

Línguas da pregação

Os meninos da terra
e as missões
jesuíticas no Brasil
(1549-1555)

LUCIANA VILLAS BÔAS

**LUCIANA VILLAS
BÔAS** é professora
de Literatura
Comparada da UERJ.

INTRODUÇÃO

Há nos primeiros escritos produzidos no Brasil quinhentista um personagem cuja presença é constantemente evocada e, ao mesmo tempo, dissimulada. Sabemos que seus conhecimentos são indispensáveis aos eventos narrados, mas não podemos observá-lo diretamente em ação. Anônimos, quase espectrais, os primeiros intérpretes-tradutores do Brasil colonial, os chamados línguas ou

truchements, povoam respectivamente os textos portugueses e franceses do período. À semelhança de Hermes, o deus grego das fronteiras e de quem as atravessa, os intérpretes que falavam as línguas da terra e as recém-chegadas da Europa permitiam a comunicação entre índios, missionários e colonos. Embora frequentemente protagonistas das interações entre nativos e europeus, não nos deixaram, com raras exceções, relatos de primeira mão. Para recuperarmos a sua experiência precisamos nos deter nas alusões fugidias de escritores quinhentistas que foram seus interlocutores imediatos.

Somente a partir da chegada dos missionários jesuítas em agosto de 1549 em Salvador que se produzem as primeiras referências sistemáticas aos línguas. A exemplo de outras missões ultramarinas na Índia, no Peru, ou no Japão, os jesuítas no Brasil escolheram uma língua autóctone como instrumento de catequese¹. Após a escolha de uma variedade local, seguiram-se esforços de normatização e fixação linguística que promoveram o estabelecimento de uma língua franca ou geral: o náhuatl no México, o quêchua no Peru ou o tupi na costa do Brasil. Até fins do século XVI, por não haver regulamentação explícita de Roma (Daher, 2006, p. 80), as práticas pastorais provinham em grande medida de iniciativas locais, sem controle eclesiástico (Cohen, 1998, p. 17). Neste ensaio, quero examinar as estratégias adotadas para a tradução do culto cristão no período anterior ao estabelecimento de uma língua geral, da institucionalização do ensino do tupi, ou mesmo da definição do rebanho (Cohen, 1998, pp. 17-9). Trata-se de destacar os expedientes que permitiram aos jesuítas, enquanto ainda “trabalhavam por tirar algumas orações” na língua da terra, sair em romaria às aldeias para pregar aos índios.

Poucos meses após a sua chegada, Manoel da Nóbrega oferece ao provincial do Colégio de Coimbra uma descrição de como pregava nas aldeias:

“[...] nunca me quiseram deixar [...], estando com grande silêncio atentos ao que lhes pregava por um moço língua, que tinha comigo. Entre outras coisas, que lhes disse,

[...] quando se deitassem a dormir e se levantassem, o nomeassem dizendo: ‘Jesus, eu te encomendo a minha alma’. Depois que me apartei deles, indo eu a passar pelos caminhos, diziam alguns em alta voz o nome de Jesus como eu lhes tinha dito, de que eu não recebia pequena consolação” (Nóbrega, 2000, p. 55).

Se em março Nóbrega queixava-se da falta de vocábulos e da rudeza dos intérpretes (Nóbrega, 2000, p. 21), agora desapareceram quaisquer empecilhos à tradução da fé cristã. Retratados como ouvintes silenciosos e “atentos”, os índios exclamam a palavra-síntese da pregação – “Jesus”. O único nome que Nóbrega reconhece na fala dos índios transforma-se em êxito da pregação e motivo de consolação do missionário. Essa confiança de Nóbrega na eficácia da pregação extrapola as exigências de um discurso deliberativo voltado para promover as missões no Brasil. Reside no contexto mais amplo das reformas católicas.

Ao afirmar a tradutibilidade, o caráter universal do catolicismo, o trecho acima evoca o episódio das línguas de fogo, em que o Espírito Santo concedeu aos apóstolos o dom de pregar na língua de seus ouvintes políglotas e, assim, formar a igreja primitiva. A epistolografia dos primeiros jesuítas, que se viam como herdeiros dos primeiros apóstolos (Gliozzi, 1999, pp. 213-5), é repleta de alusões implícitas às línguas de fogo: seja a narrativa das viagens dos irmãos que se “repartem” em “romarias”, a exemplo dos antigos apóstolos, a descrição do espaço físico da missão, marcado pelas pegadas do apóstolo Tomás (Nóbrega, 2000, p. 66), a compreensão da pregação na língua nativa como uma “graça” (Navarro apud Leite, 1954, p. 53).

O papel concedido à ação do Espírito Santo nas cartas não indica somente a dimensão divina da conversão, mas também a *natureza* da Revelação. Ao enfatizar a transmissão oral da verdade divina, Nóbrega, em conformidade com o Concílio de Trento, pressupõe que a Revelação não se limita ao texto bíblico, mas também abrange as tradições preservadas pela Igreja desde

¹ Sobre as línguas gerais, ver Altman, 2003.

os apóstolos. Como soíam dizer os jesuítas, em resposta à doutrina protestante da *sola scriptura*, o Espírito Santo não havia se revelado uma única e definitiva vez nas escrituras (Nelles, 2007, p. 13). Aceitavam, portanto, duas formas de tradição, escrita e não-escrita, conquanto derivadas da mesma fonte, o Espírito Santo (Nelles, 2007, p. 5). Essa premissa teológica tem ao menos duas consequências. Por um lado, confere aos relatos históricos e documentos eclesiásticos o *status* de testemunhos da ação do Espírito Santo, atrelando o valor místico-devocional do relato das missões à sua historicidade. Por outro, essa concepção católica da Revelação supõe uma abertura notável aos instrumentos e portadores potenciais da verdade divina, ou seja, à relação entre religião e cultura, clérigos e leigos.

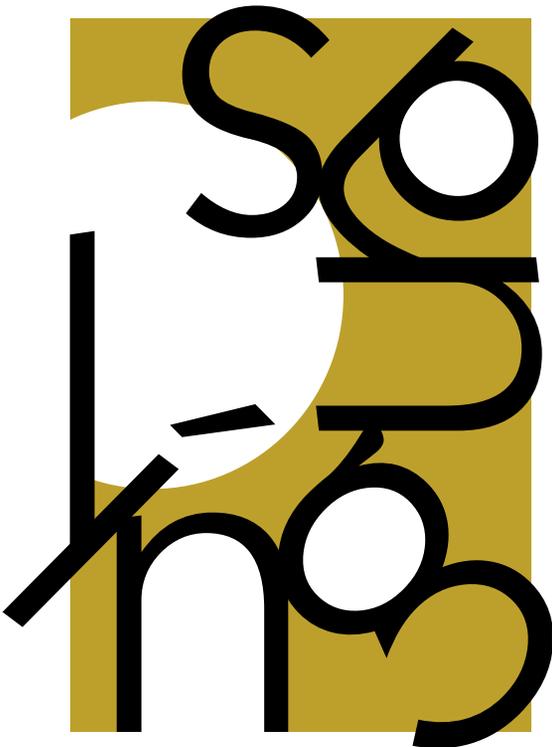
Este artigo investiga a *formação* de línguas da pregação em relação ao método de conversão adotado inicialmente pelos jesuítas no Brasil. Os meninos línguas, como se verá, oferecem uma instância privilegiada para reavaliarmos os “modos” que os missionários tinham de tratar com o “gentio.” O termo “modo”, usado em geral na expressão “nosso modo de proceder” dos jesuítas, reitera a fórmula inaciana *noster*

modus procedendi, pela qual se articulava a identidade dos membros da Ordem (Eisenberg, 2000, p. 32). Nas cartas do Brasil, o termo refere-se especificamente aos elementos que definem o método de conversão: à língua da catequese, ao ensino da doutrina, à pregação itinerante, às casas de ler e escrever. Nesse contexto emergem os *hermanitos de la tierra*, os irmãozinhos da terra, como personagem central da transmissão e recodificação da linguagem e dos símbolos cristãos.

Estudiosos das missões jesuíticas são unânimes em apontar a transformação relativamente rápida das primeiras expectativas apostólicas. Num primeiro momento de indiscutível otimismo, as cartas salientam os “grandes desejos” dos índios em “ouvir” práticas e sermões (Navarro apud Leite, 1954, p. 27) e a facilidade da conversão do gentio. Destituindo os índios de religião própria, Nóbrega afirma que “cá poucas letras bastam, porque é tudo papel em branco e não há mais que escrever à vontade” (Nóbrega, 2000, p. 54). Num segundo momento, marcado pela elaboração do *Diálogo para a Conversão do Gentio* (1556) e o *Plano Civilizador* (1558), entendidos como respostas à persistência dos “maus costumes” (Navarro apud Leite, 1954, pp. 278-9) e à “inconstância da alma selvagem” (Viveiros de Castro, 2002), incapaz de aderir exclusivamente à fé católica. Assim, o fim da década de 1550 culminaria na substituição da persuasão pelo uso da força (Pécora, 2001, p. 110).

Em todas estas análises está em jogo a distinção entre religião e cultura, *fides* e *mores*. Neste estudo quero retomar a questão ampla da tradução da liturgia católica a partir da função atribuída pelos jesuítas à educação dos meninos línguas. Concentro-me no período inicial das missões, na Bahia, quando a prática apostólica dominante era a pregação itinerante. Minha análise é, sobretudo, calcada nas cartas de Manoel da Nóbrega, mas também recorre às de outros irmãos pertinentes ao tema em questão. Concentro-me no período de 1549-55, ou seja, da implantação das missões à articulação da conversão coativa (Castelnu-L’Estoile, 2000, p. 48)².

2 Cito todas as cartas jesuíticas pelo nome do remetente. Exceto as cartas de Nóbrega, reunidas em um volume único por Serafim Leite, as demais pertencem à coletânea *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*, e por isso indico sempre o nome do autor e do organizador.



Começo observando como jesuítas viajam constantemente em missão apostólica e, ao mesmo tempo, erguem “casas de ler e escrever”, em seguida, discuto a elaboração e os usos dos primeiros catecismos manuscritos, para então tratar da relação entre os colégios e a formação de línguas. Na quarta parte, exponho brevemente os “modos” apostólicos que desencadearam o conflito entre a Companhia e o primeiro bispo a visitar a colônia. Na conclusão, teço comentários sobre os meninos pregadores, tendo em vista a reformulação do método de conversão.

A PREGAÇÃO ITINERANTE

Os integrantes da primeira expedição jesuítica, Nóbrega e cinco companheiros, adotam de imediato duas estratégias, à primeira vista, antagônicas: lançam-se à pregação itinerante pelas aldeias e, ao mesmo tempo, dedicam-se à atividade escolar. Tendo em vista o fato de que os jesuítas não podiam constituir paróquias para exercer a *cura animarum* (O’Malley, 1994, p. 73), o que surpreende não é a itinerância, traço distintivo da Ordem, mas a associação entre a pregação itinerante e a atividade escolar. Cerca de duas semanas após a sua chegada, Nóbrega relata sua intenção de ir visitar as aldeias e que Vicente Rodrigues (Leite, 1954, p. 40) já ensina meninos, não apenas a catequese (“doutrina”), mas também a “ler e escrever”:

“Ho Irmão Vicente Rijo insina ha doutrina aos mininos cada dia, e tambem tem escola de ler e escrever; parecenos bom *modo* este para trazer hos Indios desta terra, hos quaes tem grandes desejos de aprender e, perguntados se querem, mostrão grandes desejos” (Nóbrega, 2000, p. 20 – grifo meu).

A importância conferida à atividade escolar como “modo” para atrair os índios à fé cristã, ou seja, como elemento crucial do método de conversão, formulada aqui de forma experimental, “parecemos”, é

sublinhada ao longo das primeiras cartas. Aludindo à experiência na Índia e outras partes, Nóbrega refere-se explicitamente aos colégios como um “meio necessário há conversão do gentio” e afirma, concebendo-os como um alicerce da evangelização, que “trabalhamos por dar principio a casas que fiquem pera emquanto o mundo durar” (Nóbrega, 2000, p. 139). Essas casas de meninos são explicitamente voltadas não apenas para os “*doctrinar en lo espiritual como en leer y escribir*” (Rodrigues apud Leite, 1954, p. 311), no âmbito de um programa cuja ênfase na música, no canto e na literatura revela valores e práticas humanistas (O’Malley, 1994, p. 30; Leite, 1965, p. 41).

Enquanto a obrigação de sair em missão apostólica aonde quer que fosse designado era exigência feita a todo professo desde a fundação da Companhia, distinguindo-a das ordens mendicantes ou monásticas (O’Malley, 1994, p. 300), a atividade escolar foi gradativamente acrescentada ao projeto inicial (Palomo, 2003, pp. 83 e 168). Se a atividade pastoral consistia na pregação da palavra de Deus, na administração dos sacramentos e na realização de obras, pode-se dizer que os colégios pertenciam ao terceiro termo da tríade. No entanto, a função das escolas no âmbito da missão apostólica da Ordem é uma questão que tem suscitado respostas diversas³. No contexto específico das missões no Brasil, os colégios voltaram-se para a formação de línguas.

Nóbrega escreve que os meninos do colégio em Salvador “fazem muito fructo, porque andão pellas Aldeas com pregações e cantigas de Nosso Senhor polla lingoa que muito alvoroça a todos [...]” (Nóbrega, 2000, p. 121).

A formação não simplesmente de intérpretes, mas pregadores “polla lingoa”, aparece claramente como o “fructo” do colégio. O destaque dado à capacidade de os meninos “alvoroçarem” seus ouvintes conforma-se com o entendimento que os jesuítas tinham da pregação. Entre três propósitos tradicionais do sermão – o de comover, instruir e deleitar – concediam primazia ao primeiro (O’Malley, 1994, p.

3 Ver O’Malley, 1994, p. 90, e Palomo, 2003, pp. 425-37.

96). Com efeito, a passagem nos leva a indagar sobre o conhecimento necessário à pregação. Embora não houvesse uma única matriz, observa-se a recusa da tradição escolástica, por um lado, e o cultivo da tradição humanística, por outro. Quando proferidos em vernáculo, os sermões mesclavam elementos patrísticos, medievais e renascentistas (O'Malley, 1994, p. 98). Mas a ênfase na música, nas “cantigas”, remete à influência do humanista erasmiano Juan Avila, autor da *Doctrina Cristiana que se Canta* (1527). O catecismo cantado, prática difundida entre os jesuítas, seria finalmente sancionado em 1558 (O'Malley, 1994, p. 122).

Além do cultivo da retórica clássica, exigia-se erudição e o estudo teológico para a pregação. Mas era corrente entre os jesuítas não apenas do Brasil, mas também da Europa, fazerem noviços ou “escolásticos” ainda sem conhecimento teológico sair em pregações itinerantes. Em última análise, para os jesuítas, a eficácia do ministério da palavra residia precipuamente na união, *familiaritas*, do ministro com Deus. Embora não houvesse propriamente uma teologia da pregação, havia entre os jesuítas a convicção, que se formalizaria nas *Constituições*, de que dons naturais e adquiridos, isto é, ensinados, convergiam com a graça divina para a eficácia da pregação (O'Malley, 1994, p. 102).

Maria Cândida Mendes Barros descreve como, após recorrerem a intérpretes leigos usados por colonos, os jesuítas logo se esforçaram em formar línguas “vinculados à missão por laços de obediência” (Barros, s.d., p. 4). A Companhia teria adaptado os seus critérios de admissão às necessidades da missão, eximindo coadjutores temporais fluentes na língua da terra de saber o latim. Contudo, a admissão de “naturais e antigos colonos da terra”, além de ter ocorrido gradualmente, não explica as *formas de transmissão* dos repertórios cristãos na “língua”.

É comum lermos que Juan Azpicuelta Navarro era o único padre capaz de pregar na língua dos índios nos primeiros anos e que a sua “especial graça” em aprender o tupi ma-

ravilhava seus companheiros (Navarro apud Leite, 1954, p. 53; 1550, p. 72; Pires, 1551, p. 252). Contudo, é surpreendente que não haja qualquer menção aos instrumentos que lhe permitiram “*tornar[-se] en la lengua*” (Navarro apud Leite, 1954, p. 279).

PRIMEIROS CATECISMOS NA LÍNGUA DA TERRA

Muito antes de José de Anchieta compor a sua gramática do tupi na década de 1560, diferentes modalidades de catecismos tupis circulavam na forma manuscrita. Ao contrário da gramática de Anchieta, feita por um inaciano professo e conhecedor do latim, esses primeiros registros da liturgia cristã contaram com a colaboração de leigos radicados na terra. Nóbrega, ao chegar à Bahia, espera poder traduzir breve repertório devocional com a ajuda de um antigo colono. O anônimo intérprete seria, segundo nota de Serafim Leite, Diogo Álvares Caramuru (Nóbrega, 2000, pp. 21-2). Mas Nóbrega não volta a mencionar o “homem que nesta terra se criou desde moço” na função de tradutor.

As dificuldades em traduzir palavras específicas do vocabulário cristão persistiram até Navarro viajar a Porto Seguro, onde acharia um intérprete que, além de ser capaz de traduzir diferentes partes do culto, era capaz de escrever na língua dos índios.

“*En esta capitania hallé un hombre de buenas partes, antigo en la tierra, y tenía don de escribir la lengua de los Indios [...] Y assi lo más del tiempo gastava en dar sermones del testamento viejo y nuevo, mandamientos, pecados mortales y obras de misericordia, con los articulos de la fe, para me tornar en la lengua. Todo lo mandare en la primera embarcación*” (Navarro apud Leite, 1954, p. 279)⁴.

Temos aqui o primeiro registro de uma escrita tupi. Podemos vislumbrar o repertório que Navarro pretende traduzir por

4 Antonio Pires escreve que Nóbrega enviara Navarro a Porto Seguro para traduzir “*oraciones y sermones en la lengua desta tierra, con algunos interpretes que para esso avia muy buenos; las quales trasladó muy bien, y es mucho para dar alabanzas al Señor viéndole predicar mucha parte del viejo testamento y nuevo, y otros sermones del juyzio, infierno, gloria etc.*” (Navarro apud Leite, 1954, p. 252).

escrito, mas não o lugar ou a identidade do intérprete. Aprendemos somente que é de “*buenas partes*” e dotado do “*don de escribir la lengua de los Indios*”. A afirmação é surpreendente porque se imagina que antes da chegada das missões o conhecimento dos intérpretes era exclusivamente oral (Barros, s.d., p. 4). Por outro lado, sabe-se também que brevíssimos glossários e diálogos bilíngues circulavam a bordo das embarcações europeias. Em todo caso, o anônimo tradutor e escritor produz um repertório textual que obviamente extrapola o léxico necessário ao escambo. O aspecto mais relevante do relato de Navarro é aludir às técnicas – da dicção, da cópia e da tradução – que lhe permitiram transformar-se numa língua da pregação.

A exemplo de catecismos e vocabulários que sobreviveram aos nossos dias, os manuscritos do tradutor de Navarro supunham o conhecimento da(s) língua(s) cuja escrita ortográfica implícita tornava-se em seguida necessária à leitura (Altman, 2003, p. 50). Os destinatários, portanto, eram letrados em alguma língua europeia. Sabe-se que, mesmo após a publicação impressa de vocabulários e gramática, o ensino e aprendizado da língua ocorreu não na Europa, mas essencialmente na colônia. Contudo, ao afirmar que enviaria cópia do catecismo na “primeira embarcação” para Portugal, Navarro talvez quisesse ajudar na preparação de futuros missionários.

Não sobreviveram catecismos ou sermões manuscritos desse período. Mas sabemos que a prática de compor e copiar à mão diversos gêneros da liturgia cristã foi difundida e coexistiu com a introdução de textos impressos posteriores. O primeiro impresso, publicado “à custa dos Padres do Brasil”, o *Catecismo na Lingoa Brasilica*, organizado por Antonio Araújo em 1618, apresenta-se como compilação de uma tradição manuscrita preexistente: “Catecismo, que nesta lingoa antigoamente compozerão alguns padres doctos, & bõs lingoas”. O reconhecimento explícito da colaboração entre “padres” e “lingoas” (entre irmãos ordenados e leigos, vinculados ou não à ordem) ajuda-nos a reconstruir os conteúdos

dos primeiros catecismos e a sua rede de transmissão.

No entanto, as cartas silenciam sobre os contextos de uso e as práticas que asseguravam a composição e circulação de fragmentos da liturgia cristã. Além do episódio relatado por Navarro, encontramos uma alusão ao uso de subsídios para pregação em uma carta de Antonio Pires escrita em 1551 de Pernambuco. Tendo sido nomeado por Nóbrega pregador da missão, Pires escreve que levava consigo “*oraciones y algunos sermones escritos en esta lengua. Espero ahora exercitarme en ellos*” (Pires apud Leite, 1954, p. 262). Nessa mesma carta Pires relata a ida de Navarro a Porto Seguro em busca de intérpretes, portanto, é plausível que levasse consigo para Pernambuco cópia dos manuscritos lá produzidos (Pires apud Leite, 1954, p. 252). A observação é significativa, pois sugere a possibilidade da memorização do conteúdo dos sermões. Sendo assim, o padre Pires recorria a uma prática comum entre noviços, isto é, não ordenados, para exercerem o ministério da palavra (O’Malley, 1994, p. 101).



É possível que também outros irmãos que se repartiam pelas capitâneas para pregar levassem consigo traduções para se exercitar, isto é, memorizar, e declamar. Certamente os manuscritos permitiam aos irmãos ensinar os meninos da terra a “*declarar a los Indios lo que queremos [...] como deseamos, explicar y dezir*” (Pires apud Leite, 1954, p. 252). O uso precípua dos manuscritos dava-se numa rede de interações de aprendizado catalisada pelos colégios. Através da cópia, da anotação, da memorização e declamação que o texto – do culto cristão – abandona a materialidade do papel para integrar a pregação e as canções dos irmãozinhos.

OS MENINOS LÍNGUAS EDUCADOS

Uma carta de agosto de 1552 dirigida a Pero Domenech, reitor do colégio de Lisboa, cuja autoria e redação são atribuídas, respectivamente, aos “meninos órfãos” e ao padre Francisco Pires, contém uma das mais vivas descrições da chegada de missionários a uma aldeia.

“*Aqui [...] nos encendimos en Jesú Christo, e hizimos una [...] peregrinación por la tierra adentro, armándonos contra ellos de la cruz de Christo e de sus palabras. La cruz fué sempre levantada, y los niños delante de dos en dos o de tres en tres, predicando, unos delante de los otros por un espacio, a grandes voces, predicando a Christo ser el verdadero Dios que hizo los cielos y la tierra y todas las cosas para nosotros, para que lo conociésemos e serviésemos, y nosotros a quienes El hizo de tierra y dió todo, no lo queremos conocer ni creer, obediciendo a sus hechiceros y malas costumbres, y que de allí adelante no tendrían excusa, pues Dios le imbiava la verdadera santidad, que es la cruz e aquellas palabras y cantares. Y que Dios tenia vida para los que lo creen allí donde El está, mostrándoles la hermosura de los cielos, nombrándoles los elementos*

con sus fructos, y como de alla venía el sol, día e noche, e otras cosas muchas. Y de aquí corregíamos sus faltas y hechizeros, y mostrándoles sus engaños muy claros, de lo que fueram espantados saber tanto los niños, porque hablaban del infierno y del diablo de quien ellos an miedo, de todo lo qual los niños lenguas andan muy enseñados” (anônimo apud Leite, 1954, p. 377).

A carta enfatiza o caráter espetacular, coreografado da procissão, conduzida por vários meninos, que pregavam “*a grandes voces*”, com a “*cruz [...] sempre levantada*”, assim como o teor da pregação. O “saber” demonstrado pelos meninos línguas causa espanto, misto de horror (“*miedo*”) e admiração (“*hermosura*”) da criação, da oratória e dos cantos.

Não temos, no entanto, a mesma clareza em relação ao sujeito da pregação, pois o discurso oscila da primeira à terceira pessoa. Se no início da carta há uma oposição nitidamente militante entre pregadores e catecúmenos, logo em seguida o “nós” da narração associa-se à perspectiva dos seus ouvintes: “*y nosotros a quienes El hizo la tierra y dió todo, no lo queremos conocer*”. Quem é esse nós que, ao mesmo tempo em que professa a fé católica, identifica-se com o “gentio”, ignorante da “*verdadera santidad*”? Finalmente, na frase que fecha a citação, esse narrador catequizado e pagão transmuta-se em terceira pessoa, “*los niños lenguas andan muy enseñados*”.

A fortuna textual da carta é truncada: do original português restou apenas uma tradução espanhola que o destinatário, Pero Domenech, anexou a uma carta endereçada a Inácio de Loyola. Em nota à margem, Domenech não indica o “autor”, mas apenas o assunto e o destinatário: Serafim reproduz a cota da seguinte maneira: “*Cota por letra de P. Domenéch: Treslado de una carta del Brasil que scriven a Pedro Domenech sobre las cosas que Nuestro Señor obra por los niños de la doctrina en aquellas gentiles*” (Leite, 1954, p. 275). Embora Leite reconheça que o manuscrito “dá autor indeterminado”, atribui a confusão ao redator. Nas cartas coletivas de meninos a

superiores, explica, era praxe que o redator fosse um mestre, e, no caso, as circunstâncias levariam ao padre Francisco Pires. Apesar de Domenech referir-se apenas a “*los niños*”, Leite insiste em atribuir a autoria da carta aos meninos órfãos. E para garantir a identidade entre os supostos “autores” e o “nós” da narrativa e pregação, sugere que “para estas pregações em tupi podiam servir os treslados do P. Navarro e do Ir. Vicente Rodrigues” (Leite, 1954, p. 378).

A oscilação entre a primeira e a terceira pessoa do plural é inerente às vicissitudes da transmissão manuscrita da carta e acentuada por se tratar aqui do registro de uma experiência coletiva. Importa notar que a nossa leitura, seja ela voltada para a restauração ou indeterminação da autoria e do narrador da carta, é necessariamente condicionada por uma série de pressuposições sobre a identidade dos meninos pregadores, o conhecimento adquirido pelos línguas, a função dos colégios. Antes de tratar da carta de Domenech a Loyola, é preciso considerar que a procissão, conduzida por Vicente Rodrigues, reunia os alunos do colégio da Bahia. A observação de que “*los niños lenguas andan muy enseñados*” remete-nos diretamente ao programa dos colégios.

Ainda um ano antes Antonio Pires escreve aos padres e irmãos de Coimbra que o colégio começou com “*algunos mestiços de la tierra, y con algunos huérfanos que dallá vinieron en el galeón*” para logo em seguida incluir “*niños de los gentiles nuevamente convertidos*” (Pires apud Leite, 1954, p. 258). Nóbrega escreve que ordenou a construção de casas para “*recoger y enseñar los moços de los gentiles y también de los christianos y para en ellas recogernos algunas lenguas para este effecto*” (Nóbrega, 2000, p. 87). Em 1552, Vicente Rodrigues relata que Navarro ensinava “*así a los blancos como mamalucos y Índios [...]*” (Rodrigues apud Leite, 1954, p. 311).

Apesar da composição mista dos alunos, o programa missionário implantado pelos colégios fazia clara distinção entre eles. Os meninos órfãos enviados de Lisboa de 1550 a 1555 são percebidos como instrumentos para “atrair” (Nóbrega, 2000, p. 87) e “ganhar” os

da terra através de seus “cantares” (Nóbrega, 2000, p. 266). A observação lapidar de Nóbrega de que os colégios serviam sobretudo para “criar meninos do gentio” (Nóbrega, 2000, p. 138) é inextricável da função apostólica e disciplinadora que os missionários lhes atribuíam. Os línguas pregadores que neles se formavam seriam capazes de “reformatar” os seus pais, exortando-os a abandonar os “maus costumes”. Pero Domenech narra exemplarmente a Inácio de Loyola que um menino índio convertido fugira da mãe que assava carne humana e “*depoués por obediencia tornó y reprenðióla de sus malas costumbres*” (Domenech apud Leite, 1954, p. 416).

Ao definir o seu método de conversão, Vicente Rodrigues, significativamente, refere-se aos meninos estudados como “irmãozinhos da terra”: “*Ensenámosles la doctrina por la lengua yo y algunos hermanitos de la tierra que conmigo andan, como les llamamos*” (Rodrigues apud Leite, 1954, p. 410). Sobretudo os irmãozinhos “recolhidos” e “ensinados” na terra e não os enviados de Lisboa que mais inspiram esperança nos missionários. A identificação proposta por Serafim Leite, e ainda hoje corrente, de os línguas pregadores serem órfãos e colonos portugueses, portanto europeus, não se sustenta (Barros, s.d., pp. 4-9). Antes, deriva da incompreensão dos colégios como elemento crucial do método de conversão e da interpretação da escrita na língua indígena e seus usuários imediatos.

O argumento de que os catecismos manuscritos não se dirigiam aos meninos da terra, mas aos membros da ordem, baseia-se não apenas no fato de que a sua “leitura” pressupunha o conhecimento do português ou espanhol escrito, mas em um conceito de leitura que desconsidera as características da comunicação manuscrita. Como os colégios ensinavam a ler e escrever – sobretudo em português, mas logo também em latim – e a pregar na língua indígena, as traduções manuscritas do repertório cristão encontram aqui sua aplicabilidade imediata. Se levarmos em conta as modalidades típicas da leitura e mesmo da escrita naquele contexto, coletiva e em voz alta, o uso pedagógico dos

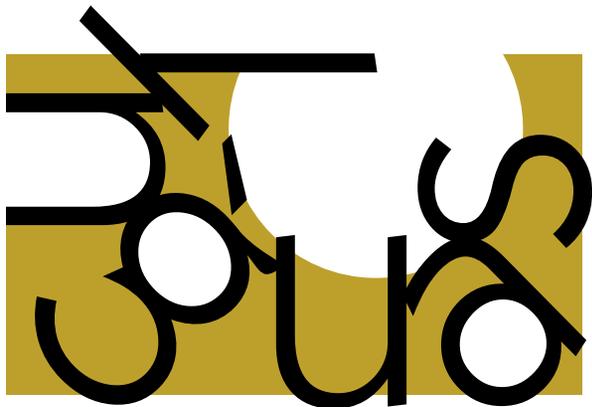
manuscritos não contradiz de modo algum a primazia do meio oral na aprendizagem. Tampouco se pode excluir a possibilidade de os meninos da terra terem participado da produção e recepção textual, inclusive de cartas, tal como praticadas, sem que a escrita, a leitura, a cópia, ou mesmo a dicção necessariamente coincidisse. O relato dos irmãozinhos satisfaz, de resto, a exigência feita a todos àqueles ligados à ordem por laço de obediência para relatar aos superiores e irmãos a sua experiência apostólica.

Em carta a Inácio de Loyola, Pero Domenech confirma essa possibilidade. Contextualizando a carta dos meninos pregadores atribuída aos órfãos de Lisboa, afirma que “*Después de ésta, recibimos otras, de diez o doze niños, hijos de padres gentiles convertidos e bautizados. Scriven cómo tienen ya hecho quatro casas de niños, y iglesias y hermitas entre los gentiles*” (Domenech apud Leite, 1954, grifo meu). Ao contrário da cota mencionada acima, em que a autoria é indeterminada, Domenech aqui identifica claramente os remetentes da(s) carta(s) como sendo índios convertidos e batizados e que escrevem. A alusão às outras dez ou doze cartas que Domenech afirma ter recebido dos meninos da terra, além disso, indica a participação dos mesmos na escrita epistolar sobre o trabalho apostólico praticada pelos demais membros da ordem. Finalmente, o *status* dos “irmãozinhos” como cristãos da terra e letrados reaparece nos elementos em que se decompõe o autógrafo da carta, tal como o traduz Leite: “Diego (batismo) Topinambá (tribo) Peribira (família) Mongeté Quatiá (que lê e escreve)” (Leite, 1954, pp. 389-90).

“A SEMELHANÇA É CAUSA DE AMOR”: OS IRMÃOZINHOS E A INDIANIZAÇÃO DA LITURGIA CATÓLICA

Um dos aspectos mais fascinantes da “irmandade” entre os meninos da terra e os irmãos da Companhia expressa na palavra “hermanito” é ser, a um só tempo, postulada e criada, idealizada e trabalhada. Por um lado, os meninos encarnam um estágio do gentio anterior à corrupção pelos “maus costumes” (Nóbrega, 2000, p. 51). Isso lhes confere um *status* teológico distinto do dos pais, definido pela ignorância de Deus, mas dotado de uma simplicidade e pureza ainda intactas. Por outro lado, os *hermanitos* não são apenas pagãos, filhos do gentio, mas meninos batizados e “bem ensinados”, submetidos aos cuidados dos missionários e integrados à atividade apostólica. Nesse sentido, os colégios jesuíticos emergem como um espaço destinado à instauração de uma ordem inteiramente nova, distinta dos cristãos “que vivem como gentios” (Nóbrega, 2000, p. 76), dos clérigos que “têm mais ofício de demônio que de clérigos” (Nóbrega, 2000, p. 89) e dos índios adultos “*con sus perversas malicias e costumbres*” (Navarro apud Leite, 1954, p. 182). Referindo-se aos meninos do recém-fundado colégio de São Vicente, Nóbrega escreve que estes “que se criam hão de ser os verdadeiros, pela muita esperança que nos dão os seus bons princípios. Da Bahia mandarão alguns dos que lá menos necessários forem, porque nos ajudam cá muito e são as línguas e os nossos pregadores e a alguns não lhes falta autoridade e idade, porque o saber e o zelo lho dá Nosso Senhor” (Nóbrega, 2000, p. 173).

A colaboração com leigos, sobretudo jovens, não era exclusividade dos jesuítas, mas a intensidade e a heterogeneidade dos espaços culturais em que a praticavam claramente os distinguiam das demais ordens religiosas. Os jesuítas usavam meninos pre-



gadores em Goa, Gênova, Viena e Salvador. O preceito da acomodação aos catecúmenos ganharia contornos mais definidos ao longo do século, atrelando a tradução da doutrina católica à possibilidade de discriminar crenças e costumes, particularmente em contextos não-europeus (Nelles, 2007, p. 2). Podemos afirmar que a receptividade a elementos específicos do contexto da missão tem uma dimensão normativa; ao mesmo tempo, as implicações dessa “abertura”, as transformações da doutrina e liturgia cristãs, são condicionadas pelos repertórios, instrumentos, mídias e obviamente crenças da cultura nativa.

Pode-se dizer que os primeiros anos de implantação das missões (1549-55) são marcados pela ênfase na atividade pedagógica e confiança na pregação dos *hermanitos de la tierra*. Além disso, as cartas de Nóbrega escritas nesse período fazem uso de uma linguagem notadamente amorosa para descrever as atividades pedagógica e apostólica. O vocabulário amoroso expressa não apenas a atitude dos catecúmenos que mostram reiteradamente “grandes desejos” de serem cristãos (Nóbrega, 2000, p. 51) mas também a disposição dos missionários para traduzir a liturgia “abraçados” com “costumes do gentio” (Nóbrega, 2000, p. 145). Além de adotar o tupi como língua de catequese, os missionários traduzem litanias adaptando-as explicitamente à musicalidade dos índios, ao tom das suas cantigas e instrumentos, assim como ao movimento dos seus gestos e da dança. As cartas contêm uma série de indícios que sugerem a “indianização” da liturgia cristã, da reinvenção do Pai Nosso “*en modo de sus cantares*” (Navarro apud Leite, 1954, p. 180) à adoção da pregação matinal “porque era costume de seus principais e pajés” (Correia apud Leite, 1954, p. 220). A exposição mais detalhada desse método “amoroso” de conversão encontra-se nas cartas de Nóbrega que tratam da chegada do bispo Pero Fernandes Sardinha (1552) e do conflito que logo eclode entre a autoridade eclesiástica e os jesuítas. Uma das principais causas é justamente a reformulação do culto cristão a partir de elementos da cultura dos índios.

Nóbrega evoca o gesto afetivo do “abraço” para descrever a adesão a costumes nativos na liturgia, condenada pelo bispo, perguntando ao provincial Simão Rodrigues “se seria ou não aceitável nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra a *fee catholica*, nem são ritos dedicados a ídolos” (Nóbrega, 2000, p. 145). Portanto, ainda que afetando obediência ao visitador, Nóbrega responde à reprovação do bispo na forma de dúvidas “se moverão algumas duvidas nas quais eu não duvidava” (Nóbrega, 2000, p. 144), e pede que se tornem matéria de “disputa entre pareceres de letrados” sem deixar de apresentar sua própria justificativa, sintetizada na afirmação de que “[...] a semelhança é causa de amor” (Nóbrega, 2000, p. 145). Ou seja, a “semelhança” entre ritos cristãos e nativos incitaria a conversão por amor. À exceção dos “costumes essenciais” (canibalismo, poligamia e do nomadismo, podemos inferir com base em outras cartas), os demais não seriam contrários ao catolicismo porque, a despeito do que sustentava o bispo “orientalizado” pela sua experiência com ídólatras na Índia, os índios, aqui, seriam destituídos de religião⁵. Parafrazeando Antonio Vieira, poderíamos dizer que os indianos tinham olhos e não viam, enquanto os índios tinham privação da vista, e concluir que “muito maior cegueira é o erro que a privação” (Vieira, 2003, p. 188).

No cerne do desacordo com o bispo, além da “indianização” da linguagem e símbolos cristãos, está a própria ordem eclesiástica. Pois o uso corrente de mulheres e crianças como intérpretes na administração do sacramento da confissão (Nóbrega, 2000, p. 144) não ameaçava apenas a distinção entre liturgia romana e “ritos gentílicos”, mas também a separação entre leigos e sacerdotes. Se os padres da Companhia não sabiam pregar na “língua”, tampouco podiam confessar ou absolver nela. Assim, dividiram com leigos o exercício de uma função, por definição, exclusivamente sacerdotal. O uso de intérpretes na administração dos sacramentos do perdão e da confissão pelos jesuítas feria o monopólio eclesiástico do *legitime vocatus*

5 A distinção aristotélica entre costumes “essenciais” e “acidentais” mereceria análise mais detida. No contexto da argumentação de Nóbrega parece dizer respeito a uma qualidade ou mesmo substância da cultura e não de seus “portadores”.

contestada por reformadores protestantes e suas novas igrejas.

Interessa à nossa discussão somente destacar do conflito entre Nóbrega e Sardiña o que este revela sobre a implantação das missões, em particular, sobre o método de conversão adotado. A conversão pelo amor e o preceito da semelhança, por mais assimétricos e autorreflexivos que fossem, tornam-se ainda mais notáveis quando se tem em vista a reformulação do método de conversão no *Diálogo sobre a Conversão do Gêntio* composto por Nóbrega em cerca de 1556. Nesse texto, a substituição da *semelhança* – urdida amorosamente – pela *sujeição* – imposta com violência – coincide com a vitória do ferreiro sobre o línguá, personagens do *Diálogo*, “na linha da precedência missionária da obra sobre o falar” (Pécora, 2001, p. 102).

CONCLUSÃO

A disputa entre o ferreiro e o línguá, a forja e a tradução, culmina na recusa do método de conversão baseado no ensino da doutrina e na formação escolar de línguas pregadores. A adoção desse método associava-se à convicção dos jesuítas de que os índios eram destituídos de “religião”. À medida que os índios se revelaram inconstantes, não apenas os catecúmenos em geral, mas também os *hermanitos de la tierra*, recolhidos e ensinados nos colégios, os jesuítas traçaram uma nova estratégia⁶. Alegando a corrupção pelos costumes, e vendo nestes o maior empecilho à conversão, Nóbrega propõe, baseado numa interpretação providencial da aliança entre Coroa e Igreja (Pécora, 2001, p. 114), a conversão coativa. Exposta no *Diálogo*, seria delineada no *Plano Civilizador* (1558)⁷, de modo a “recria[r] a condição favorável do papel em branco” (Pécora, 2001, p. 94). O novo método mantém o privilégio dado às crianças; pois, sem o concurso do livre-arbítrio, poderá não salvar os adultos, mas “será eficaz para salvar as crianças, criadas sob a polícia do estado cristão” (Pécora,

2001, p. 94). Não apenas na primazia das crianças, mas também na identificação de “costumes perversos” (Nóbrega, 2000, p. 139) como empecilhos à conversão, constata-se elementos de continuidade entre a conversão pela doutrina e a coativa.

Penso, contudo, que também podemos detectar uma ruptura. A via amorosa residia num erro cometido de início: “a de que esta gentilidade a nenhuma coisa adora” (Nóbrega, 2000, p. 62). Claro que os índios tinham religião, embora talvez não como sistema normativo de “crenças”, com pressupostos político-teológicos de “sujeição, de abdição do juízo e da vontade” (Viveiros de Castro, 2002, pp. 217-9). Precisamente a lacuna que a conversão pela política pretendia remediar. Em todo caso, a privação de religião, tomada como um “defeito inocente, que não mentia nem enganava” (Vieira, 2003, p. 188), justificou uma tradução da linguagem e do culto cristão que se pode chamar, conforme definição dada por Loyola, amorosa: “O amor é comunicação de ambas as partes. Isto é, quem ama dá e comunica o que tem ou pode a quem ama. Por sua vez, quem é amado dá e comunica ao que ama. De modo que se um tem ciência e honras ou riqueza, dá ao que não as tem. E assim mutuamente” (Loyola, 2009, p. 91). Obviamente o amor dos jesuítas era assimétrico. Afinal, eles “tinham” religião e a ensinavam aos índios. Mas esse amor também os fez “abraçar” elementos da “cultura” nativa. A cultura, ou melhor, os “costumes” não são percebidos, ao menos *in toto*, como “núcleo duro” (Viveiros de Castro, 2002, p. 194) a ser quebrado à força pelas mãos do ferreiro.

Assim, a redefinição do método de conversão jesuítico implica um deslocamento da *semelhança* para a *sujeição* do catecúmeno, e envolve uma inovação retórico-narrativa notável nas cartas. Em lugar dos *hermanitos* que se ensinam a pregar pelas aldeias aos índios, surge um novo personagem, o “protetor de índios para os fazer castigar [...] escolhido polo Padre e aprovado polo Governador” (Nóbrega, 2000, p. 282). Resta saber em que medida essa mudança drástica afetou a atividade pedagógica tal

6 Em retrospecto, Nóbrega escreveria sobre os meninos índios do colégio da Bahia: “[...] meninos do gentio não há agora em casa. A razão é porque os que havia eram já grandes e deram-se a ofícios, mas destes os mais fugiram para os seus, e como não havia sujeitá-los lá se andaram” (Nóbrega, 2000, p. 283). E, em geral, sobre os catecúmenos, afirma que a via amorosa da catequese “não os abstém de seus maus costumes, antes parece e se vê por experiência que se fazem piores, com afagos e bom tratamento. A prova disto é que estes da Bahia sendo bem tratados e doutrinados com isso se fizeram piores, vendo que se não castigavam os maus e culpados nas mortes passadas, e com severidade e castigo se humilham e sujeitam” (Nóbrega, 2000, p. 279).

7 Sobre o *Plano Civilizador*, cf. Eisenberg, 2000, pp. 109-16.

como se delineou nos primeiros anos, isto é, se limitou a experimentação litúrgica e restringiu o exercício do ministério da palavra por leigos da terra, transformando substancialmente a relação entre religião e cultura.

Finalmente, a execução da liturgia católica, a tradução do repertório devocional ao modo dos índios, levando ao que Sardinha

chamou de “ritos gentílicos”, envolvia um conjunto de técnicas de transmissão oral, manuscrita e musical introduzido pelos colégios. Os línguas da pregação, índios ou mestiços, eram meninos da terra, cuja aptidão para ministrar a palavra de Deus residia não na oposição entre escrita e oralidade, mas, pelo contrário, na sua estreita associação.

BIBLIOGRAFIA

- ALTMAN, Cristina. “As Línguas Gerais Sul-americanas e a Empresa Missionária: Linguagem e Representação nos Séculos XVI e XVII”, in José Ribamar Bessa Freire et al. (orgs.). *Línguas Gerais. Política Linguística e Catequese na América do Sul no Período Colonial*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2003, pp. 57-83.
- ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo na Língua Brasileira*. Facsímile. Org. A. Lemos Barbosa. Rio de Janeiro, PUC, 1952 [1618].
- BARROS, Maria Cândida Drummond Mendes. “Os Línguas e a Gramática Tupi do Século XVI”, in http://celia.cnrs.fr/FichExt/Am/A_19-20_Q1.htm.
- COHEN, Thomas M. *The Fire of Tongues. Antônio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*. Stanford, Stanford University Press, 1998.
- DAHER, Andrea. “Dos Intérpretes aos Especialistas: a Gramaticalização e Dicionarização das Línguas Indígenas da América Portuguesa e Hispânica nos Séculos XVI e XVII”, in Antonio Herculanio Lopes et al. (orgs.). *Histórias e Linguagens: Texto, Imagem, Oralidade e Representações*. Rio de Janeiro, Casa de Rui Barbosa, & Letras, 2006, pp. 71-82.
- EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Belo Horizonte, UFMG, 2000.
- LEITE, S. I. Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo, Comissão do IV centenário da cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954.
- _____. *Suma Histórica da Companhia de Jesus no Brasil (Assistência de Portugal) 1549-1760*. Lisboa, Junta de Investigação Ultramar, 1965.
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais*. Rio de Janeiro, Loyola, 2009.
- NELLES, Paul. “Libros de Papel, Libri Bianchi, Libri Papyracei. Note-taking Techniques and the Role of Student Notebooks in the Early Jesuit Colleges”, in *Archivum Historicum Societatis Iesu* 76, 2007, pp. 75-112.
- _____. “Du Savant au Missionnaire: la Doctrine, les Moeurs et l’Écriture de l’Histoire chez les Jésuites”, in *Dix-septième Siècle* 59, 2007, pp. 669-689.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e Mais Escritos de Pe. Manuel da Nóbrega. (Opera omnia) Introdução, Notas Históricas e Críticas: Serafim Leite*. Belo Horizonte, Itatiaia, 2000 [1955].
- O’MALLEY, John W. *The First Jesuits*. Cambridge, Harvard U P, 1994.
- PALOMO, Federico. *Fazer dos Campos Escolas Excelentes. Os Jesuítas de Évora e as Missões do Interior de Portugal (1551-1630)*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2003.
- PÉCORA, Alcir. “A Conversão pela Política”, in *Máquina de Gêneros*. São Paulo, Edusp, 2001, pp. 91-116.
- VIEIRA, Antonio. *Sermões*. Org. Alcir Pécora. São Paulo, Hedra, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O Mármore e a Murta: sobre a Inconstância da Alma Selvagem”, in *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo, Cosac Naif, 2002, pp. 181-264.