevem, ele conclui que o produto final é elaborado sob restrição de certas correntes ideológicas e poéticas. Seu argumento parte da premissa da existência de um conjunto de elementos inter-relacionados que eventualmente compartilham de certas características. Tal premissa é baseada na teoria de polissistemas elaborada por Itamar Even-Zohar. [190] Segundo Even-Zohar, o sistema literário consiste de textos, de leitores e de editores, que estão interligados e, sobre esse sistema, a tradução tem grande influência. Por não ser determinístico, a liberdade de nenhum destes elementos humanos que o compõe é restringida.

De acordo com a ótica de Lefevere, existem dentro do sistema literário dois fatores de controle: o primeiro, constituído por críticos, analistas, professores e tradutores, que ocasionalmente reprimem certos trabalhos literários contrários aos conceitos de uma determinada literatura ou sociedade (ou aos conceitos que elas deveriam ter). O segundo, o *patronato*, que geralmente atua externamente à literatura.

Vamos nos deter na consideração deste último fator abordado por Lefereve. Segundo ele, o patronato equivale ao mecanismo de certos poderes (pessoas ou instituições) de interferirem na leitura, na escrita e na "reescrita" de obras literárias. Na maioria das vezes, esse mecanismo é mais atuante no campo ideológico do que no campo poético. Via de regra, as pessoas que constituem o patronato operam através de instituições regulamentadoras da produção literária e de sua distribuição (como por exemplo, academias e órgãos de censura).

Entre os componentes que formam o patronato, temos o componente ideológico, que atua como fator restritivo na escolha e desenvolvimento da formatação de assuntos abordados

[190] Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*. Londres: Routledge, 1993. p. 105-107.

nas obras literárias e determina os parâmetros nas quais as obras reescritas devem ser inseridas. O conteúdo de uma obra reescrita pode ser manipulado sob diretrizes ideológicas, assim como sua forma pode ser alterada quanto aos aspectos poéticos.

Como exemplo de patronato, Lefevere cita os parâmetros literários ditados pela *Académie française* do século XVIII e as traduções da *Ilíada* de Homero realizadas por Barbin, Bitaubé e Madame Dacier. A própria cultura francesa do século XVIII era considerada pelos franceses superior à cultura grega e a verdadeira guardiã da poesia ocidental. O épico, como gênero literário, não ocupava mais uma posição predominante na literatura daquele país.

Para que as traduções de Homero fossem adequadas, os tradutores recorreram a diversas soluções para melhor inserirem sua produção no universo do discurso francês daquele período. [191]

Como ilustrado, a *Académie* agia como órgão regulador das traduções dentro dos moldes do patronato literário vigente na França à época dos três tradutores. Interessante notarmos a semelhança com a estrutura vigente no Brasil colonial em relação às obras de Anchieta e ao patronato exercido pelo Padroado Régio.

De acordo com o *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*[192], as palavras "patronato", "patronagem", "patrocínio" e "padroado" são sinônimas. Como analisamos anteriormente, o Padroado Régio concedia ao estado a organização e o financiamento na implantação da Igreja em terras novas e a designação dos eclesiásticos atuantes na missão. Como foi nos aldeamentos que circularam os trabalhos literários catequéticos de Anchieta,

---

[191] Lefevere cita o trecho da obra na qual são detalhados os ferimentos que, se tivessem tradução literal, chocariam o público leitor do século XVII e XVIII. A tradução literal do original em grego é a seguinte:
"*Entre a genitália e o umbigo onde o cruel Marte torna-se o pior para os infelizes mortais"*
Entre os tradutores franceses, encontramos as seguintes soluções através de circunlóquios:
"*Le fer estoit entré fort avant" – (o ferro tinha entrado bastante na frente) - Barbin*
"*... au milieu du corps, justement dans l'endroit où les blessures sont les plus douloureuses et les plus mortelles" – (no meio do corpo, precisamente no ponto onde os ferimentos são os mais dolorosos e os mais letais) - - Madame Dacier*
"... sous le nombril, où les atteintes de Mars sonts fatales aux malheureux mortels" – (sob o umbigo, onde os golpes de Marte são fatais aos infelizes mortais) – Bitaubé. In: Lefevere, André. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Routledge, London, 1992.

[192] Ferreira, Aurélio B. H., *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, São Paulo, Editora Positivo, 2004.

todas as atividades realizadas naqueles locais eram informadas à Coroa através de correspondências.

Perante a monarquia portuguesa, a evangelização era atividade primordial no processo colonizador, a via por onde o transplante do *modus vivendi* português ocorria, em que cristianização equivalia a "aportuguesamento". Além disso, os aspectos políticos e econômicos, sendo bases da lógica da empreita colonial, tinham a Igreja como protagonista legitimadora dos atos da Coroa, fechando assim o círculo simbiôntico entre Clero e Coroa.

A relação dos jesuítas com as atividades colonizadoras da Coroa era estreita, como atesta o seguinte fragmento da carta[193] de Anchieta sobre a guerra entre portugueses e índios tamoios no ano de 1561:

> "*Enquanto eles andavam na guerra, nosso ofício era ajudá-los com orações públicas e particulares, repartindo a noite de maneira que sempre havia oração até a manhã, e ao cabo da oração cada um tomava sua disciplina.(...) E ordenou Nosso Senhor que a batalha se desse nos dias de sua Paixão.*"

Outro aspecto que devemos ressaltar é que os colégios dos jesuítas no Brasil, financiados pela Coroa portuguesa a partir da segunda metade do século XVI, são os principais referenciais de cultura na colônia e pólos de formação educacional. Se os jesuítas tiveram o desejo de terem criado centros universitários além de colégios, tal projeto foi censurado pela metrópole, que não se interessava pelo prestígio do padrão cultural em seus domínios no além-mar[194]. Evidencia-se essa tendência restritiva à difusão do conhecimento na colônia pela virtual inexistência de atividades voltadas à pesquisa, à crítica e à experimentação nos círculos educacionais jesuíticos. Os escassos livros que chegavam à colônia eram enviados pelos padres da metrópole e pelo rei. Em consonância com os interesses de Lisboa, a preocupação dos jesuítas daquele período quanto à literatura disponível era a relativa à doutrina e espiritualidade católica, com escopo declaradamente catequético. Serafim Leite informa que "*livros latinos, de natureza ascética ou doutrinal,*

---

[193] Carta destinada a P. Diogo Laínes, *in* Anchieta, Pe.Joseph de. *Cartas: correspondência ativa e passiva.* Introdução, pesquisa e notas de Pe. Hélio Viotti, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984. p. 181.

[194] Azzi, Riolando. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário.* São Paulo, Edições Paulinas, 1987. p. 43.

houve os suficientes, desde o começo, exceto nalguma casa mais pobre." [195]

O padroado controlava o número de missionários no Brasil, sendo que entre 1549 e 1580 somente os jesuítas, indicados pela Coroa, tiveram autorização para atuarem na colônia. O contingente eclesiástico enviado de Portugal não era contabilizado de acordo com a necessidade missionária, mas sim de acordo com a necessidade de expansão colonial. Era o padroado também que determinava a estratégia geográfica de fundação de colégios e conventos. [196]

O sistema de padroado foi instaurado oficialmente através da bula *Praeclarae devotionis,* do papa Leão X, datada de 1514. Ela confirmava o teor de três bulas anteriores[197] e delegava poderes máximos aos monarcas portugueses na administração e organização dos assuntos eclesiásticos no Brasil. Dessa forma, a Igreja na colônia brasileira não gozou, em momento algum, de autonomia ou de subordinação direta de Roma.

Quando Lefevere se refere ao patronato literário, concluímos que ele muito se assemelha ao sistema de padroado régio do Brasil colonial em termos de reflexos à produção literária de Anchieta: toda a sua obra foi moldada nos contornos do projeto colonizador, no qual Igreja e Estado tinham o mesmo objetivo: o de fazer com que os homens da terra fossem incorporados ao sistema religioso e, por conseqüência, aos sistemas social e econômico europeus. A ordem que se instaurava na condução dos assuntos religiosos era totalmente subordinada ao estado e, desse modo, os objetivos da obra literária de Anchieta estavam em conformidade com o que era esperado pela Coroa.

Lefevere também elabora a teoria de textos refratados[198], igualmente relevante à nossa análise. O autor nos fornece o conceito da existência de obras, em um determinado sistema literário, que são "refrações" ou textos processados destinados a determinado público,

---

[195] Leite, Serafim. op. cit., v.1, p. 467.
[196] Hoonaert, Eduardo et ali. *História da Igreja no Brasil,* Petrópolis, Vozes, 1977. Tomo 2. p. 37.
[197] bulas *Aeterni regis, Romanus Pontifex* e *Inter Coetera*.
[198] Lefevere, André. *Literary theory and translated literature. Dispositio* , v. 7, n.19-20 p.3-22. Michigan: Department of Romance Languages, University of Michigan, 1982.

adaptados a uma determinada poética ou ideologia[199]. Tais refrações, segundo o autor, desempenham um importante papel na disseminação de elementos selecionados a partir de uma poética em particular[200] (ou conjunto de poéticas) e na recuperação de originais em prol de determinada ideologia. Vejamos o exemplo de *Le Morte d'Arthur*, escrita no século XV por Thomas Malory. A obra, talvez a mais expressiva acerca do mítico rei bretão, foi refratada no roteiro do filme *Excalibur* e no enredo da obra *Brumas de Avalon,* de Marion Zimmer Bradley.

Lefevere menciona que textos refratados são semelhantes a "alusões" e apresentam "intertextualidade". [201]

Sob essa definição de Lefevere, podemos também classificar os textos de Anchieta como sendo refrações das obras de Santilanna e de Gil Vicente, que analisamos anteriormente.

IV.2 A obra de Anchieta sob o prisma da teoria de Eugene Nida.

Em seu artigo *Translation and Inculturation in the Catholic Church*[202],Stephen Beall assinala que, em 1965, o papa Paulo VI concluiu que as línguas vernáculas haviam se tornado a *vox ecclesi* (voz da Igreja). Tal afirmação pode ilustrar a posição controversa na qual a Igreja se encontrava: se os eclesiásticos estavam comprometidos com a manutenção de certos elementos das diferentes culturas nas quais o Catolicismo estaria inserido, ao mesmo tempo eles deveriam preservar a unicidade na maneira em que católicos pensam e oram. A tradução pode ser importante para explicar o relacionamento desses aspectos.

Beall, citando Shorter[203], reitera que a difusão do Catolicismo através das línguas vernáculas e a tradução, implícita nesse processo, podem ser entendidas pela maneira como

---

[199] Ibidem, p. 13.
[200] Ibidem, p. 17.
[201] Ibidem. p. 17.
[202] Beall, Stephen M. *Translation and Inculturation in the Catholic Church,* Adoremus Online Edition - Vol. II, No. 6: October 1996. Disponível em: <http://www.adoremus.org/1096-Beall.html> acessado em 30 de agosto de 2005
[203] Shorter, Aylward**.** *Toward a Theology of Inculturation.* Maryknoll, NY, 1988 *apud* Beall, Stephen M.*,* op. cit.

a Igreja tem lidado e aplicado a noção de "inculturação" - equivalente à relação dinâmica e criativa entre a mensagem cristã e a cultura de chegada.
Inculturação, segundo Pedro Arrupe, equivale à "*encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta"* e que esta experiência não deve ser somente expressa "*com os elementos próprios da cultura em questão"*, mas sim que *transforme e recrie esta cultura, encontrando-se assim na origem de uma "nova criação."* [204]

Embora no Concílio Vaticano II (1962-1965) tenha sido defendida a prioridade da fé sobre a cultura, alguns teóricos, segundo Schineller[205], afirmavam que os elementos do Evangelho encontram-se ocultos em todas culturas e deveria ser função dos eclesiásticos os trazerem à tona. Com a mesma opinião, Power[206] aponta que esses eclesiásticos ensejavam o surgimento de formas locais de cristandade com suas próprias expressões do conteúdo da fé.

Nota-se que tais discussões de conceitos influenciaram o trabalho de tradutores litúrgicos nos últimos trinta anos. A instrução *Comme le prévoit* do Vaticano de 1969, que ditava diretrizes para a tradução evangélica em inglês, defendia a "equivalência dinâmica" no processo de transposição dos conceitos cristãos descritos em latim[207]. Entre os preceitos[208] da *Comme le prévoit,* podemos destacar os seguintes:

a) os tradutores deveriam ser fiéis na arte da comunicação da mensagem, levando em conta seu público e a maneira de expressão (§7);
b) os tradutores deveriam priorizar o significado da mensagem em detrimento da forma literal (§8);
c) A linguagem da tradução deveria ser a de uso comum (§15);

---

[204] Arrupe, Pedro. *Ecrits pour évangelizer*. Paris: DDB, 1985, p. 169-170. In: Teixeira, Faustino. *Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso.* Disponível em: <http://www.missiologia.org.br/artigos/15_incult.php#_ftn2>. Acesso em 4 de setembro de 2005.
[205] Schineller, Peter**.** *A Handbook on Inculturation.* New York, 1990 *apud* Beall, Stephen M., op. cit.
[206] Power, Father David. *Worship: Culture and Theology.* Washington, DC, 1990, p. 25-38. *apud* Beall, Stephen M., op. cit.
[207] Hitchcock, Helen et Benofy, Susan. *Belloc and Howell: ICEL´s Translation Inspiration?* In: Adoremus Online Edition - Vol. IV, No. 9: February 1999. Disponível em: <http://www.adoremus.org/499Belloc.html>. Acesso em 30 de agosto de 2005.
[208] In: Beall, Stephen M., op. cit.

d) textos que não fossem claros o suficiente para a celebração da liturgia deveriam ceder lugar a novos textos (§43).

Apesar de não fazer alusão à obra *Toward a Science of Translating*, de Eugene Nida[209], muito do sugerido na *Comme le prévoit* está em consonância com a obra do estudioso, na qual encontramos uma série de especulações a respeito da tradução da Bíblia que nos servem para delinear e contrastar as estratégias utilizadas por Anchieta em sua versão do dogma cristão na língua tupi, mais de quatro séculos antes da publicação das obras *Toward a Science of Translating* e *Comme le prévoit*.
Apesar de Anchieta não ter traduzido a Bíblia para a língua vernácula, o conjunto de textos de sua autoria, objetos de nossa análise, pode muito bem ser apreciado por meio da série de considerações que Nida desenvolve em seu trabalho.

As principais traduções da Bíblia foram importantíssimas ao redesenharem o pensamento religioso em vários momentos da história da humanidade. Essas traduções por muitas vezes refletiam condições políticas, filosóficas e ideológicas mutantes, colaborando com a ampliação da influência religiosa e "*acrescentando uma dimensão ideológica à conquista militar ou ao domínio colonial.*" [210]
Do mesmo modo, as expressões anteriormente citadas - *"Tupã asé rekómoñangáb-etá.", "Santa Madre Igreja asé rekómoñagáb-etá."* e *"Santa Madre Igreja Sacramentos etá"* - que contêm palavras não traduzidas (santa, igreja, etc.) reforçam o conceito da superioridade da língua européia sobre a indígena.

---

[209] Eugene Nida nasceu em 1914 e estudou latim e grego durante sua juventude. Foi integrante da Sociedade Bíblica Americana (American Bible Society - ABS) como lingüista, e atuou como Secretário Executivo para Traduções até a década de oitenta. Após várias visitas à América Latina e à África, interessou-se não só em revisar traduções, mas também em fornecer melhores modelos, recursos, treinamentos e organização como subsídios a tradutores.
Nida se propôs a produzir uma teoria que sustentasse a comunicação efetiva da mensagem cristã através de todos os tipos de barreiras culturais e lingüísticas. Suas obras *Toward a Science of Translating* e *The Theory and Practice of Translation* colaborou para que ele realizasse seu objetivo.
Essas duas obras explicitaram, pela primeira vez, sua teoria chamada de *tradução de equivalência dinâmica* (dynamic equivalence translation), chamada mais tarde de *equivalência funcional* (functional equivalence). Várias traduções da Bíblia foram realizadas à luz de sua metodologia. Seu trabalho com traduções em línguas indígenas aponta para uma tradução que tenha como prioridades comunicação clara, estilo e linguagem facilmente compreensíveis, tratando-se de receptores que não tenham um prévio conhecimento da Bíblia.

[210] Delisle, Jean e Woodworth, Judith. *Os Tradutores na História.* São Paulo: Ed. Ática, 1998. p.170.

Essa limitação da língua vernácula é explicitada por Armando Cardoso, que afirma que ela era "*de teor extremamente concreto, a serviço de uma raça que vivia preocupada com as realidades presentes, mais corriqueiras: suas lavouras rudimentares, suas pescas e caças quotidianas, suas relações de família e tribo, suas guerras e festas, suas tradições ancestrais. Língua quase sem abstrações, porque a luta de cada dia não favorecia divagações da mente.*" [211]

Tal paradigma remete ao que ocorria em cerimônias religiosas do povo judeu que regressava à Judéia após o fim do exílio na Babilônia.

Em público, Ezra, escriba do rei Ciro da Pérsia, lia a Torá em hebraico, e sacerdotes levitas a explicavam ao povo em língua vernácula. As Escrituras eram sempre lidas nas sinagogas em hebraico, pois a própria linguagem tinha um valor ritual, e traduzidas geralmente em aramaico para que os fiéis conseguissem compreendê-las. Era evidente a distinção de importância entre língua oral e língua escrita. O intérprete deveria permanecer em pé, afastado da Torá, e normalmente ficando em um nível um pouco mais abaixo para denotar a subordinação da palavra falada à escrita, do texto traduzido ao texto-fonte, do aramaico ao hebraico. [212]

O valor ritualístico de expressões como "Santa" ou "Igreja", mantidas assim em português, era destacado no momento em que se encontrava mesclado ao discurso predominantemente constituído na língua tupi. O valor tornava-se mais importante do que seu perfeito entendimento por parte do nativo. A questão aqui não era mais a capacidade de compreensão ou não por parte do ouvinte: era a própria sacralidade das palavras que estava em jogo.

Via de regra, ao contrário do realizado por Anchieta, os primeiros tradutores da Bíblia deram mais atenção à letra do texto do que à adaptação necessária da mensagem religiosa a uma determinada cultura.

Nos primórdios da religião cristã, o Velho Testamento traduzido para o hebraico era a

---

[211] Cardoso, Armando. *Lírica portuguesa e tupi,* Obras completas, vol. 5, São Paulo, ed. Loyola, 1984.
[212] Delisle, Jean e Woodworth, Judith. op.cit.

escritura sagrada, a *Septuaginta*. O Novo Testamento fora escrito em quase sua totalidade em grego e, no século V, os Evangelhos e as Cartas de Paulo já estavam sendo traduzidos para outras línguas, legitimando assim, dentro do Cristianismo, o entusiasmo em ter a tradução como veículo transmissor dos textos fundamentais. [213]

Os tradutores se orientavam pelo objetivo a que se destinavam os textos, esclareciam o significado de palavras, simplificavam a sintaxe e adaptavam textos religiosos livremente, gerando novos textos a partir de textos antigos. Em suma, o tradutor "*combinava as funções de compilador, adaptador, comentarista e sacerdote.*" [214]

Se no Velho Mundo a prática intensa da tradução das Escrituras até mesmo legitimou novos vernáculos em línguas nacionais, Anchieta e jesuítas como Manuel da Nóbrega, através da necessidade da conversão dos gentios, sistematizariam a gramática da língua tupi, tornando-a uma língua escrita.

Logo no início de sua obra, Nida observa que o tradutor vive simultaneamente uma pressão constante entre forma e significado. Se ele tentar aproximar-se das qualidades estilísticas do original, provavelmente terá que sacrificar muito do significado. Em contrapartida, se optar por seguir o conteúdo literal com muita proximidade, ele perderá o sabor estilístico. Além desse dilema, o tradutor se depara com um meio de comunicação que está em constante processo de mudança. Para que a linguagem seja um instrumento útil no relacionamento social, ela deve admitir novos conhecimentos e novas organizações do conhecimento. Ela deve adequar-se à realidade ou, de outra forma, ela não será de nenhuma utilidade.

Anchieta foi hábil ao fazer essa adequação em sua obra de transposição dos ensinamentos da Igreja Católica para os homens da terra brasílica: os indígenas não estavam habituados à rima de suas poesias; contudo, ela torna sua mensagem palatável pela valorização da sonoridade.

É nesse aspecto adaptativo que a tradução de Anchieta guardava algumas semelhanças com

---

[213] Ibidem. p. 180.
[214] Ibidem. p. 180-181.

a tradução da Bíblia feita por Lutero na Alemanha. Com uma versão em língua coloquial, Lutero tentou atingir as pessoas comuns e criou um padrão comum para a língua alemã, similar ao que ocorreu com a sistematização do tupi, com a utilização da língua nativa por Anchieta e por outros missionários.

Lutero, sensível à importância da total inteligibilidade das Escrituras, entre outras diretrizes, suprimiu termos em hebraico e em grego que não tinham correspondentes aceitáveis em alemão, e empregou frases, quando necessárias, para traduzir palavras únicas do original.

Contudo, são apenas essas as semelhanças entre o trabalho teológico de Anchieta e Lutero. As diferenças entre suas atividades abundam: Lutero promovia a sua separação da Igreja Romana ao passo que Anchieta se empenhava em expandi-la além-mar.

Anchieta tentou imprimir inteligibilidade em sua obra, utilizando elementos familiares aos nativos, apesar de constantemente ter mantido palavras em português sem correspondência em tupi.

Nida aponta que, nos estudos da tradução ao longo dos tempos, os conflitos básicos recorrentes eram configurados pelos seguintes opostos: tradução literal versus tradução livre, e ênfase na forma versus ênfase no conteúdo. Notamos que Anchieta evitou uma tradução literal em sua obra. Em vez disso, traduziu de modo a torná-la inteligível e que fizesse sentido na visão cosmológica do indígena:

> *Ndiapysýkixópemo serobiasára opyápe ñóte serobiámo?* [215]
> *(Não bastaria que o crente cresse somente em seu coração?)*

> *"O mba'e, n'ipó, asé o py'a pupé s-aûsub-i"* [216]
> *(Suas próprias coisas, na verdade, a gente ama em seu coração)*

A tradução literal do segundo trecho do diálogo do demônio Guaixará seria : "suas próprias

---

[215] Opyápe: A partícula "pe" equivale à preposição "em". Opyá, em tradução literal, a fígado. In Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé*. São Paulo, Edições Loyola. 1988. p. 119.

[216] "Auto de São Lourenço", v.306. In: Anchieta, José. *Teatro*. São Paulo, Martins Fontes. 1999. Seleção, notas e introdução de Eduardo de Almeida Navarro.

coisas, na verdade, a gente ama em seu fígado". O termo "py'a", tanto no primeiro exemplo extraído do "Diálogo da Fé" quanto na frase do "Auto de São Lourenço", refere-se a coração no sentido figurado, como o órgão responsável pelos sentimentos.

Na cultura tupi, acreditava-se que o órgão responsável pelos sentimentos era o fígado, ou seja, "py'a". Não faria sentido aos indígenas se fosse usada a palavra "nhy'ã", coração, propriamente dito.

Nida define essa estratégia em tradução afirmando que "*os propósitos de um tradutor podem envolver muito mais do que informação. Ele pode querer sugerir um tipo específico de comportamento através da tradução. Sob tais circunstâncias é possível que ele tenha como meta uma inteligibilidade total e faça pequenos ajustes em detalhes para que o leitor*[217] *possa compreender toda a implicação da mensagem em suas circunstâncias próprias".* [218]

Nida nos informa que no processo de tradução existem duas orientações básicas: a equivalência formal e a dinâmica. Quando Anchieta recorre à metáfora traduzindo "coração" por "py´a" (fígado), a equivalência é caracteristicamente dinâmica.

Ao contrário da equivalência formal, que é centrada na forma e no conteúdo da mensagem, a equivalência dinâmica almeja a naturalidade da expressão e tenta relacionar o receptor a modos de comportamento relevantes no contexto de sua própria cultura. Não tende a forçá-lo a compreender os padrões culturais do contexto cultural da língua de origem para assim compreender a mensagem.

Nota-se que Anchieta utilizou a equivalência dinâmica em pelo menos dois níveis:

1. a equivalência dinâmica de palavras, como no exemplo acima citado;

2. a equivalência dinâmica de palavras ou expressões altamente pragmáticas, tais como

[217] O ouvinte, no caso do público de Anchieta.

[218] "A translator´s purposes may involve much more than information. He may, for example, want to suggest a particular type of behavior by means of a translation. Under such circunstances he is likely to aim at full intelligibility, and to make certain minor adjustments in detail so that the reader may understand the full implications of the message for his own circunstances" in Nida, Eugene., op. cit., p. 158.

Deus, demônio, batismo, anjo.

Paradoxalmente no segundo caso, a tradução dinâmica facilita a distorção da mensagem, posto que batismo e *imongaraib*, anjo e *karaibebé* não são culturalmente equivalentes.

Se por um lado Anchieta recorre ao artifício de "domesticar" sua tradução, optando por termos familiares que, em uma primeira análise, não forçam seus receptores a compreenderem os padrões culturais da língua de origem, por outro lado, ele tenta obter vantagem dessa domesticação da tradução para que justamente a cultura-fonte seja inserida na cultura dos nativos. Essa intervenção cultural foi uma das principais características de sua ação catequética.

Segundo Nida, os princípios que regem a tradução orientada à equivalência dinâmica são resumidos na seguinte definição: a tradução deve ser o equivalente natural mais próximo à mensagem da linguagem de origem. Os termos dessa definição têm as seguintes relações:

- "equivalente": aponta em direção à mensagem da linguagem de origem;
- "natural": aponta em direção à língua de chegada e deve satisfazer tanto a cultura e o público receptores como um todo quanto o contexto de uma mensagem em particular;
- "mais próxima": que plasma as duas orientações descritas acima com a maior aproximação possível.

Uma tradução natural envolve duas áreas de adaptação: a gramatical e a lexical. A área de adaptação gramatical é regida pela estrutura da língua receptora. A área de adaptação lexical pode ser dividida em três sub-áreas:

1) a que envolve termos com paralelos imediatos. Por exemplo: "mão" (*pó*), "água" (*y*) , "homem" (*abá*), "céu" (*ybaka*), etc.

2) a que envolve termos para a identificação de objetos culturalmente diferentes, mas com funções similares: "fogo do inferno" (*añanga rata*[219] - tradução literal: fogo de Anhanga), "igreja" (*tupã okupé*[220] - casa de Tupã), "coração" (*pya*[221] – fígado), etc.

[219] Diálogo da Fé.
[220] Ibidem.
[221] Ibidem.

É nessa área de adaptação lexical que Anchieta, ao transpor sua mensagem para o tupi, incorreu em desvios que colaboram com a infidelidade ao texto e ao conteúdo original.

3) a que envolve termos identificadores de especificidades culturais: "cristãos"[222], "Santa Cruz"[223], "pecado"[224].
No caso da obra anchietana, são palavras que foram mantidas em português.

> *"Geralmente o primeiro conjunto de expressões não oferece problemas. No segundo, várias confusões podem surgir; por isso, deve-se usar outro termo que reflita a forma do referencial, embora não a função equivalente, ou que identifique a função equivalente ao custo da identidade formal.(...) Na tradução de termos da terceira classe, certas 'associações estrangeiras' raramente podem ser evitadas. Nenhuma tradução que tente preencher uma grande lacuna cultural pode ter a pretensão de eliminar todos os vestígios da característica estrangeira. (...) É também inevitável que quando as línguas de origem e de chegada representam culturas muito diferentes, existirão temas e relatos básicos que não podem ser 'naturalizados' pelo processo de tradução."* [225]

A própria estrutura da obra anchietana colaborou para que os inúmeros elementos do dogma cristão, que não foram naturalizados pelo processo de tradução, apontassem a uma tentativa de explicação ao nativo. Vide o seu "Diálogo da Fé" que, geralmente, introduzia conceitos cristãos (fossem com termos em tupi, fossem em português) e, subseqüentemente, proporcionava um maior esclarecimento ao ouvinte:

---

[222] Ibidem.
[223] Ibidem.
[224] Ibidem.
[225] "*Usually the first set of terms involves no problem. In the second set of terms several confusions can arise; hence one must either use another term which reflects the form of the referent, though not the equivalent form, or which identifies the equivalent function at the expense of formal identity. (...) In translating terms of the third class certain 'foreign associations' can rarely be avoided. No translation that attempts to bridge a wide cultural gap can hope to eliminate all traces of the foreign setting. (...) It is inevitable also that when source and receptor languages represent very different cultures there should be many basic themes and accounts which cannot be 'naturalized' by the process of translating.*" Nida, Eugene. op. cit., p. 168.

"M:Marã ybyrá supéñépe asé jerokýu?
(M:De sorte que, porventura havemos de fazer reverência ao pau?)
D: Aáni; saangábijára supéé, sesé omanenduáramo
(D: Não; mas havemos de fazer reverência, lembrando-nos do que significa)

M: Abápe Cruz raangábijára?
(M: Que significa a Cruz?)
D: Jandé Jára Jesu Cristo
(D: A Nosso Senhor Jesus Cristo)

M: Maránamope?
(M:Por quê?)
D: Sesé imojáripýramo omanómo ojemoatãáguéra resé[226].
(D: Porque nela foi crucificado e nela morreu)

Destaca-se, no trecho acima, o esforço de Anchieta em revelar os vários significados cristãos aos nativos: a "cruz" é justificada pela relação com "Jesus Cristo", ambos termos alienígenas aos nativos. Essa passagem é exemplar quanto ao horizonte alienígena que a tradução de Anchieta tentou transmitir a homens que tinham a antropofagia em seu código de condutas.

IV.3 Estrangeirização e domesticação na obra de Anchieta

Lawrence Venuti em seu trabalho *The Translator´s Invisibility* toma como ponto de partida para sua análise evidências da ocorrência de traduções estrangeirizadoras e domesticadoras na história e em estudos teóricos da tradução do Ocidente. Ele afirma que a estratégia de se domesticar uma tradução tem ocorrido pelo menos desde o Império Romano e a tradução por vezes tem se configurado como ferramenta de conquista. Como exemplo, cita que os tradutores romanos de obras gregas não apenas excluíam os marcadores culturais como

[226] In: Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé*. São Paulo, Edições Loyola. 1988. p.122.

também acrescentavam alusões à cultura romana, substituindo os nomes dos poetas gregos por nomes de poetas romanos, com a finalidade de dar a impressão que os textos haviam sido originalmente escritos em latim.

Fazendo um paralelo com textos traduzidos para o inglês na sociedade anglo-americana contemporânea, Venuti conclui que o método "domesticador" – o qual, na análise de Nida, pode corresponder à equivalência dinâmica - é uma redução etnocêntrica do texto estrangeiro na língua, cultura e valores de chegada e implica em uma tradução fluente[227]. Tal tradução faz com que o texto seja reconhecido e compreendido, tornando-se um texto familiar e domesticado, registrado na linguagem padrão da cultura receptora e não em um discurso variante.

Quanto à tradução "estrangeirizadora", Venuti afirma que ela pode apresentar "uma estratégia discursiva que se desvia da hierarquia prevalecente do discurso dominante na cultura de chegada. A escolha do texto a ser traduzido pode até mesmo desafiar o cânone de determinada época da literatura estrangeira na cultura receptora"[228]. Venuti exemplifica sua afirmação através de traduções de Pound, de Newman e de suas próprias[229].
Em suas palavras, a tradução por ele feita de poemas do italiano *Milo De Angelis* desafiou a estética dominante anglo-americana por reproduzir a descontinuidade e a indeterminação inerentes ao texto original[230]. Lê-se em *De Angelis:*

> *"Esseri dispotici regalavano il centro*
> *distrattamente, com una radiografia,*
> *e in sogno padroni minacciosi*
> *sibilanti:*
> *'se ti togliamo ciò che non è tuo*
> *non ti rimane niente'."* [231]

---

[227] Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility*. London and New York: Routledge, 1995. p. 20.
[228] Ibidem, p. 148, 310.
[229] Ibidem, p. 195.
[230] Ibidem. p. 291.
[231]Ibidem, p. 287.

A tradução de Venuti devido a sua quase literalidade, torna o texto estranho à sintaxe e à estética dominante na poesia em língua inglesa:

> "*Despotic beings made a gift of the center*
> *absentmindedly, with an X-ray,*
> *and in a dream threatening bosses*
> *hissing:*
> *'if we take from you what isn't yours*
> *you'll have nothing left'.*" [232]
>
> *(Seres despóticos ofereciam o centro*
> *distraidamente, com uma radiografia*
> *e em sonho patrões ameaçadoramente sibilantes:*
> *'se lhe tirarem o que não é seu,*
> *não lhe sobrará nada)* [233]

Anchieta incorre em solução semelhante à encontrada por Venuti, através dessa estrangeirização, na manutenção da literalidade na transcrição para o tupi.

Como comentada anteriormente, a comparação entre o fluxo de discurso das obras de Anchieta e o da carta de Diogo Camarão pode nos revelar uma estrangeirização semelhante, sob a luz dos parâmetros propostos por Crofts (1974), que diferenciam a língua indígena e o português. Ao analisarmos as poesias anchietanas anteriormente, encontramos evidências de estrangeirização na redação do jesuíta, como também nota João Hansen: [234]

> *"Metrificar o tupi com a redondilha menor medieval impõe uma acentuação, um ritmo e a forma de respiração européia que o aculturam. Rimar o tupi submete a língua do indígena a um sistema musical de equivalências relacionadas ao principio de similitude e, portanto, ao princípio metafísico de identidade, Deus."*

---

[232] Ibidem, p. 288.
[233] Tradução nossa do inglês.
[234] Hansen, João A. *A Escrita da Conversão*. In: Costigan, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão.* Campinas, Editora Unicamp, 2005. p. 33.

Apesar de não defender indiscriminadamente a valorização da cultura estrangeira ou o conceito metafísico de elementos estrangeiros como valores essenciais, Venuti considera que o texto estrangeiro deve ser privilegiado em uma tradução estrangeirizadora apenas se ele permitir a ruptura de códigos culturais da cultura de chegada, de forma que o valor da tradução estrangeirizadora é estratégica, conforme a formação cultural na qual ela estará inserida[235]. A tradução estrangeirizadora engloba a aproximação do texto estrangeiro e o distanciamento dos valores dominantes da cultura de chegada. [236]

> A "*escolha de um texto estrangeiro a ser traduzido pode ser tão 'estrangeirizadora' pelo seu impacto sobre a cultura de chegada quanto pela invenção de uma estratégia discursiva*". [237]

A estrangeirização na tradução, segundo Venuti, pode assumir formas variadas, tais como:

a) alta fidelidade ao texto estrangeiro;

b) preservação de marcadores culturais estrangeiros;

c) a criação de variações dialetais na linguagem da cultura de chegada, tais como jargões, terminologia técnica, inovações estilísticas, neologismos e figuras literárias (metáforas).

Podemos encontrar na obra anchietana a ocorrência das três formas acima. Contudo, Anchieta também utiliza a estratégia domesticadora, em especial quando ele recorre à equivalência dinâmica de Nida.

Sob a ótica de Venuti, a tradução domesticadora é tradução transparente e fluente. Ela elimina a diferença lingüística e cultural do texto original em relação à cultura de chegada e freqüentemente é reescrita com outras representações sociais, crenças e valores da cultura receptora. [238]

Em consonância com a hipótese de Venuti, o teatro de Anchieta - ancorado na estrutura, ideologia e temática do teatro vicentino - em algumas passagens aponta para uma tradução "transparente", proporcionando a seu expectador uma leitura fluente através de personagens

---

[235] Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility*. London and New York: Routledge, 1995. p. 42.
[236] Ibidem, p. 146.
[237] Ibidem, p. 186.
[238] Ibidem, p. 38.

reconhecidos pelo público formado por índios e colonos. O *Auto de São Lourenço* tem entre seus protagonistas Guaixará, Aimbirê e Sarauaia, chefes indígenas inimigos dos tupiniquins. No início do segundo ato, Guaixará é recebido por uma velha índia com a tradicional saudação lacrimosa dos tupis. Entre os personagens conhecidos pela platéia, desfilam outros apenas conhecidos pelos europeus, tais como São Sebastião e São Lourenço.

Anchieta oscila entre estrangeirismo e domesticação. Similar à ótica de Venuti, a dicotomia proposta por Schleiermacher[239], que dispõe em pólos opostos autor e leitor, prega que estrangeirizar é levar o leitor até o autor. Esse último fica intacto, enquanto o leitor fica sujeito aos códigos da língua do autor. Considerando que no caso da catequização dos tagalos, bem como na dos silvícolas do Brasil, temos a relação leitor–colonizado e autor–colonizador, a tradução estrangeirizadora faz com que o leitor–colonizado se mova em direção ao autor. Analisemos algumas ocorrências de traduções estrangeirizadoras e domesticadoras nos seguintes trechos do *Auto de São Lourenço* e *Na aldeia de Guaraparim*:

> *"Kûeîsé kó a-por-apiti*
> *aîuruîuba îukábo,*
> *ûi-nhe-moerapûã-ngatû-abo*
> *T'a-só nde pyr-y, kori,*
> *Aîpó t-ubixaba gû-abo"* [240]
>
> *(Eis que ontem trucidei gente,*
> *matando europeus,*
> *tornando-me muito famoso.*
> *Hei de ir junto de ti, hoje,*
> *Para comer aqueles reis)*

---

[239] Milton, John. *Tradução: teoria e prática*, São Paulo, Martins Fontes Editora, 1998. p. 67.
[240] "Auto de São Lourenço" In: Anchieta, José. *Teatro*. São Paulo, Martins Fontes. 1999. Seleção, notas e introdução de Eduardo de Almeida Navarro. V.766-770.

Na fala do demônio Kaburé, Anchieta recorre ao termo "aîuru-îuba" para designar - em uma tradução domesticada - "europeus". Tal expressão em tupi, que literalmente significa "papagaios amarelos", era utilizada depreciativamente por certos índios ao referirem-se a franceses e ingleses.

No trecho do auto *Na aldeia de Guaraparim,* Anchieta opta pela estrangeirização, através da manutenção do termo português 'cristão', em vez de grafar alguma expressão explanatória em tupi:

S-emo'ẽ, oiobaupa.
Xe r-erok-eté pa'i.
A-royrõ-mbá t-ekó-poxy,
Abaré nhe'eng-endupa.
Xe cristão, xe karaí[241].

(Eles mentem, um de cara para o outro.
Batizou-me, verdadeiramente, o padre.
Detesto completamente o pecado,
Ouvindo a palavra do padre.
Eu sou cristão, eu sou virtuso.)

Um pouco mais adiante, no mesmo auto, notamos seqüencialmente uma tradução domesticada e estrangeirizadora:

"Tupã-eté r-erobîara
îa-î-poraká xe ybyîa.
Diabo 1 - Abá-pe nde r-erok-ara?
Alma – Akó Ana gûaîbĩ rainha,
pa'i Tupã r-aûsup-ara."[242]

[241] "Na aldeia de Guaraparim" In: Ibidem, V.503-507.
[242] Ibidem, V. 508-512.

(A crença no Deus verdadeiro
encheu meu interior.
Diabo 1 – Quem foi tua madrinha?
Alma – Aquela velha Ana, rainha,
que ama o Senhor Deus.)

A expressão '*r-erok-ara*' significa 'a que tirou o nome' (com alusão ao fato de substituí-lo por um outro nome cristão) e faz referência direta ao papel de uma 'madrinha'. Contudo, ao fazer referência a Santana, Anchieta não tem a preocupação de encontrar um equivalente em tupi para o termo 'rainha'.

No *corpus* objeto de nosso estudo, as representações sociais, crenças e valores da cultura de chegada são reorganizados com o intuito de introduzir a cosmologia européia na vida do indígena. O Anchieta tradutor manipula esses elementos em prol de sua missão e os mesclam com elementos inéditos e alienígenas ao seu público.

Além das considerações teóricas de Nida, Lefevere e Venuti, acreditamos que muito nos serve a matriz proposta por Maria Tymoczko para classificarmos a obra de Anchieta, conforme analisaremos na seção seguinte.

IV.4 Maria Tymoczko: tradução e a relação entre colonizador e colonizado

A teoria binária de Venuti, que dispõe em pontos opostos traduções fluentes e resistentes ou estrangeirizadoras e domesticadoras, é criticada por Maria Tymoczko, em seu artigo[243] sobre tradução e envolvimento político. Seu principal argumento, contrário à terminologia classificatória proposta por Venuti, é que ele não mantém distinções consistentes entre as polaridades que caracterizam uma tradução estrangeirizadora ou uma tradução

[243] Tymoczko, Maria. 2000. "*Translation and Political Engagement. Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts*" in *The Translator* 6:1, 23-47, St. Jerome Publishing, 2000.

domesticadora. Tymoczko questiona o pensamento de Venuti - que iguala uma tradução domesticadora a uma fluente – no que tange os referenciais de seu estudo, ou seja, um *corpus* de traduções em línguas européias dos séculos XIX e XX. Critica também seu critério de elaboração de suposições baseadas em sua opinião pessoal e por ele não oferecer uma análise abrangente que englobe traduções realizadas em línguas não européias.

Venuti explica que traduções transparentes (fluentes ou domesticadas, que anulam a diferença entre a cultura de origem e a cultura de chegada e fazem com que o texto ostente a hegemonia da cultura receptora) são comumente praticadas nos países de língua inglesa. Tymoczko salienta[244] que tal observação não pode ser generalizada:

> "*a dominação cultural resulta em traduções com representações textuais e culturais deformadas que servem ao interesse da cultura receptora dominante. Tal deformação não deve ser necessariamente associada a um único tipo de método de tradução. Mais do que isso, qualquer procedimento de tradução pode tornar-se uma ferramenta de colonização cultural,incluindo traduções estrangeirizadoras*"

Os exemplos extraídos do *Auto de São Lourenço* e no auto *Na aldeia de Guraparim*, (rainha, r-erok-ara, aîuru-îuba), bem ilustram que o perfil de sua tradução apresenta 'deformações' que não são associadas a um único tipo de método de tradução, conforme ressalta Tymoczko.

Tymoczko também aponta que a classificação proposta por Venuti é parcialmente válida e talvez não aplicável a outros contextos além do ocidental ou americano, como, por exemplo, em países que estejam em desvantagem em relação hierárquica de prestígio econômico ou cultural.[245]

Entretanto, Tymoczko reconhece que, atualmente, os principais mecanismos teóricos para apreciação das relações entre tradução e poder são a terminologia (por exemplo, fluente, estrangeirizadora, etc.) e as definições propostas por Venuti, as quais também utilizamos

---

[244] "*...cultural dominance results in translations with deformed textual and cultural representation that serves the interests of the dominant receptor culture. Such deformation is not necessarily to be associated with a single type of translation method, such as fluency. Rather, any translation procedure can become a tool of cultural colonization, even foreignizing translations"* In: Ibidem, p. 35.

[245] Ibidem, p.39.

para classificar as opções de Anchieta. Além das teorias de Nida, Lefevere e Venuti, o conceito de Tymoczko - de que qualquer procedimento de tradução pode tornar-se ferramenta de colonização cultural - nos proprociona um aparato teórico para reconhecer e classificar as opções tradutológicas de Anchieta e para rastrear suas implicações.

Em outro trabalho, *Translation in a Postcolonial Context,* Tymoczko enfoca traduções de textos antigos irlandeses para o inglês moderno e os principais objetos analisados são as esferas simbólicas pertencentes a culturas distintas.
Tymoczko se debruça sobre as práticas discursivas que contribuíram para tornar a Irlanda independente da Inglaterra e situa a tradução entre os processos que tomam parte na interação social entre aqueles povos. Conforme suas observações, a tradução pode equivaler a representações do 'outro' que variam de acordo com diferentes grupos e suas visões particulares de identidade.

Tymoczko retrata como a colonização inglesa e a opressão sofrida pelos irlandeses podem ser evidenciadas através de práticas tradutórias. É também através da tradução que ela constata exemplos de resistência cultural - mais especificamente através dos relatos traduzidos do final do século XIX. relacionados ao herói mítico *Cú Chulainn* na Irlanda.

No auge da era vitoriana, trechos de textos que detalhavam as transformações do herói irlandês em um ser monstruoso momentos antes de batalhas eram totalmente omitidos nas traduções. Tymoczko (1999:23) descreve que estereótipos presentes na cultura inglesa, relacionados à inclinação do povo irlandês a batalhas e a violência, forneciam justificativas eficazes para que a Irlanda não tivesse um governo próprio e por isso, o tradutor omitia tal temática na elaboração de sua tradução, fazendo com que sua obra não adquirisse cores de um nacionalismo cultural.
Contudo, ela destaca que após a independência da Irlanda uma outra tradução da mesma história fornece o texto na íntegra que, segundo sua conclusão, promove e ressalta a

diferença e distinção da cultura irlandesa, fortalecendo a conscientização sobre a opressão britânica na Irlanda do Norte. [246]

A análise de Tymoczko traz à tona a ambientação cultural que permeia as traduções, seu contexto histórico-político e as influências que essas traduções podem exercer, uma vez que estão condicionadas à política, à ideologia, à economia e à cultura de determinada época.
O trabalho de Tymoczko abrange um *corpus* de traduções de textos originais datados do século IX e discorre sobre os desafios enfrentados no processo de tradução, haja vista a grande carga de referências não familiares inerentes a uma cultura pouco conhecida e distante da cultura receptora das traduções.

È nesse aspecto do distanciamento cultural e do elo exercido pela tradução que encontramos um paralelo para traçarmos parâmetros adequados em nosso estudo sobre os escritos de Anchieta.
Tymoczko examina os óbices e soluções encontradas pelos tradutores das narrativas épicas de *Cú Chulainn* em função das diferenças culturais. É exatamente sob esses condicionantes que o tradutor recria a imagem da cultura de origem, imagem essa que traz consigo implicações ideológicas, pois a tradução e a recepção de textos de uma cultura colonizada e minoritária envolvem a dialética entre assimilação e alteração de padrões da cultura receptora, que, no caso estudado por Tymoczko, tratava-se da cultura inglesa.

Tymoczko justifica a tradução como instrumento manipulador ideológico através de textos de Standish O'Grady e Lady Gregory, tradutores que eliminaram grande parte do conteúdo das narrativas para que elas pudessem ficar mais adequadas e próximas do modelo vitoriano de cavaleiro medieval. Foram essas versões que transformaram os mitos tradicionais irlandeses em heróis populares.

Tymoczko nos informa que *"as traduções de cultura nunca são dessa forma inocentes, nunca simplesmente uma questão de "ajuste", sendo elas relacionadas com o translado da*

---

[246] Kinsella, Thomas (trad.) *The Táin.* London, Oxford University Press, 1970. In: Tymoczko, Maria. *Translation in a Postcolonial Context.* Manchester, St. Jerome Publishing, 1999. p. 23.

cultura dominante para uma cultura minoritária (...). Crenças e valores, idéias e ideais, são talvez os aspectos da cultura mais difíceis de serem traduzidos." [247]

O auto anchietano *Recebimento do Padre Marçal Beliarte*[248] é exemplar quanto a essa manipulação cultural que a tradução pode operar. Nessa obra, Anchieta proporciona um novo sentido ao tradicional ritual antropofágico dos nativos em prol da evangelização: um dos demônios, *Makaxera*, é sacrificado sob o comando de *Tupãsy* (mãe de Deus). Pouco antes da morte do demônio, o índio *Añangupiara* proclama:

Kueseñey, Tupansy	(Como, outrora, a mãe de Deus)
Nde reytyki, nde peabó	(esmagou-te, repelindo-te)
Aé xe mboú korí	(assim me mandou vir hoje)
Ko aikó nde akánga kábo	(aqui estou para rachar-te a cabeça)
Nei! Ejemosakói	(vamos! Defende-te)
Tajopune, marandoéra	(vou te ferir, caluniador)

(Quebra-lhe a cabeça)

Te! Ajuká Makaxera	(Pronto, matei Makaxera)
Omanongatú moxy	(extinguiu-se o mal)
"Añagupiara" xe rerá!	(Eu sou Añagupiara!) [249]

Se nos procedimentos do ritual indígena o sacrifício do cativo significava periodicamente nutrir as virtudes dos guerreiros, na reinterpretação do jesuíta, este mesmo sacrifício é realizado para livrar-se do mal. Anchieta visualiza o ritual como um processo mais de "extirpação" do que "incorporação", já que "*as palavras da população colonizada podem ser 'citadas', 'traduzidas' ou 'relidas / reescritas' pelo colonizador de modo a reenquadrar*

---

[247] *"Translation of culture are, therefore, never innocent, never simply a matter of "adjustment", whether they involve bringing a dominant culture to a minority culture (...). Beliefs and values, ideas and ideals, are perhaps the most difficult aspects of culture to represent and to translate."* In: Ibidem, p. 164.

[248] Escrito por Anchieta em 1589.

[249] Cardoso, Armando. Pe. Joseph de Anchieta, S. J. – *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1977. p. 245.

a cultura colonizada de acordo com o interesse da dominação colonial"[250]. Tal representação apresenta simultaneamente característica de tradução domesticadora, por tratar de um comportamento familiar ao indígena (o ritual), e característica de tradução estrangeirizadora, por inserir um personagem que consome o sacrifício do prisioneiro com propósitos de promover o Cristianismo.

IV.4.1 A hipótese dos conceitos exclusivos

Discorrendo sobre as opções na tradução dos atributos do herói irlandês *Cu Chulainn* para o inglês, Tymoczko (1999:166) elabora a teoria de "conceitos exclusivos" com o intuito de criar uma matriz de análise da diferença cultural no processo de tradução de conceitos, práticas e crenças que não são comuns a duas culturas. Na análise de Tymoczko, trata-se da antiga cultura irlandesa e da inglesa moderna.

Similarmente à teoria de Sapir-Whorf e às evidencias de Gordon em seu estudo com os pirahãs, suas observações partem da premissa de que "*conceitos, crenças e práticas são também constituídos e estruturados pela linguagem"*[251], e são ainda reproduzidos e produzidos pelo que o sociólogo Pierre Bourdieu chama de "*habitus".*

Habitus, segundo Bourdieu, é "*um sistema de disposições transponíveis e duradouras que, integrando experiências passadas, funciona em todo momento como uma matriz de percepções, apreciações e ações e torna possível a obtenção de tarefas infinitamente diversificadas*". [252] O conjunto dinâmico e mutante de pontos de vista do mundo está relacionado com as estruturas de uma cultura e com as disposições que formam o *habitus.*

A noção de *habitus* tem raiz no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval e foi resgatada nos anos da década de 1960 por Bourdieu para forjar uma teoria renovada sobre como a sociedade encontra-se disposta sobre os indivíduos de forma durável e os torna capazes e propensos a pensarem, sentirem e agirem conforme as solicitações do seu meio social.

---

[250] "*the words of colonized population can be 'cited' or 'translated' or 'reread / rewritten' by colonizers in way to reframe the colonized culture in the interest of colonial domination*". Robinson, Douglas. op. cit., p. 93.

[251] Tymoczko, Maria. *Translation in a Post Colonial Context.* United Kingdom, St. Jerome Publishing, 1999. p. 166.

[252] Idem.

Bourdieu sugere que a prática social dos indivíduos é produto de uma relação dialética entre situação e o *habitus* - que integra todas as experiências passadas e funciona como uma matriz de percepções, apreciações e ações. É o *habitus* que possibilita o cumprimento de tarefas infinitamente diferenciadas, graças à transferência analógica de esquemas adquiridos em práticas anteriores. Por sintetizar não uma aptidão natural mas social, variável através do tempo, do lugar e, sobretudo, através das distribuições de poder, é transferível para vários domínios de prática. O *habitus*, sendo durável, não é estático: as disposições são socialmente montadas e podem ser desmanteladas com a confrontação de forças externas.

O *habitus* tende a produzir práticas moldadas depois de gerado pelas estruturas sociais; ele confere às práticas a sua relativa autonomia no que diz respeito às determinações externas do presente imediato. A teoria do *habitus* reconhece que os agentes fazem ativamente o mundo social através do envolvimento de instrumentos – criados pelo mundo social - incorporados.

Aqui vale ressaltar a observação feita por Eisenberg (2000:86) sobre a sociedade indígena, com a qual Anchieta interagia, em relação aos "ritos institucionais" que o *habitus* proporciona no grupo social. O autor, apropriando-se da definição de Bourdieu, afirma que um símbolo não tem força somente devido ao seu significado, mas sim pelos ritos que tornam esses símbolos correntes, entendidos e aceitos pelo grupo social. O que justifica o sucesso dos jesuítas e de Anchieta na conversão era menos a tecnologia lingüística do que o conhecimento e controle da força dos ritos pré-linguísticos como a cura e os rituais religiosos, com a finalidade de mudar o *habitus* dos indígenas.

O *habitus* no qual Anchieta se inseria moldou o perfil de suas atividades jesuíticas na América do Sul: sua sólida formação humanista e seus modernos princípios renascentistas - inerentes à Companhia de Jesus - permitiram ao canarino ser extremamente maleável (fato que, conforme vimos anteriormente, até mesmo causou descontentamento ao bispo Fernandes Sardinha) em sua missão de difundir o Cristianismo entre os habitantes da colônia. È exatamente esse caráter permissivo de seu *habitus* que motivou o jesuíta a uma

imersão nos costumes e valores da comunidade indígena.

Dessa forma, podemos afirmar que o êxito obtido em certos aspectos de sua intervenção aculturadora deve-se ao fato de ter atuado em consonância com o *habitus* da sociedade tupi e assim realizar feitos validados dentro da matriz de percepções, apreciações e ações inerentes àquele grupo social.

Em sua carta[253] ao Geral P. Diogo Laínes, relata que presta serviço a "*todo gênero de pessoas, assim nas coisas espirituais, como nas corporais*", "*curando-os e sangrando-os*", e "*com isso ter melhor entrada com eles, para lhes dar a entender o que toca à salvação de suas almas".*

Com a possibilidade da cura física em suas mãos, a missão de salvar almas proposta pelos jesuítas tornava-se verossímil aos olhos dos índios, pois o europeu missionário adquiria *status* de pajé e, por conseqüência, uma posição familiar dentro dos elementos culturais da aldeia.

Massimi (2005:21-22) também ressalta um outro exemplo de validação da atuação dos missionários em relação ao *habitus* indígena através da difusão da mensagem cristã realizada pelos próprios indígenas convertidos. Lê-se em outra carta[254] de Anchieta a Laínes, a seguinte afirmação de Pindobuçu, líder indígena aliado dos portugueses:

> *"Se nós temos medo de nossos feiticeiros, quanto mais o devemos ter dos padres, que devem ser santos verdadeiros, e teriam poder para nos fazer vir câmaras de sangue, tosse, dor de cabeça, febres e outras enfermidades de que todos morrêssemos."*

Podemos concluir que Pindobuçu, ao fazer a equiparação dos padres a feiticeiros, os via como elementos cujas ações faziam sentido e eram efetivas na dinâmica social do grupo, ou seja, no seu *habitus*. O *habitus* fornece princípios de socialização e de individuação. Socialização, porque as categorias de juízo e de ação dos indivíduos, derivadas da sociedade, são compartilhadas por todos os submetidos a condições e condicionamentos similares. Individuação, porque cada pessoa, ao ter um modo de ser e viver em um

---

[253] carta datada de março de 1562 *in* Anchieta, Pe.Joseph de. *Cartas: correspondência ativa e passiva.* Introdução, pesquisa e notas de Pe. Hélio Viotti, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984. p. 188.

[254] Ibidem, p. 218.

ambiente único no mundo, internaliza uma combinação incomparável de esquemas. O *habitus* é estruturado a partir dos meios sociais passados; é estruturante quanto às ações e representações do presente.

No estudo de Tymoczko, elementos culturais, fundamentais para a organização social e para as disposições do *habitus* equivalem a "conceitos exclusivos". Eles são relevantes no universo de discurso em uma cultura, assim como no horizonte de expectativas compartilhado pelos seus membros. Dessa forma, são elementos primordiais na tarefa do tradutor que tenciona trabalhar com diferenças culturais em sua tradução e comunicar uma perspectiva indígena em um complexo cultural, ao contrário de pontos de vista de uma cultura colonizadora ou de outros padrões globais.

Os conceitos exclusivos de uma determinada cultura refletem suas estruturas sociais e econômicas, suas características materiais e servem como repositórios de seus valores, significâncias e sentidos.

A linguagem é parcialmente produtora desses conceitos e as expressões que denotam conceitos exclusivos estão intimamente relacionadas com suas conotações culturais. Na perspectiva da tarefa tradutória, a transferência literal de muitos conceitos exclusivos de uma cultura de origem não fará sentido na cultura de chegada devido aos conflitos resultantes de como a própria cultura receptora é organizada.

Sob esse prisma de definição, Tymoczko fornece exemplos de "conceitos exclusivos" importantes no universo de discurso da antiga cultura irlandesa que refletem elementos do seu *habitus*, tais como "*síd*" (palavra irlandesa que remete à idéia de um outro mundo, coexistente com o mundo real, com outra dimensão de tempo e espaço), "*ríastrad"* (o ato de transformação do herói mítico irlandês *Cu Chulainn* em um ser mais quente e desfigurado quando em situações de luta) e "*ces"* (condição temporária de imobilidade dos heróis do ciclo de Ulster, impossibilitados de lutarem).

Nas traduções de Standish O'Grady para o inglês, encontram-se as seguintes soluções de transposição desses elementos para a língua inglesa:

1) *síd:* traduzido por "palácio das fadas". [255]

2) *ríastrad:* "riastarra", um neologismo acompanhado de uma nota explicativa. [256]

3) *ces*: encanto de uma névoa maligna e mágica.

O'Grady não apenas recorre a neologismos ou transliterações provenientes do irlandês - por exemplo, *riastarra, geise e Tân* - como também os sentidos do original são obscurecidos ou ganham novos contornos.

O que pode caracterizar as traduções de O'Grady e de outros tradutores do ciclo de Ulster, como Augusta Gregory e Thomas Kinsella, não é somente a qualificação simplista de boas ou más traduções, mas sim, de diferentes abordagens nas representações. Tymoczko conclui que a estratégia de um tradutor que lida com conceitos exclusivos pode ser definida *grosso modo* como assimiladora, dialética ou ostensiva, e esse gradiente classificatório está intimamente condicionado ao momento histórico e ao caráter ideológico do momento em que a tradução é produzida.

A terminologia da matriz proporcionada por Tymoczko - conceitos exclusivos, tradução assimiladora, tradução dialética e tradução ostensiva – nos serve para mapear o processo de tradução realizado por Anchieta, e a partir do panorama obtido, podermos tirar conclusões sobre as possibilidades de efeitos que sua obra teve na cultura receptora do Brasil colonial.

Enquanto Tymoczko lida com as culturas irlandesa e inglesa, em uma dicotomia nação colonizada – nação colonizadora, e com traduções de uma língua silvícola para uma língua do império, nosso objeto de análise configura-se como traduções de uma língua do império para a língua indígena, ou seja, o processo é inverso.

O que nos interessa aqui é a notável diferença entre as línguas e culturas nos dois casos, e como o tradutor lida com as lacunas que naturalmente existem.

A tradução, no caso específico do Cristianismo para os indígenas, é uma das grandes responsáveis pela maneira como os sistemas simbólicos religiosos europeus foram re-elaborados na organização da cultura de chegada - de acordo com suas próprias

---

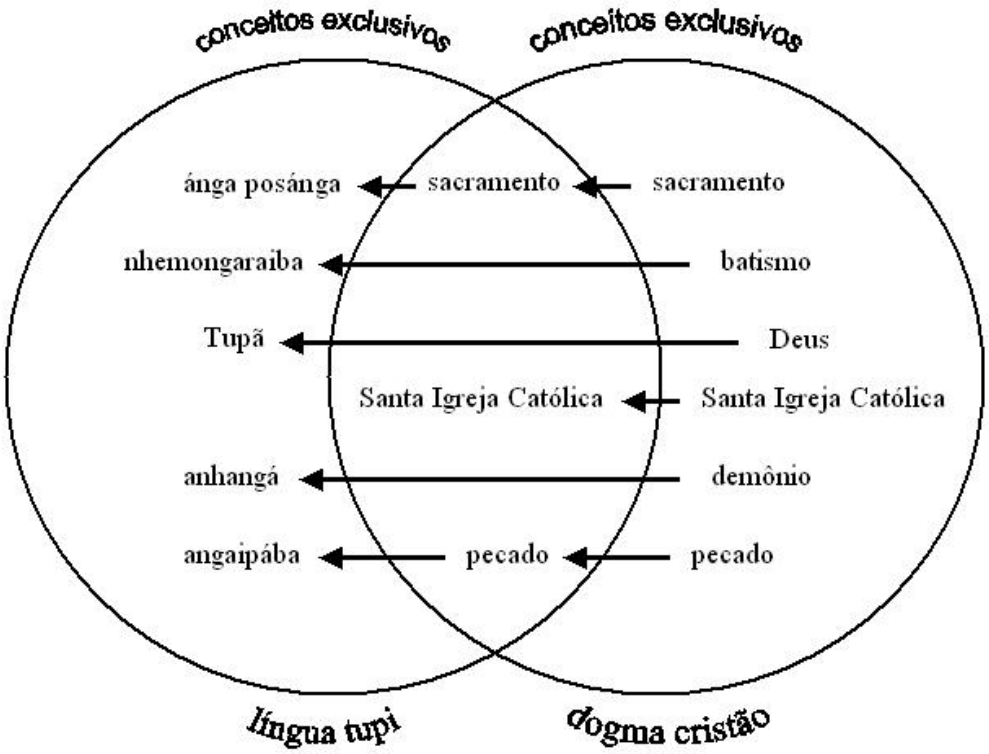
[255] 'fairy palaces' em inglês.

[256] *"an idea that in battle his stature increased"* In: Tymoczko, Maria. *Translation in a Post Colonial Context.* United Kingdom, St. Jerome Publishing, 1999. p. 172.

representações - e responsável também pelo grau da apropriação, por parte dessa cultura receptora, dos elementos exclusivos ao “outro”, ao europeu.

No caso da inserção do Cristianismo na cultura indígena do Brasil Colônia através das traduções e obras anchietanas, podemos evidenciar conceitos exclusivos pertencentes ao dogma cristão e aos pertencentes à cultura colonizada.

O diagrama abaixo serve como ponto de partida para nossa análise:



Os conceitos exclusivos do dogma cristão na obra de Anchieta não se limitam a "pecado", "Deus", "demônio", "Santa Igreja Católica" e "sacramento", mas nos servem perfeitamente para ilustrar quando Anchieta optou por uma tradução ostensiva, assimiladora ou dialética. Nota-se que mantivemos os termos "Santa Igreja Católica", "pecado" e "sacramento" pertencentes aos dois grupos de conceitos exclusivos devido ao fato de Anchieta ora utilizar o termo em português, ora utilizar seu equivalente em tupi.

Na obra anchietana ocorrerem os três processos de tradução (assimiladora, dialética e ostensiva) de conceitos exclusivos:

a) **Tradução ostensiva**

Caracterizamos como tradução ostensiva as opções de Anchieta em manter a palavra em português, que era inserida no universo de discurso como uma palavra alienígena e tornava o texto portador de transliterações. Destacamos as seguintes passagens:

" - *Marãpe Jesu Cristo resé ijukápyruéra rerá?*
- *Mártires.*" [257]
(- Como se chamam esses que morreram por Jesus Cristo?
- Mártires.)

- Abá abépe asé resé Tupã mongetasáramo sekóu?
- Santos etá ybákype tekóára [258]
(- Quem mais roga por nós a Deus?
- Os Santos que estão no céu)

Nota-se, contudo, que a relação aqui em termos de colonizador - colonizado é exatamente inversa à analisada por Tymoczko, que conclui que tal estratégia serve para o desenvolvimento de um vocabulário distinto, utilizado para definir a herança cultural e a identidade irlandesa nas traduções para o inglês.

No caso do tupi, a utilização desses termos em português cunha o quanto ostensiva é a cultura do império sobre sua colônia, inserindo elementos estranhos ao universo lingüístico do nativo. Textos com estratégia de tradução semelhante foram utilizados na catequese dos tagalos nas Filipinas no século XVI: missionários, convencidos de que não havia termos equivalentes na língua vernácula, mantinham as palavras em castelhano, e essa noção de intraduzibilidade indicava que os missionários consideravam intrínseca a superioridade da língua européia.

O trecho abaixo da *Doctrina cristiana en lengua española y tagala* [259], ao contrário dos escritos de Anchieta – que optou por um equivalente em tupi -, mantém a palavra "Dios" em espanhol, a exemplo da tradução ostensiva:

> "*Tanong: ano ang ygaganti nang Dios sa manga banal na tauo?*
> *Sagot: ang calualhatian sa langit doon maquiquita nila ang Dios, at matotoua at*

[257] Confirmação *in* Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 137.
[258] Do Nome de Jesus e a Invocação aos Santos *in* Anchieta, Joseph. Ibidem, p. 125.
[259] In: Rafael, Vicente L. op. cit. p. 171.

malili gaia, at lualhati magparating man saan"

("Pergunta: O que Deus devolverá ao povo sagrado?
Resposta: A tranqüilidade do céu onde eles verão Deus, terão alegria e descansarão para todo o sempre.")

Eis alguns outros exemplos de tradução ostensiva feita por Anchieta:

"Abápe oporomongaraí, Jandé Jará Jesu Cristo rekobiáramo?
Abaré missa raangára"[260]

("Quem que batiza? [como representante de Nosso Senhor Jesus Cristo]
O sacerdote de missa.")

"Mabaémbaéremepe abá tárine?
Áretéguasú Páscoa sérbae áreme." [261]

("Quando o homem tomará?
Ao chegar o grande dia chamado Páscoa")

"Setápe Judeus Jandé Jára pysýka semierasópuéra?
Seta." [262]

("E eram muitos os judeus que levou consigo para prenderem a Nosso Senhor Jesus Cristo?
Muitos.")

"Oúpe asé sôo ipupé, konipó sexta-feira sábado resé?
Ndoúi; mbaé asypóra te oeíkatú iú" [263]

---

[260] Batismo *in* Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 131.
[261] Da Comunhão. In: Anchieta, José, op. cit., p. 142.
[262] Horto. In: Anchieta, José. Ibidem, p. 168.

("Pode um comer carne no dia de jejum ou sexta-feira ou sábado?
Não pode; [mas podem comê-la os doentes]")

"Mbobý mbaé resépe asé jeruréu 'Oré Rub'?
Sete mbaé resé." [264]

("Quantas vezes pedimos a Deus no Pai-Nosso?
Sete")

"Marã eípe amboaé asé jeruresába?
Toú nde Reino eí." [265]

("Como diz a outra petição?
'Venha a nós o teu Reino.")

"Aépe ikó ára pupé sepý sykeýme?
Purgatório pe é asé sóu, sepýmondýkane." [266]

("E os que não satisfizerem neste mundo?
Hão de satisfazer no Purgatório")

Apesar de termos em português serem freqüentes na obra em tupi de Anchieta, em muitas ocasiões o próprio caráter didático de seus escritos torna clara a definição desses termos ao receptor. Temos como exemplo o seguinte trecho de seu "Dialogo da Fé" relacionado à explicação da oração "Pai Nosso":

"Marã ojábo bépe asé 'toú nde Reino' eí.

---

[263] Terceiro Mandamento. In: Anchieta, José, Ibidem, p. 203
[264] 1ª Petição do Pai-Nosso. In: Anchieta, José, Ibidem, p. 223
[265] 3ª Petição do Pai-Nosso. In: Anchieta, José, Ibidem, p. 224
[266] 5ª Petição do Pai-Nosso: In: Anchieta, José, Ibidem, p. 229

'Torobaseñe ybákype, nde rekoábetépe, nde jepiákukasápe' ojábo." [267]

("Que mais queremos dizer dizendo 'venha a nós o teu Reino?
Que nos leve para o céu, que é o seu lugar em que se vê")

Notemos o trecho em que Anchieta cita a palavra "tentação":

"Mbaé supépe asé 'tentação' iéu?
Añanga asé moaujé potára supé, asé rôo asé momoxý potára supé."

("A que chamamos tentação?
Ao que o demônio quer que façamos e aos deleites que a carne apetece.")

Acreditamos que Anchieta tentou incorporar de forma definitiva termos em português entre os falantes de tupi através de traduções ostensivas. Em muitas passagens, essa estratégia assemelha-se às suas traduções dialéticas. Contudo, nessa última opção, o cunho de expressões portuguesas torna-se mais difuso; ocorre uma inconstância entre a utilização do tupi e do português, conforme analisaremos a seguir.

b) Tradução dialética

Anchieta em seu "Diálogo da Fé" introduziu a palavra "sacramento" ora através da própria palavra em português, ora pela expressão "*angá posang"*, que significa "remédio da alma". É essa estratégia tradutológica – que apresenta inconstância entre a utilização do termo tupi ou português - que podemos classificar como dialética. A tradução dialética na verdade oscila entre uma tradução ostensiva e uma tradução assimiladora.

Anchieta dispôs seqüencialmente a explicação dos Sacramentos em seu "Diálogo da Fé", ora traduzindo para o tupi (*angá posánga, posáng*), ora mantendo o termo em português.
O mesmo ocorreu no trecho "Do Sinal da Cruz", no qual ele utilizou alternadamente os

[267] 2ª Petição do Pai-Nosso. In: Anchieta, José, Ibidem, p. 225

termos "santos" e "*ybákype oikóbae"* (literalmente: moradores do céu) como sinônimos. Observa-se que em várias passagens houve uma tentativa subliminar de fundir o termo em português com a definição em tupi. A tradução dialética de Anchieta aponta na direção de plasmar a linguagem do colonizador com a do colonizado.

No diálogo "Do Sinal da Cruz", ele escreve:

> *"Mbaépe Cristãos jekuapába?*
> *Santa Cruz"*[268]
>
> *("Qual é o sinal dos Cristãos?*
> *A Santa Cruz")*

Já no diálogo "Coluna, Coroa", o qual discorre sobre a crucificação de Cristo, não apenas a palavra "cruz" é representada por uma expressão em tupi, mas sim toda a crucificação de Cristo:

> *"Oimoínibé mosapýr ixupé oñeénga teñé:'Eimojár, eimojár ybyra joasába resé imonjábo ñé'"* [269]
>
> *("Dirigiu de novo a eles suas palavras, três vezes em vão: 'Crava-o, crava-o no travessão do lenho fazendo-o rachar [rasgando-lhe feridas]")*

Vejamos como ele lidou com a palavra "pecado" ao longo de vários trechos de seu "Diálogo da Fé":

> *"Mbaémbaé suípe asé rarõu?*
> *Añanga suí, pecado suí, mbaé aíba suí"* [270]

---

[268] Do Sinal Da Cruz. In: Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 121.
[269] Coluna, Coroa. In: Anchieta, José. op. cit. p. 183.
[270] Do Nome de Jesus e Invocação dos Santos. In: Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 125.

("De que mais nos guardam?
Do demônio, do pecado e de toda a coisa má")

"Mbaeráma resébépe?
Asé angaipámirî[271] *resé asébo Tupã ñyrõáuáma resé"* [272]

("Para que mais?
Para que Deus nos perdoe nossos pecados veniais.")

"Marãpe asé rekóu tári janondé?
Omboasýkatú oangaipába, serojeby potáreyma" [273]

("Que havemos de fazer quando os recebemos?
Havemos de ter dor de nossos pecados, com propósito de nunca mais pecar.")

"Mbaépe asé ánga kyasábamo?
Asé rekó angaipába, asé Tupã ñeénga abý" [274]

("Quais são as imundícies da alma?
São os pecados [nossas transgressões da lei de Deus]")

"Mbaé mirĩ resé aipo ojábo tiruãpe pecado moñagi?
Mbaé mirĩ resé tiruã." [275]

("Faz pecado dizendo isso mesmo em coisa leve?
Mesmo em coisa leve.")

---

[271] Literalmente: pequenas maldades.
[272] Do Nome de Jesus e Invocação dos Santos. In: Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 126.
[273] Sacramentos. In: Ibidem, p. 129.
[274] Batismo. In: Anchieta, op. cit. p. 131.
[275] 2º Mandamento. In: Anchieta, op. cit. p. 200.

"Mbaé supé bépe?
Pecado supé, Tupã ñeénga abý supé" [276]

("A que mais?
Ao pecado, que é não guardar o que Deus manda")

Navarro[277] nos fornece a definição de "*angaipába*" como "maldade" e, como significado surgido com a colonização ou missionação dos índios, "pecado". Esse é um exemplo de que até mesmo palavras de uso corrente entre os indígenas assumiram novos significados[278] em situação pós-contato.

c) Tradução assimiladora

Discorrendo sobre as traduções realizadas por Standish O'Grady, Tymoczko conclui que seu trabalho pode ser caracterizado por uma orientação mista. [279] Sua abordagem tradutológica engloba a promoção da cultura irlandesa bem como da história e da literatura da Irlanda e, simultaneamente, a redução de personagens, da forma e de gêneros literários a modelos pertencentes à cultura inglesa. Conforme Tymoczko observa, O'Grady realiza uma "*transposição genérica do conto heróico irlandês ao gênero inglês de folhetim ou conto de aventura juvenil"* [280] além de manipular o próprio enredo das histórias originais.

Com efeito, a tradução assimiladora - que nos estudos de Tymoczko, caracteriza-se pela explicação de conceitos culturais irlandeses através de outros oferecidos pela cultura inerente à língua inglesa. [281] No estudo da transposição realizada por Anchieta também pode ser observada uma orientação semelhante: Anchieta utilizou-se de termos –

---

[276] 7ª Petição [Do Pai-Nosso] *in* Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 233.
[277] Navarro, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo.* São Paulo, Editora Vozes, 1999. p. 601.
[278] Outro exemplo é a alteração do significado da palavra 'jaguar'. Entre os tupis, em situação pré-contato, o termo significava 'onça'. Após contato com os portugueses, passou a ser utilizada para designar 'cachorro', e onça passou a ser conhecida como 'jaguar-eté' (onça verdadeira, em tradução literal).
[279] Tymoczko, Maria. *Translation in a Post Colonial Context.* United Kingdom, St. Jerome Publishing, 1999. p. 180.
[280] *"...generic transposition of Irish hero tale to the English genre of novellete or boys' adventure tale".* Tymoczko, Maria., op. cit., p. 180.
[281] Ibidem, p. 172.

predominantemente neologismos - formados pela junção de palavras existentes no vocabulário tupi com a utilidade de veicularem noções estranhas aos nativos: as palavras são tupis, mas o conceito que elas supostamente deveriam transmitir encontravam-se fora do contexto social da cultura receptora.

Destacamos os seguintes exemplos de tradução assimiladora em seu "Diálogo da Fé":

Termo utilizado por Anchieta	**Tradução literal**	**Equivalência em português**
añanga ratá	*fogo de Anhanga*	*inferno*
karaibebé	*feiticeiro voador*	*Anjo*
Tupã ókupe	*na casa de Tupã*	*na igreja*
ykaraíba	*líquido enfeiticado*	*água benta*
ñemongaraiba	*o ato de tornar-se enfeitiçado*	*Batismo*
Tupã ñeénga	*fala de Deus*	*Mandamento*
jekuakúbusú	*grande jejum*	*Quaresma*
Kauĩajasy	*Cauim azedo*	*vinagre*

Vejamos as ocorrências de algumas destas traduções assimiladoras dentro do contexto do discurso:

"Marãngatúpe asé rekóu, Tupã ókupe oikébo?
Ojeypýi ýkaraíba pupé." [282]

("Que havemos de fazer, quando entramos na igreja?
Havemos de tomar água benta")

"Aépe iánga mamo ixou?
Añánga ratápe" [283]

[282] Anchieta, Joseph. *Diálogo da Fé.* São Paulo, Edições Loyola, 1988. p. 126.
[283] Ibidem, p. 178.

("E a sua alma para onde foi?
Foi para o inferno")

Não é o plasmar do tupi com português, como exemplos de tradução ostensiva ou dialética, que tornou exótica ao receptor a estratégia assimiladora da transposição da doutrina católica para o tupi realizada por Anchieta, mas sim a nova organização de noções que ela incute na cultura de chegada.
São essas noções estranhas à cultura receptora que se configuram como conceitos exclusivos; esses, por sua vez, os elementos mais complexos a serem traduzidos de uma cultura para outra.

A matriz proposta por Tymoczko nos serve também para contrastarmos as estratégias de tradução missionária do século XVI e XVII nas línguas tagala, náua, chinês e algonquino através dos dados por nós levantados anteriormente, classificando-as como (O) ostensiva, (A) assimiladora ou (D) dialética:

Idioma / conceito	***Deus***	***céu***	***inferno***	***demônio***	***Santa Maria***
Tagalo	*Dios (O)*	*langit (A)*	*infierno (O)*	*Asuang / patianac / tigbalang (A)*	-----
Náua	*in tloque in nahuaque (A)*	-----	*mictlan (A)*	-----	*tonantlin (A)*
Chinês	*Tianzhu / Shangdi (A)*	*tiantang (A)*	*diyu (A)*	-----	------
Algonquino	*God*	----	*chepiohkomuk*	*chepi*	------

	(O)		*(A)*	*(A)*	
Tupi	*Tupã* *(A)*	*Ybakype* *(A)*	*añanga ratá* *(A)*	*añanga* *(A)*	*Santa Maria / Tupansy* *(D)*

Apesar de não dispormos da tradução das expressões explicitadas acima em todas as línguas que aqui contemplamos, o diagrama é ilustrativo no que diz respeito à predominância de traduções assimiladoras realizadas pelos missionários e evidencia a tendência de se buscar ancoragem na cultura local para transmitir um conceito externo à cultura.

Em analisarmos o papel desempenhado no contexto de realização de uma tradução cultural, fazemos nossas as palavras de Tymoczko, que conclui que o tradutor lida com elementos éticos e ideológicos – uma vez que a tradução cultural resultante representará uma imagem da cultura de origem que equivale à 'realidade' – e dessa forma 'cria' a cultura de origem a ser assimilada pela cultura receptora. [284]

Da mesma forma, torna-se importante ressaltar que as definições de estratégias tradutórias propostas por Tymoczko (ostensiva, dialética e assimiladora) e Venuti (estrangeirizadora e domesticadora) muito têm em comum. Podemos afirmar que uma tradução estrangeirizadora muito se assemelha com tradução ostensiva, assim como tradução domesticadora equivale a uma tradução assimiladora. O que Tymoczko propõe como tradução dialética pode ser classificada como uma inconstância entre tradução domesticadora e tradução estrangeirizadora.

IV.5 Trechos selecionados e comentados da obra anchietana

Através das classificações propostas por Tymoczko e Venuti, faremos uma análise de alguns outros trechos da obra de Anchieta nos quais ocorrem traduções ostensivas, dialéticas, assimiladoras, domesticadoras e estrangeirizadoras.

Entre os termos mais freqüentes utilizados por Anchieta destacamos *Anhanga*, que

[284] Tymoczko, Maria. *Translation in a Post Colonial Context.* United Kingdom, St. Jerome Publishing, 1999. p. 181.

designava um dos elementos mais importantes em seu discurso.

Não é de se surpreender que o missionário recorresse ao termo *Anhanga* para representar o demônio em seus autos e escritos. Através da fala desse elemento sobrenatural ele assinalava o comportamento e os rituais indígenas (antropofagia, poligamia, comunicação com os mortos, etc.) como demoníacos, circunscrevendo-os e elaborando uma mensagem contrária a eles.

Anhanga, que segundo a crença indígena não era uma entidade do mal (o mal de acordo com a definição européia), mas sim um elemento sobrenatural que protegia a selva e os animais, um ser mutante que podia assumir diferentes identidades para confundir e atormentar os humanos. Nesse novo conceito introduzido pelos jesuítas, o poder de *Anhanga* tornava-se hiperdimensionado: ele assumia o papel do príncipe das trevas e era diretamente responsável pelos maus costumes dos ameríndios: canibalismo, poligamia, embriaguez por *cauim,* e todos os rituais "diabólicos" segundo a ótica européia.

O canibalismo e a poligamia eram elementos chaves para a vida social do índio e os hábitos que os missionários mais repudiavam. Contudo, os índios não os relacionavam com *Anhanga.* O canibalismo era o resultado das atividades de guerra e importante para a supremacia da tribo sobre os inimigos.

Um prisioneiro de guerra era mantido cativo por meses, era bem tratado e recebia uma esposa. Em um determinado dia, entretanto, ele seria executado e preparado para uma cerimônia especial. As mulheres mais velhas bebiam seu sangue e as mães o esfregavam sobre seus seios. O corpo era assado e consumido por toda a aldeia e seus convidados. O executor não participava da cerimônia e ficava recluso para proteger-se e proteger a aldeia do espírito do prisioneiro. Esse tratamento canibalístico dado ao inimigo se justificava por duas razões: a vingança e a incorporação do seu espírito heróico no próprio espírito do executor.

A poligamia era útil e tinha significado prático na vida cotidiana da tribo: enquanto uma mulher trabalhava no campo, a outra (ou as outras) cuidava(m) das crianças e dos afazeres na taba.

Manipulando e traduzindo esses elementos, Anchieta reorganiza sua disposição no imaginário tupi: *Tupã,* com seus poderes divinos de um lado; *Anhanga* e seus costumes bárbaros, como poligamia e canibalismo, de outro. Mas a tarefa complexa e incerta dos jesuítas de estabelecer e traduzir novos elementos não cessaria nesse ponto. Não apenas eles lidavam com duas diferentes culturas como também com códigos lingüísticos de origem e de destino diferentes. O tupi era basicamente uma língua "concreta", sem a mesma variedade de palavras para descrever idéias e conceitos abstratos que o português (ou qualquer outra língua européia) apresentava.

Essa inexistência de palavras não abrangia apenas termos abstratos. A ação européia entre os indígenas, envolvendo um conjunto de novas práticas, novos instrumentos e novos propósitos, invariavelmente geraram um aporte de novos termos e alterações na língua nativa. Com efeito, a ocorrência de traduções assimilacionistas através de neologismos - frutos de uma intraduzibilidade imediata e da falta de correspondência de termos entre as línguas - foi grande. Há, por exemplo:

a) *mokaba*: termo em tupi para arma de fogo, formado por "*aba"* (instrumento) e "*pok*" (estouro). Uma outra palavra derivante era "*mororokaba",* que significava arma de fogo pesado.

b) *areté:* termo em tupi para feriado, formado por "*ara"* (dia) e "*eté"* (importante).

c) *jaguar:* significava onça em situação pré-contato. Após a introdução de cães em solo brasílico, a palavra "jaguar" começou a ser utilizada para designar "cão" e a palavra "onça", propriamente dita, recebeu a denominação "jaguar-eté", ou "onça verdadeira".

d) *tapirussu:* os silvícolas não conheciam animais bovinos e, portanto, não tinham um termo para designá-los. Adotaram o termo "tapirussu", que significava "anta grande".

e) *caraíba:* originalmente essa palavra significava "pajé" ou "coisa santa" ou "coisa sobrenatural". Dada a semelhança dos jesuítas com os "caraíbas" – por serem andarilhos solitários, por manterem certa gravidade, por conversarem com um "grande espírito" [285]- o termo serviu também para designar os missionários e o homem branco em geral.

[285] Carneiro da Cunha, Manoela (org.). op. cit., p. 286.

É essa inconstância da definição de "caraíba", que ora servia para designar o "pajé", ora o "santo", que aponta para uma neutralidade da palavra, nem pertencente a Deus nem ao demônio, segundo a visão dialógica cristã, e, conseqüentemente, a ineficácia para ser utilizada como definição de "santo", relacionado ao Deus católico.

No caso de *karaibebé* (anjo), talvez tenha sido um tanto quanto alheia à imaginação indígena a concepção de um xamã voador que, possivelmente, estaria distante da descrita segundo a definição bíblica.

O mesmo ocorria com a transposição assimiladora do conceito de "pecado", como vimos anteriormente, traduzido para o tupi como *tekó-aíba, tekó-poxy*, ou *tekó-angaipaba* (vida ruim, cultura ruim de um povo). O próprio conceito daquele termo implicava em um conjunto ainda maior de definições. Sendo a transgressão de uma vontade conhecida de Deus, ou de qualquer princípio ou lei com ela relacionada, não equivalia à mesma definição de "vida ruim" pelos parâmetros indígenas, mas sim, de acordo com os parâmetros de vida ruim dos europeus. Dessa forma, "pecado", traduzido como "vida ruim", teria significância ainda mais difusa para os índios, pois carecia de um conhecimento prévio do desejo de Deus.

Entre as traduções assimiladoras (ou domesticadoras, segundo a ótica de Venuti) como as citadas acima, Navarro[286] destaca a expressão *Anhanga ratá* (o fogo de *Anhanga,* relacionado a "inferno", local com sofrimento eterno e de concepção totalmente estranho ao nativo) e *moro-potar-e´yma* (literalmente: "não desejar as pessoas sensualmente"), que Anchieta utiliza para designar "pureza". Tal palavra tinha um cunho muito abstrato para equivaler a alguma expressão da língua nativa. Nota-se também que a escolha feita por Anchieta para a tradução de "pureza" na língua nativa foi determinada pelo fator ideológico: neste caso, o mais adequado para contrariar o comportamento sexual indígena, que divergia dos princípios católicos.

Em consonância com a afirmação de Tymoczko de que a tradução não é 'inocente', vejamos a opção de Anchieta na obra "Instrução para In Extremis" (parte da obra 'Doutrina

[286] Navarro, Eduardo de Almeida. *The Translations of the First Texts to Tupi, the Classical Indian Language in Brazil,* in "Crop 6", 51-73. São Paulo, Humanitas, 2001.

Cristã'):

> *"Tupã aé imongaraíbipyrangaturáma oerasó ybákype aujerámañéne.*
> *Aé imongaraíbipýreýma oimondó añánga ratápe aujerámañéne; serókipýra iangaipábae abe añánga ratápe seitýkine."*
>
> *(O mesmo Deus aos batizados que foram bons os levará para o céu para sempre. Mas aos não batizados, os mandará ao fogo do diabo para sempre; e aos batizados que foram pecadores também.)* [287]

Em nota à tradução para o português, Cardoso (op. cit.: 124) observa que *"no texto tupi há a notar que batizados se chamam "santificados" 'i-mo-ngaraíb-i-pýr-a', ou os que recebem nome 's-erók-i-pýr-a', entende-se nome cristão, como uma vitória sobre o inimigo, o demônio (añanga). Batizar se diz também 'apiramõ', banhar; e 'moro-mo-jasúk-a', banhar gente; por causa do rito de derramar água na cabeça do que se batiza. 'Aos não batizados' 'i-mo-ngaraíb-i-pýr-eým-a', entende-se 'por própria culpa', que era o caso de pajé enganadores, que não queriam o batismo para continuar a aproveitar-se, em seu favor, da credulidade dos índios".*

Nota-se novamente, no trecho acima, o morfema *caraib* (que designava 'pajé' entre os tupis em tempos de pré-contato) no neologismo *imongaraíbipýra* (literalmente, "os que foram dotados de poderes sobrenaturais").

Palavras com forte carga ideológica, a partir da perspectiva da Igreja, tais como 'domingo', 'Virgem Maria', 'Santa Igreja', 'tentação' e 'reino', não eram traduzidas para a língua do nativo, de modo que o fluxo do discurso cristão fosse pontuado com a língua vernácula. Para o bem da conversão, a tradução prescrevia e proscrevia a língua na qual os nativos poderiam receber e transmitir as palavras de Deus. São exatamente essas também as impressões de Vicente Rafael (1988:20-21) em seu estudo das traduções catequéticas nas

---

[287] Instrução para "In Extremis". In: Anchieta, Pe. Joseph. *Doutrina Cristã Tomo 1: Catecismo Brasílico. Introdução, tradução e notas de Pe. Armando Cardoso.* São Paulo, Edições Loyola, 1992. p. 131.

Filipinas.

Vejamos os trechos do *Pai-Nosso* e dos *Dez Mandamentos*:

> "*Eimoeté Domingo*" [288]
> (Guardar o Domingo)
>
> *Orê rûb Ybàkupe tekóar,Ymoete pyramo,nde rera toikó T´our nde Reino*[289]
> *(Pai nosso, que estais no céu, santificado seja o vosso nome; venha a nós o vosso reino)*
>
> *Ore moar ukar ume iepe Tentação pupé* [290]
> *(Não nos deixe cair em tentação)*

Acreditamos que a teoria de Rafael pode justificar porque Anchieta optou em vários momentos por traduções ostensivas e estrangeirizadoras: a inferioridade e a inadequação da língua dos colonizados e a falta de palavras adequadas a assuntos. A oração "Ave Maria" transcrita para tupi demonstra claramente sua escolha:

> *Ave Maria, graça resé tynysémbae,*
> (Ave Maria, cheia de graça)
>
> *nde irúnamo Jandé Jará rekóu*
> (o Senhor é convosco)
>
> imombeúkatúpýramo ereikó kuña suí
> (Bendita sóis vós entre as mulheres)
>
> imombeúkatúpýrabé nde membyra, Jesus

---

[288] Anchieta, Joseph de SJ. *Doutrina Cristã Tomo I: Catecismo Brasílico.* São Paulo, Edições Loyola, 1992. p. 143.

[289] Navarro, Eduardo de Almeida. *The Translations of the First Texts to Tupi, the Classical Indian Language in Brazil,* in "Crop 6", São Paulo, Humanitas, 2001. p. 62.

[290] Ibidem, p. 63.

(bendito é o fruto de vosso ventre, Jesus)

Santa Maria Tupãsy,
(Santa Maria, mãe de Deus)

eTupãmongetá oré iangaipábae resé,
(rogai por nós pecadores)

koyr, irã oré jekýi oré rúmebeno
(agora e na hora de nossa morte.)

Amém, Jesu
(Amém, Jesus)

Se a inserção de palavras em português no discurso aponta para o quanto a língua nativa era inadequada na tarefa de expressar a verdade de Deus, tal imperfeição seria reparada através da reformulação da língua dos nativos e da incorporação de um novo vocabulário com palavras da língua estrangeira, considerada pelo colonizador como superior e mais apropriada para expressar os preceitos de Deus. [291]

Ocorre um paradigma semelhante entre a tradução catequética nas Filipinas e no Brasil: a hierarquia emergente dessa cadeia de traduções. A Palavra divina era adequada para ser expressa em latim. O espanhol, língua do império, situava-se um degrau abaixo – e, no caso do Brasil colonial, o português – seria menos apropriado para tal propósito. No ultimo nível dessa hierarquia, encontrava-se o tagalo – no mesmo nível do tupi – que era a língua ainda menos adequada ao propósito de expressar a verdade divina. Fazemos nossas as palavras de Rafael e concluímos que *"mais distante uma língua e uma cultura encontram-se de Deus, menos adequada ela é conceitualmente indicada para a verdade divina."* [292]

---

[291] Para tal conclusão, Rafael fornece alguns exemplos de palavras mantidas em espanhol tais como *Dios, Spiritu Santo* e *Jesu Cristo*.
[292] Robinson, Douglas. op. cit., p. 88.

A partir da perspectiva da hierarquia proposta por Rafael, neologismos (que configuram traduções assimiladoras ou domesticadoras) como *tupãoka*[293] foram criados durante as atividades de difusão do Catolicismo entre os indígenas. Fundindo os vocábulos *Tupã* e *sy*[294] (*Tupãsy*), Anchieta acreditou proporcionar uma imagem clara da mãe de Jesus, mas não traduziu o termo *Virgem* para o tupi:

> *(...) morausúberekosar, seémbae Virgem Maria!* [295]
> *(...piedosa, doce Virgem Maria!)*

Em outra passagem, notemos um neologismo que misturava português e tupi, como o encontrado nos "Artigos da Fé". [296]

> *Arobiar Túbamo sekó*
> (creio ser ele Pai)

> *Arobiar Tayramo sekó*
> (creio ser ele Filho)

> *Arobiar Espírito Sántoramo sekó*
> (creio ser ele Espírito Santo)

Como exemplo de tradução dialética, a adição do sufixo tupi "*rámo*", que significa "a condição de", à palavra portuguesa "Espírito Santo", Anchieta aparentemente enfatizou o "status" dessa entidade para torná-la mais familiar a seu público. Esse recurso diz respeito às diretrizes que o Papa Gregório I transmitiu aos missionários que convertiam os pagãos

---

[293] A junção da palavra "Tupã" (Deus) e "óka" (casa) seria o equivalente à "igreja".
[294] "*Sy*" em Tupi significa "mãe".
[295] Trecho da oração *Salve-Rainha in Doutrina Cristã Tomo I: Catecismo Brasílico.* São Paulo, Edições Loyola, 1992. p. 148.
[296] Anchieta, Joseph de SJ. *Doutrina Cristã Tomo I: Catecismo Brasílico.* São Paulo, Edições Loyola, 1992. p. 149.

na Bretanha por volta do século VIII.

Suas instruções ditavam que os elementos pagãos não deveriam ser descartados na medida em que eles se adequassem aos preceitos cristãos, pois ele acreditava que seria impossível extirpar todos esses elementos do espírito dos nativos, espírito esse considerado bárbaro e rude. [297]

Anchieta, orientado exatamente por essa premissa, não somente preocupava-se com a linguagem do nativo quando operava a tradução no plano lingüístico como também foi criativo em termos de tradução cultural.

Em sua obra "*Na Aldeia de Guaraparim"*, os preceitos cristãos tornam-se até mais evidentes em sua reescrita / tradução simultaneamente domesticadora-estrangeirizadora: o demônio, ou *"Anhanga"*, fala em favor dos costumes indígenas, os quais a Igreja desaprova. Através dessa sutil manobra, Anchieta desloca um conjunto de elementos pertencentes à vida cotidiana do indígena para os domínios diabólicos para que, dessa maneira, seja criado um campo aberto para a inserção das definições cristãs de um comportamento adequado. Este é o discurso do demônio:

Iemoyrõ, morapiti	*(enfurecer-se, matar gente)*
Io'u, tapuia rara	*(comer um ao outro, apanhar tapuias)*
Aguasá, moropotara	*(mancebia, desejo sexual)*
Manhana, syguaraiy:	*(espiar, prostituir-se)*
Naipotari abá seiara [298]	*(Não quero que o homem deixe tais coisas)*

No conjunto de sua obra, Anchieta plasmou teatro ibérico, preceitos católicos e rituais indígenas; esses elementos são as fontes traduzidas / reescritas em favor de sua ideologia missionária. Sua criação ímpar possibilitou um alto grau de inculturação com o propósito de promover a aculturação do indígena do Brasil Colônia.

---

[297] Brandão, Helena H. N. op. cit., p. 14.

[298] *The Translations of the First Texts to Tupi, the Classical Indian Language in Brazil,* in "Crop 6", São Paulo, Humanitas, 2001. p. 65.

No trecho seguinte, fica explícito que o sincretismo lingüístico funde-se com o sincretismo religioso efetuado pela "tradução jesuítica":

"Santa Maria" séra, añagupiára
Tupã rendabeté, Tupã rajýra,
Tupã sýrama ri imoñagimbýra,
Teõ rupiára ñe, tekobe jará.

(Chamou-se "Santa Maria", inimiga do mal,
verdadeira morada de Deus, filha de Deus,
criada para ser a mãe de Deus,
imortal, embora, senhor da existência.) [299]

A palavra "santa" não foi traduzida para o tupi nessa passagem, enquanto que, em várias outras citações vistas anteriormente, Anchieta utilizou a palavra *karaib*. Contudo, ele afirma que "Tupã", seu filho, é também seu pai. Em outras palavras, a tradução jesuítica de Anchieta estrangeirizou o termo "Santa Maria" enquanto domestica o termo "Tupã".

Mais um exemplo de sincretismo lingüístico que colaborou com o sincretismo religioso na obra anchietana:

Tiasausú pabẽ Santa Maria,
Jandé pyá pupé sekó mondépa,
topoar añanga ri, mburu mombépa,
sekó poxý suí jandé rejýia

(Amemos todos a Santa Maria,
abrigando-a em nossos corações,

[299] Anchieta, José de. *"Cantiga por Querendo o Alto Deus"* in *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 571. Tradução para o português de Maria de Lourdes de Paula Martins.

para que detenha o demônio, esmagando-o,
desviando-nos do mal.) [300]

Em uma leitura literal da estrofe acima, Santa Maria é a inimiga e a destruidora de Anhanga, e os índios devem abrigá-la em seus fígados (pyá), órgão das emoções humanas. Em pequenas e numerosas células ideológicas que formam o *corpus* anchietano em tupi, o sincretismo lingüístico aflora. Um outro exemplo:

Tupaná kuápa
Koí asausú
xe jará, Iesu

(Conhecendo Deus,
agora eu amo
a Jesus, meu senhor) [301]

"Iesu", filho do deus-trovão não foi retratado por Anchieta como *Tupana'yra*, ou filho de Deus. Nessa mesma poesia, ele mais uma vez optou por uma tradução ostensiva e estrangeirizadora no sétimo verso:

Akoeýme, guimanómo,
Añanga esapyá
xe ánga ajusá
pecado irumómo.
Aé reroyrómo,
Koí asausú
xe jará, Iesu

(Antigamente, eu morrendo,

---

[300] Anchieta, José de. *"Cantiga por Querendo o Alto Deus"* in *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p. 572. Tradução para o português de Maria de Lourdes de Paula Martins.
[301] Ibidem, p. 589.

um ataque do demônio
prenderia minha alma pecadora.
Detestando o mal,
Agora eu amo
a Jesus, meu senhor) [302]

Em última instância, o surgimento de uma cultura "híbrida" ou "mestiça"[303] deve-se em parte ao fato de a tradução dos elementos pertencentes ao "outro" ter sido bem-sucedida em termos de inteligibilidade lingüística e não simbólica por parte dos nativos. A tradução jesuítica, ao mesmo tempo que inseriu uma nova matriz organizacional no imaginário indígena, serviu também para manter e dar novo valor a elementos já familiares aos autóctones, colaborando assim para a criação de um Catolicismo indígena.

Conforme ressaltamos anteriormente, Vicente Rafael alerta-nos sobre a limitação da capacidade universalizante que decorre da utilização da língua vernácula nos textos catequéticos[304] e o quanto essa utilização pode apontar para um movimento subversivo, inclusive com a possibilidade do surgimento de uma religião genuinamente sincrética. [305]
Uma das ocorrências mais bem documentadas que dispomos dessa subversão às bases coloniais no Brasil é o movimento das santidades, em especial a "Santidade de Jaguaripe", estabelecida na Bahia na segunda metade do século XVI.

Ronaldo Vainfas (1995) argumenta que o movimento surgido no recôncavo baiano, na segunda metade do século XVI, tinha caráter milenarista, anticolonialista e com finalidade política. Segundo o autor, o messianismo tupi seria, a partir da colonização, canalizado para os movimentos anticoloniais, no qual a cultura indígena se abria e se mesclaria com os

---

[302] Anchieta, José de. *"Tupana Kuápa"* in *Poesias.* São Paulo, Edusp, 1989. p.589. Tradução para o português de Maria de Lourdes de Paula Martins
[303] Termos utilizados por Gruzinski e Vainfas, respectivamente.
[304] Vale a pena ressaltarmos também a observação que Rafael nos fornece sobre como palavras alienígenas, incluídas no discurso jesuítico - predominantemente em tagalo - nas tarefas missionárias, puderam propiciar um 'vácuo' para livre interpretação dos nativos. A palavra *susmaryosep* (derivada de 'Jesus, Maria e José'), comum na língua atual, significa 'impressionante' ou 'algo que causa estupefação'. Acreditamos que interpretações arbitrárias de termos estrangeiros inseridos nos discursos jesuíticos no Brasil possam ter contribuído também para interpretações errôneas, como por exemplo, o índio Antônio ter se autodenominado 'papa', como veremos logo abaixo. In: Rafael, Vicente L. op. cit., p. 120.
[305] Rafael *in* Eisenberg, José, op. cit., p.72.

novos elementos culturais, reelaborando-se em uma cultura mista. Novos significados nessa cultura mista surgiriam para definir a nova conjuntura social à qual o homem da terra estaria sujeito.

Vainfas sustenta a hipótese de que a "Yvy Marã-eýma" ("terra sem mal") teve uma nova concepção a partir do contato com o branco e essa concepção tem sua mais genuína demonstração através das santidades, seja ela motivada pela escravidão indígena, ou motivada pelas reduções jesuíticas idealizadas por Nóbrega.

O autor ressalta que o próprio projeto da busca da "terra sem mal" configurava-se como um projeto inviável, que levaria à destruição sua própria sociedade através de migrações, miséria e aventura. Tal projeto, em contato com o projeto colonizador, assume contornos de resistência cultural através de manifestações da santidade, nas quais fica patente que a fuga da "vida ruim" imposta pela dinâmica européia é a própria busca do seu paraíso.

Essa nova ordem social, conhecida por santidade, era basicamente produzida pela aculturação indígena que, em sua prática ritualística, promovia também a transformação de certos significados como, por exemplo, o do maracá. Este tornava-se algo que passaria a ser cultuado pela nova conjuntura de acontecimentos. Comportam o movimento espontâneo da santidade do Jaguaripe, vivenciado por índios fugidos dos aldeamentos jesuíticos e das fazendas de açúcar, com o aval e apoio do senhor de engenho Fernão Cabral de Taíde, o qual forneceu-lhes terras, sustento e proteção, por alguns meses[306]. Cabral de Taíde simulava crer no dogma da santidade e participar de seus ritos para que pudesse tê-los como mão-de-obra para suas plantações, fazendo com que o grupo não só estivesse reunido por meio de sua religiosidade, mas também como união econômica dentro do contexto colonial.

Os índios que integravam o movimento haviam tido contato com o homem branco e incorporavam em suas crenças os conceitos religiosos europeus. Entre eles, encontrava-se uma profetisa, *Tupansy* ou a "mãe de Deus", que pregava aos índios a existência da 'terra sem mal'[307], reelaborando assim a própria cosmogonia tupi. O profeta da santidade, o índio Antônio, que se intitulava "Tamandaré" – herói mítico tupi – se conclamava Deus e ao mesmo tempo o papa da Igreja Católica.

---

[306] Vainfas, Ronaldo, op. cit. p. 74.
[307] Vainfas, Ronaldo. op. cit., p. 81.

Considerações Finais

Conforme analisamos, o trabalho evangelizador de transmitir os paradigmas cristãos na sociedade colonial autóctone, através do projeto missionário e do trabalho literário de Anchieta, por diversas vezes se apropriou de elementos da cosmogonia indígena – em maior ou menor grau de deturpação de seus significados originais – para que a difusão dos preceitos cristãos fosse efetiva. Assim como a própria Igreja Católica apresentava ritos diferenciados desde a expansão do império romano e pelo contato com povos de variados costumes, não seria totalmente errôneo afirmar que nas décadas quinhentistas, que se seguiram à chegada dos missionários ao Brasil, gradualmente se plasmava na colônia movimentos de um genuíno Cristianismo mestiço. Esse 'Catolicismo dos trópicos' muito deveu-se à sistemática empregada pelos jesuítas e à escolha dos símbolos lingüísticos empregados na tarefa oral da pregação.

Através dos paradigmas propostos por Venuti e Tymoczko, validamos a ocorrência de oscilações na utilização desses símbolos lingüísticos nas obras anchietanas, símbolos esses que ora configuravam-se totalmente europeus, ora totalmente indígenas. Tal sistemática de representação do Cristianismo iria contribuir muito para o nascimento de uma prática ritualística nos moldes de "santidades".

Se assumir o papel dos "feiticeiros" e "pajés" foi o caminho encontrado pelo missionário para que seu trabalho tivesse efeito, isso se devia ao fato de "santos" e "feiticeiros" serem os líderes grupais que estavam mais próximos do sobrenatural, mais próximos de terem contato com o invisível poder oculto do universo que influenciava diretamente a vida da comunidade. Tanto foi assim, que nos aldeamentos implantados no Brasil, os pajés foram excluídos do convívio dos índios comuns - mesmo essas comunidades não ficando totalmente privadas de algumas de suas práticas tradicionais, em conformidade com a política de tolerância permitida pelos jesuítas.

Os esforços em direção à aculturação indígena despendidos pelos homens da Sociedade de Jesus, com a finalidade de enquadrá-los na cultura ocidental, apresentaram seus reflexos na

leitura e interpretação que o autóctone fez do que lhe era imposto. Tal reação pode ser delineada pela afirmação de Le Goff e Nora (1976: 114):

> *"a aculturação não se reduz a uma única marcha, à simples passagem da cultura indígena à cultura ocidental; existe um processo inverso, pelo qual a cultura indígena integra os elementos europeus sem perder suas características originais. Essa dupla polaridade confirma que a aculturação não pode ser reduzida à difusão, no espaço e no tempo, de traços culturais arbitrariamente isolados: trata-se de um fenômeno global que compromete toda a sociedade."*

È exatamente o desenvolvimento dessa aculturação – seja através da tolerância parcial das práticas indígenas nos aldeamentos, seja através da apropriação por parte dos jesuítas dos códigos tupis para a transmissão de elementos e definições exógenas a cultura local e da inserção de palavras e práticas européias no cotidiano da colônia - que pode nos oferecer subsídios para compreendermos os fenômenos de "santidade" que ocorreram pós-contato.

Após os padres aprenderem a retórica dos pajés, as "santidades" indígenas fizeram uma releitura do que lhes eram entregue, utilizando-se de signos exteriores e da própria fala dos jesuítas para que pudessem também exercer o ministério sacerdotal. Temos um exemplo extraído da *Relação* do jesuíta Fernão Guerreiro (1600 a 1609), que relata a chegada de uma santidade numa aldeia em que se encontrava um padre. Nas palavras de Pompa, "*trata-se de um exemplo extraordinário da situação simbolicamente "híbrida", na qual a fronteira entre "eu" e "outro" (e, do lado missionário, entre "lícito" e "ilícito") torna-se sutil e confusa":* [308]

> *"Sairam-no todos a recebelo com diligencia e aí começou a entoar uma ravia, de que nada lhe entendemos e cuido que eles mesmos lhe entende, e isto falando ele e respondendo-lhe os outros à maneira de clérigos que rezam coro. Eu também saí de casa três ou quatro passos. Ele estava como quem ensina a doutrina, misturando mil*

[308] Pompa, Cristina. *Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial*. In: Revista Brasileira de História, 2001, vol.21, no.40, p. 189.

desbarates, como era dizer Santa Maria, tupana, remireco, que quer dizer Santa Maria, mulher de deus, e outros despropósitos semelhantes. Estava posto de joelhos, com os olhos no céu e as mãos levantadas e abertas como sacerdote que diz missa….Ao dia seguinte me pediu audiência, saímos ao terreiro, mandei falar um índio nosso principal. Mas respondeu com contar de sua santidade, mas foi tão prolixo que lhe disse eu que não vinha a ser ensinado nem dos seus, senão para lhe ensinar o caminho do céu e que para isso os queria levar para a igreja." [309]

Tal contexto nos revela a reação dos gentios da terra face aos dogmas ensinados pelos europeus e sua interpretação dentro da lógica autóctone.

È notável a leitura que a Santidade de Jaguaripe fez do conteúdo traduzido em língua vernácula – sob os auspícios, orientação e aprovação de Anchieta nos primeiros anos de atividades jesuíticas. O fenômeno ocorrido na Bahia torna-se a materialização do que o próprio discurso jesuítico – que, em última instância, sedimentou-se em textos traduzidos que oscilavam entre domesticação e estrangeirização e entre traduções dialéticas, assimiladoras e ostensivas - pregava: o não estabelecimento claro da fronteira que tornava distintos a mitologia indígena do dogma cristão.

[309] Guerreiro, Fernão. *Relação anual das coisas que fizeram os padres da Companhia de Jesus nas suas missões nos anos de 1600 a 1609* in Pompa, Cristina. *Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial*. Revista Brasileira de História, 2001, vol. 21, no. 40, p. 189.

Referências

_____. *Anchieta em Coimbra – Actas do Congresso Internacional,*Coimbra, 2000.

_____. The Classic Anthology According to Confucius. Faber & Faber, London, 1955.

_____."A Retrospect", "Notes on Elizabethan Classicists", "How to Read", "Early Translations of Greek", "Arnaut Daniel", and "Date Line", all in Literary Essays of Ezra Pound. Faber & Faber, London, 1960.

_____. *Dicionário de História dos Descobrimentos Portugueses.* Lisboa, caminho, s.d., 2 volumes.

_____. *Historiografia del Brasil. Siglo XVI*, Mexico, Instituto Panamericano de Geografia e História, 1957.

_____. *O mundo quinhentista de Jean de Lery,* São Paulo Editora Atual, 1998

_____. *The captivity of Hans Stade of Hesse*, London, Hakluyt Society Press, 1874.

_____, *The Oxford Book of Verse in English Translation*. Oxford University Press, 1980.

Acosta, José de. *Histoire naturelle e morale des indes tant orientale qu'occidentales*. Traduite en français par Robert Regnault, 1598.

Agnolin, Adone. *Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambá*. In: *Rev. Antropol.*, 2002, vol.45, no.1

Agnolin, Adone. *I Catechismi e L'invenzione del tupi.* In: Prometeo – Rivista trimestrale di scienze e storia. Arnoldo Modadori Editore. Anno 23 numero 91. p.30-39.

Almeida, Roberto Wagner. *Entre a Cruz e a Espada.* Rio de Janeiro, ed. Paz e Terra, 2002.

Alves Fº, Paulo E. "*A colonização espanhola: a sociedade indígena e os modelos propostos pelos teólogos espanhóis do século XVI"* in *Revista de Estudos Universitários*. Sorocaba, v.30, no. 2, p.141-168, junho de 2004.

Anchieta, Pe. José de. *Diálogo da Fé*. Introdução histórico-literária e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1988.

Anchieta, Pe. José de. *Doutrina Cristã*. Introdução, tradução e notas do Pe. Armando Cardoso, S. J., São Paulo, Loyola, 1992: Tomo I: Catolicismo Brasílico. Tomo 2: Doutrina Autógrafa e Confessionário.

Anchieta, Jose de.. *Poesias.* Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1989.

Anchieta, José. *Teatro*. São Paulo, Martins Fontes. 1999. Seleção, notas e introdução de Eduardo de Almeida Navarro.

Anchieta, Pe.Joseph de. *Arte da Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil*, Introdução e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1990.

Anchieta, Pe.Joseph de. *Cartas: correspondência ativa e passiva.* Introdução, pesquisa e notas de Pe. Hélio Viotti, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984.

Anchieta, Pe.Joseph de. *De Gestis Mendi de Saa*, Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1986.

Anchieta, Pe.Joseph de. *Lírica Portuguesa e Tupi.* Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso, S.J., São Paulo, Edições Loyola, 1984.

Araújo, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasílica*. Reprodução fac-similar da 1ª edição (1618) pelo Pe. Lemos Barbosa, PUC do rio de Janeiro, 1952.

Araújo, Jorge de Souza. *Pegadas na Praia.* Ilhéus, Ed. Da UESC, 2003.

Arrojo, Rosemary. *Oficina de Tradução*. São Paulo, Editora Ática,1986.

Asad, Talal. *Genealogies of Religion.* London, John Hopkins University Press, 1993.

Azevedo Fº, Leodegano. *Anchieta, a Idade Média e o Barroco.* Rio de Janeiro, Editora Gernasa, 1966.

Azzi, Riolando. *A Cristandade Colonial: um projeto autoritário.* São Paulo, Edições Paulinas, 1987.

Bassnet, Susan (ed.). *Post-Colonial Translation: Theory and Practice*, London, Routledge, 1999.

Bassnett, Susan. *Translation Studies*. Methuen, London, 1980.

Beall, Stephen M. *Translation and Inculturation in the Catholic Church* in Adoremus Bulletin, Vol. II, No. 6: October 1996. online edition: <http://www.adoremus.org/1096-Beall.html> acessado em 4 de outubro de 2005.

Bosi, Alfredo. *Dialética da Colonização.* São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Bourdieu, Pierre. *O Poder Simbólico.* Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003.

Bowden, Henry W. and Ronda, James P. *John Eliot's Indian Dialogues – A Study in Cultural Interaction.* London, Greenwood Press, 1980.

Brandão, Helena H. N. *Uma Análise do Discurso Catequético de Anchieta.* Dissertação de

Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1978

Câmara Jr., J. Mattoso. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras.* Rio de Janeiro, Biblioteca Brasileira de Filologia, 1965.

Campos, Haroldo de. *"Da tradução como criação e como crítica"*, in *Metalinguagem*. Cultrix, São Paulo, 1976.

Cardim, Pe. Fernão. *Tratados da Terra e gente do Brasil*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1978.

Cardoso, Armando. *Lírica portuguesa e tupi,* Obras completas, vol. 5, São Paulo, ed. Loyola, 1984.

Cardoso, Armando. *Teatro de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1977.

César, Ana Cristina. *"Bastidores da Tradução"*, in *Escritos de Inglaterra*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1988.

Certeau, Michel de. *A Escrita da História.* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

Colombo, Cristóvão. *Diários da Descoberta da América.* Porto Alegre, L&PM, 1998.

Cordonnier, Jean-Louis. *Traduction et Culture.* Saint-Cloud, Lés Èditions Didier, 1995.

Costigan, Lúcia Helena (org.). *Díálogos da Conversão.* Campinas, Editora Unicamp, 2005.

Crofts, Marjorie. *Complexidades Sociolingüísticas ocorrentes na tradução da literatura de autoria indígena para a Língua Nacional.* Artigo apresentado no 1º Seminário de Produção de Literatura de Autoria Indígena realizado. Belém, 1974.

Cunha, Antonio Geraldo. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi.* Brasília, Ed. Melhoramentos, 1999.

Cunha, Manoela C. (org.). *História dos Índios no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

Curtius, Ernst. *Literatura Européia e Idade Média Latina.* Rio de Janeiro, Instituto Nacional do Livro, 1957.

Delisle, Jean et Woodworth, Judith. *Os Tradutores na História.* São Paulo, Ed. Ática, 1998.

Eliot, John. *Biblum.* Disponível em:
http://people.umass.edu/aef6000/Texts/Algonquian/Algnqn.html. Acesso em 4 de junho de 2005.

Eliot, John. *Indian Dialogues.* Introdução e notas de Henry Bowden e James Ronda. Westport, Greenwood Press, 1980.

Eisenberg, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno.* Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000.

Fernandes, Adaucto. *Gramática Tupi.* Rio de Janeiro, Ed. A. Coelho Franco Fo., 1960.

Ferreira, Aurélio B. H., *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, São Paulo, Editora Positivo, 2004.

Ferreira Jr., Amarilio e Bittar, Marisa. *Pluralidade lingüística, escola de bê-á-bá e teatro jesuítico no Brasil do século XVI*. Educ. Soc., Abril 2004, vol.25, no.86, p.171-195.

Freire, Anselmo B. *Vida e Obras de Gil Vicente.* Rio de Janeiro, Novas Edições Ocidente, 1944.

Freire, Gilberto. *Casa Grande e Senzala,* Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1958.

Galeano, Eduardo. *As Veias Abertas da América Latina*. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1976.

Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*. Londres: Routledge, 1993.

Gernet, Jacques. *China and the Christian Impact,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Gomes, Luiz Fernando. *Jesuítas e indígenas como professores e aprendizes de segunda língua* in *Revista de Estudos Universitários*.Sorocaba, v.26, no. 2, p.157-166, dezembro de 2000.

Gonzalez, Rafael Ruiz. *"Francisco de Vitória e a Liberdade dos Índios Americanos: A Difícil Implantação dos Direitos Humanos na América Espanhola"*, dissertação de mestrado em Direito Internacional Público pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 1991.

Graham, Joseph F. *Difference in Translation*. Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1985.

Granville, Maria Antonia. *Ação Catequética do Padre Anchieta Observada a Partir de Algumas de Suas Composições Teatrais*. Dissertação de Mestrado apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1979.

Gruzinski, Serge. *A Colonização do Imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol.* São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

Hitchcock, Helen et Benofy, Susan. *Belloc and Howell: ICEL´s Translation Inspiration? –*

In: Adoremus Online Edition - Vol. IV, No. 9: February 1999. Disponível em: <http://www.adoremus.org/ 499Belloc.html> acessado em 5 de outubro de 2005.

Holanda, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira – Tomo I: A Época Colonial.* São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1960.

Hoornaert, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia,* São Paulo, Ed. Brasiliense, 1982.

Hoonaert, Eduardo et ali. *História da Igreja no Brasil,* Petrópolis, Vozes, 1977.

Ifrah, Georges. *Os números: a história de uma grande invenção.* São Paulo, Ed. Globo, 2001.

James S., José Lambert and Raymond van der Broeck. *Literature and Translation*. Acco, Leuven, 1978.

Karnal, Leonardo. *Teatro da Fé – Representação religiosa no Brasil e no México*. São Paulo, Editora Hucitec, 1998.

Knivet, Anthony, *Vária Fortuna e Estranhos Fados,* São Paulo, Editora Brasiliense, 1947.

Laranjeira, Mário. *Do Sentido à Significância: em Busca de uma Poética da Tradução*. Tese de doutorado apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1989.

Le Goff, Jacques e Nora, Pierre. *A Aculturação*. In: *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1976.

Lefevere, André. *Literary theory and translated literature. Dispositio* , v. 7, n.19-20 p.3-22. Michigan: Department of Romance Languages, University of Michigan, 1982.

Lefevere, André. *Translating Literature: The German Tradition*. Van Gorcum, Amsterdam,1977.

Lefevere, André. *Translation History Culture: a sourcebook*. Routledge, London, 1992.

Lefevere, André. *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame.* Routledge, London, 1992.

Leite, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil.* Ed. IV Centenário, São Paulo, 1954.

Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.

Lery, Jean de. *Viagem a Terra do Brasil,* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

Lestringant, Frank. *O canibal: grandeza e decadência.* Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

Letts, Malcolm. *Hans Staden: the true story of his captivity*, London, George Routledge & Sons, 1928.

Lopes, E.M.T. et al. (org.). *500 anos de educação no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Martins, Maria de Lourdes de Paula (trad.). Anchieta, Joseph S.J.. *Poesias. Manuscrito do século XVI, em português, castelhano, latim e tupi.* São Paulo, Comissão do IV Centenário, 1954.

Martins, Nilce Sant´Anna. *Introdução à Estilística: a expressividade da língua portuguesa*. São Paulo, T.A. Queiroz, 2000.

Massimi, Marina. *Palavras, Almas e Corpos no Brasil Colonial.* São Paulo, Editora Loyola, 2005.

Mello e Souza, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização,* São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

Mendonça, Marcos Carneiro. *O Marquês de Pombal e o Brasil.* São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1960.

Meschonnic, Henri. *Pour la Poétique II*. Gallimard, Paris, 1973.

Milton, John. *Past and Present Trends in Literary Translation Studies*. Tese de doutorado, USP, 1990.

Milton, John. *Tradução: teoria e prática*, São Paulo, Martins Fontes Editora, 1998.

Mires, Fernando. *La Colonizacion de Las Almas: mission y conquista.* San Jose, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1987.

Montero, Paula. *Entre o Mito e a História*. Petrópolis. Ed. Vozes, 1995.

Monteiro, John. *Negros da Terra.* São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

Monteiro, John. *Tupi, tapuias e historiadores.* Tese de Livre Docência, Unicamp, 2001.

Morrison, Samuel Eliot. *História dos Estados Unidos da América.* São Paulo, Edições Melhoramentos, 1950.

Morse, Richard M. *O Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas.* São Paulo. Companhia das Letras, 1988.

Navarro, Eduardo de Almeida. *Anchieta: Vida e Pensamentos.* São Paulo, Editora Martin Claret, 1997.

Navarro, Eduardo de Almeida. *Método Moderno de Tupi Antigo.* São Paulo, Editora Vozes, 1999.

Navarro, Eduardo de Almeida. *Problemática lingüística do Renascimento às missões e as gramáticas da língua tupi de José de Anchieta e Luiz Figueira*. Tese de Doutorado. FFLCH/USP, São Paulo, 1995.

Navarro, Eduardo de Almeida. *The Translations of the First Texts to Tupi, the Classical Indian Language in Brazil,* in "Crop 6", 51-73. São Paulo, Humanitas, 2001

Neves, Luis Felipe Baeta, *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios,* Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1978.

Nida, Eugene A.. *Toward a Science of Translating.* Leiden, E. J. Brill, 1964.

Niranjana, Tejaswini. *Siting Translation – History, Post-structuralism and the Colonial Context.* Los Angeles, University of California Press, 1992.

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

Pagden, Anthony. *The Fall of the Natural Man,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Paiva, José Maria. *Colonização e Catequese,* São Paulo, Autores Associados,1982.

Parry, J. H. *The discovery of South America*, New York, Taplinger Publishing Company, 1979.

Paz, Octavio. *"Traducción, literatura y literalidad"*. In: *Traducción, Literatura y Literalidad*. Tusquets, Barcelona, 1981.

Pereña, Luciano. *La Idea de Justicia en la Conquista de América*. Madrid, Editorial MAPFRE, 2003.

Pompa, Cristina. *Profetas e santidades selvagens. Missionários e caraíbas no Brasil colonial*. Revista Brasileira de História, 2001, vol.21, no.40, p.177-193.

Pompa, Cristina. *Religião Como Tradução.* Bauru, EDUSC, 2003.

Prezia, Benedito. *Brasil Indígena: 500 anos de resistência.* São Paulo, Editora FTD, 2000.

Rafael, Vicente L. *Contracting Colonialism, Translation and Christian Conversion in*

Tagalog Society Under Early Spanish Rule. Cornell University Press, 1988.

Robinson, Douglas. *Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained.* St. Jerome Publishing, 1997.

Rodrigues, Jose Honório. *Historiografia e bibliografia do domínio Holandês no Brasil*, Rio de Janeiro, Departamento de Imprensa Nacional, 1949.

Salvador, Vicente do. *História do Brasil: 1500 – 1627.*Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1982.

Santillana, Iñigo López. *Obras Completas de El Marques de Santillana.* Disponível em: www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=18913. Acesso em 7 de outubro de 2005.

Schaden, Egon. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1976.

Schafer, Edward H. *China antiga.* Rio de Janeiro, J. Olympio Editora, 1973.

Schwartz, Stuart B. *Segredos Internos – Engenhos e Escravos na Sociedade Colonial 1550 – 1835.* São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

Silverman, David J., *Indians, Missionaries, and Religious Translation: Creating Wampanoag Christianity in Seventeenth-Century Martha's Vineyard*. In: The William and Mary Quarterly 62.2 (2005), p. 23. Disponível em: <http://www.historycooperative.org/journals/wm/62.2/silverman.html>, acesso em 4 de junho de 2005.

Siqueira, Sonia A. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade Colonial*. São Paulo, Ed. Ática, 1978.

Staden, Hans. *Duas viagens ao Brasil.* São Paulo, Ed. Itatiaia, 1974.

Staden, Hans. *Suas Viagens e Cativeiro entre os índios do Brasil.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1945.

Southey, Robert. *História do Brasil (3 vol.).* São Paulo, Editora Melhoramentos, 1977.

Steele, Colin. *English Interpreters of the Iberian New World from Purchas to Stevens (1603-1726): A Bibliographical Study.* Oxford, Oxford University Press, 1975.

Steiner, George. *After Babel*, Oxford University Press, 1975.

Steiner, T.R.. *English Translation Theory, 1650 - 1800*. Van Gorcum, Amsterdam, 1975.

Stephen, M. Beall. *Translation and Inculturation in the Catholic Church*, in *Adoremus Bulletin*, Online Edition - Vol. II, No. 6: October 1996. Disponível em: http://www.adoremus.org/1096-Beall.html. Acesso em 22 de janeiro de 2005.

Stockert, Fr. Hal. *Introduction to the Eastern Rites of the Catholic Church.* in *Catholic Information Network.* Disponível em: <http://www.cin.org/rite.html>. Acesso em 30 de setembro de 2004.

Tang, Yijie. *Confucianism, Buddhism, Daoism, Christianity and Chinese Culture.* In: Cultural Heritage and Contemporary Change Series III. Asia, Vol 3. Council for Research in Values, 1991.

Teixeira, Faustino. *Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso.* Disponível em: <http://www.missiologia.org.br/artigos/15_incult.php#_ftn2>. Acesso em 4 de setembro de 2005.

Theo-Filho, *A Ilha Selvagem*, São Paulo, Editora Saraiva, 1968.

Thevet, André. *As singularidades da França Antártica*. São Paulo, EDUSP, 1978.

Todorov, Tzvetan. *A conquista da América: A questão do outro.* São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Toledo, Maria Fátima De Melo. *O sonho da Quimera. Uma análise sobre a conversão do gentio do Pe. Manoel da Nóbrega.* Dissertação de Mestrado. FFLCH/USP, São Paulo, 2000.

Trevor-Roper, H. R. *Religion, the reformation and social change*. London, Macmillan, 1967.

Tymoczko, Maria. 2000. "*Translation and Political Engagement. Activism, Social Change and the Role of Translation in Geopolitical Shifts*". In: *The Translator* 6:1, 23-47, St. Jerome Publishing, 2000.

Tymoczko, Maria. *Translation in a Postcolonial Context*, Manchester, St. Jerome Publishing, 1999.

Tytler, Alexander Fraser. *Essay on the Principles of Translation*. Everyman, London, (sem data).

Unkel, Curt Nimuendaju. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo.* São Paulo, Ed. Hucitel - Edusp, 1987.

Vainfas, Ronaldo. *A Heresia dos Índios.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Valdés, de Juan. *Diálogo de doctrina cristana.* Edición digital basada en la edición de Madrid, Editora Nacional, 1979. Disponível em: http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1013. Acesso em 10 de janeiro de 2005.

Venuti, Lwarence. *Translator's Invisibility*. London, Routledge, 1995

Vicente, Gil. *Auto da Barca do Inferno.* São Paulo, Editora Klick, 1997

Viotti, Hélio A. (org). *Cartas, Correspondências ativa e passiva, Obras Completas*. São Paulo, Editora Loyola, 1984.

Vitória, Francisco de. *Relectio de Indis*. Madrid, CSCI, 1967.

Williamson, James. *English colonies in Guiana and on the Amazon*, Oxford, Clarendon Press, 1923.

Willison, George F. *Saints and Strangers,* New York, Time Incorporated, 1964.

Woodward, C. Vann (0rg). *Ensaios Comparativos sobre a América,* São Paulo, Editora Cultrix, 1972.

Whorf, B. L. *Language, Thought and Reality*. Boston, MIT Press, 2000.

Wright, Jonathan. *Os Jesuítas: missões, mitos e história,* Rio de Janeiro, Editora Relume, 2006.

Ziner, Fennie. *The Pilgrims and Plymouth Colony*, New York, American Heritage Publishing Co. Inc., 1961.

Zuber, Roger. *Les "Belles Infidèles" et le goût classique*. Armand Colin, Paris, 1968.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo