

ATIVIDADE MISSIONÁRIA E ACULTURAÇÃO LINGÜÍSTICA¹

*Erasmu d' A. Magalhães**

A investigação que estamos a realizar, na realidade um eterno contínuo, está dividida em três etapas, não poucas vezes concomitantes. São elas:

- I – levantamento e descrição de “textos originais” (sermões, cartas, ânuas, catecismos, gramáticas, vocabulários etc.) dos séculos XVI, XVII e XVIII;
- II – levantamento das “formas de pensar” de missionários:
 - a) de missionários dos séculos XVI, XVII e XVIII;
 - b) dos “reinterpretaentes” contemporâneos através de textos produzidos pelo Instituto de Pastoral Andina (Cuzco), conferências nacionais do episcopado, CEHILA etc;
- III – estudo comparado da “produção lingüística” missionária no mundo colonial e no mundo contemporâneo.

¹ Conferência proferida na Univesidad Nacional de Rosario-Argentina, durante Encontro de Etnolingüística.

* Universidade de São Paulo – USP.

Nestes textos, podem ser levantados uma série de vocábulos “ressemantizados” e que dizem respeito à nomeação das manifestações da fenomenologia religiosa cristã, na maior parte das vezes católica romana.

Assim, entre outras deparamos com “traduções” para Alma, Céu, Criação, Deus, Diabo, Inferno, Mãe de Deus, Pecado etc. Ver exemplificação em anexo.

O evangelizador, que sempre trabalhando em estreito contato com o colonizador, teve a enfrentar dois problemas quando da atuação nas terras “descobertas” e ocupadas pelos europeus a partir do século XV:

- a) plurilingüismo nas terras conquistadas;
- b) “formas” em que deveriam ser traduzidos os conceitos filosóficos e religiosos do cristianismo.

A bem da verdade tais problemas ainda hoje se põem para missionários de distintas denominações religiosas.

O objetivo dos grupos religiosos – aliás não se poderia, em sã consciência, esperar outra postura – tem sido a divulgação das “Sagradas Escrituras”, ainda que em muitos casos haja o intuito expresso de promover o estudo e revalorização das línguas vernáculas, como pode ser simplificado pela ação do Instituto Lingüístico de Verão e por padres da sociedade salesiana.²

Não seria demais aqui reproduzir ponderações de missionário do ILV (Loos, 1979: 440-1):

² A propósito seria útil a leitura Loos, Eugene E. *et alii*. “El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona”. In: *Educación bilingüe – una experiencia en la amazonía peruana*, p. 401-48. Lima, Instituto Lingüístico de Verano, 1979. Também enviamos o leitor a “Uma explicação” do Pe. Alciónilio B. A. da Silva, notável e honesto documentador das línguas indígenas do alto rio Negro, inserida em seu livro *A civilização indígena do Uaupés*. São Paulo, 1962; seria oportuno lembrar *Missões salesianas no Amazonas* (Rio de Janeiro, 1929) de D. Pedro Massa.

Han adoptado una nueva vida incluye una ética moral basada en el amor fraternal que enseña el Evangelio (os grifos são nosos) ahora traducido e la lengua capanahua, lo que produce júbilo, diligencia, amor mutuo, perdon y hermandad. Ha sido un proceso de madurez y desarrollo gradual. El amor de Dios por el hombre, cuando éste lo acepta, genera amor hacia los otros... La enseñanza que dan las sagradas escrituras sobre el amor de Dios su cuidado por el hombre en el presente y la esperanza que le da para el futuro, brinda estabilidad frente a los problemas y presiones del cambio cultural.

Mas voltemos ao nosso tópico inicial. A solução do duplo problema acima assinalado deveria ser também ambivalente. Primeiramente dever-se-ia penetrar na “alma” indígena para conhecer sua peculiar visão do mundo e de vida. Nada mais é que a empatia, faculdade de penetrar na “pessoa do outro” para prever suas reações e também sua atuação como uma entidade psicológica. Seria necessário um conhecimento perfeito da língua para chegar à “alma” daqueles que seriam fruto passivo da catequização.

Frente à diversidade dos idiomas ao missionário se deparavam duas alternativas: fazer com que os indígenas aprendessem a língua do colonizador ou o catequizador estudasse, para posteriormente utilizar, o(s) idioma(s) da terra descoberta.

O missionário adotou a segunda alternativa.

Foram empregados muitos anos para a aprendizagem e divulgação, esta através de gramáticas e noções de doutrina cristã, da(s) língua(s) indígenas, fato que ocorreu não só em termos de América Portuguesa como também da América espanhola.

Angel Rosenblat (1964: 196-7) pondera:

Com la llave de la lengua, había que penetrar en ese mundo misterioso y temible de los indios, conocer sus costumbres, comprender su mentalidad, decifrar sus sentimientos e pensamientos, describir su historia, su vida. No por abstrato afán científico (no se puede descartar del todo cierta aspiración

renacentista de conocimiento humano), sino para comprender mejor al índio, para facilitar su catequización, para combatir sus ritos y supersticiones y descubrir si estas se ocultaban disimuladamente detrás de una aparente cristianización. Y conocer sus lenguas, estudiar a gramática de esas lenguas traducir e ellas los sermones, los catecismos, los textos sagrados, no por afán lingüístico, incomprendible en la época, sino como indispensable instrumento de difusión de la palabra sagrada en nuevas tierras, en nuevas almas.

Quando o catecúmeno não entendia a língua do colonizador, as normas oriundas do Concílio de Trento determinavam que o ensino da doutrina cristã fosse feita na língua natural da terra. A propósito vejamos o que afirma a defesa do Pe. Manuel da Penha do Rosário (1993: 27-8) contra a imposição da língua portuguesa aos índios por meio de missionários e párocos:

Pode e deve, havendo necessidade, e enquanto não souberem a portuguesa, não só porque assim manda o Sagrado Concílio, em a 1ª questão alegado, mas também porque assim, em outro tempo, como neste, ao depois, e sempre, quer Deus que todos os homens se salvem e venham em conhecimento da verdade e nunca quer a morte do pecador, mas que mais se converta e viva. Por cuja razão nos impôs um jugo suave e uma carga leve e, de nenhum modo nos prescreveu dificuldades, restringindo-nos os meios da salvação humana. E antes, sendo um destes a inteligência das línguas, para em qualquer delas, a mais cômoda, nos instruírem os nossos párocos, e deles aprenderemos a salvar as nossas almas, por isso, amplíssimamente ordenou que em todas se pregasse e aprendesse dizendo: "Falarão em línguas novas". E também do céu mandou o seu Divino Espírito a infundi-las aos primitivos párocos, como se tem dito em 1ª questão, com São Lucas e com a Igreja Santa.

Ao repetir e parafrasear Maria C. Buescu (1983) é forçoso lembrar que ao mero expediente pedagógico-didático deveria ser acrescida, quando da edição de uma gramática de uma língua na-



tiva, a “tentativa de aplicar às realidades lingüísticas da língua (indígena) o sistema clássico, (que) envolve..., não só uma práxis, mas uma operação teórica para encontrar um modelo universal, válido e conveniente a ‘toda las linguagens da terra’ ” (aqui a autora invoca João de Barros).

Não pode ser esquecido que havia necessidade de bem conhecer os elementos da “cultura religiosa” do elemento a ser catequizado para se poder criar um vocabulário religioso em sua língua. Isto auxiliaria em muito o trabalho religioso. Se mais não fosse, permitiria ao catequizado, pelo menos esta era a pretensão, melhor entendimento da nova doutrina, desde que refletisse a realidade conceitual de cada grupo.

Da importância do conhecimento da língua indígena por parte do catequizador nos dá bom exemplo F. Zubillaga (1974):

Despues que se puso aquí un padre (referência a sacerdote conhecedor do Tarasco) que sabe la lengua de los indios desta provincia (mexicana) se ve en ellos mucho acrescentamiento en virtud, y oyen de muy buena gana los sermones que el dicho padre les predica, todos los domingos; y salen de ellos, de ordinario, muchos com desdeo de confesarse, de sorte que nunca faltan confesiones, algunas de ellas generales.

É de todo lícito lembrar que no México havia cerca de 20 “lenguas” (jesuítas que conheciam uma das línguas indígenas) 10 anos após a chegada dos primeiros missionários. Até o final do século XVI é possível assinalar a impressão de catecismos em 10 línguas diferentes e 5 vocabulários (línguas maia, “mexicana”, tarasco e zapoteco e místeca).³

³ À guisa de exemplificação valeria anotar – México: *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de la Orden de Santo Domingo* (1548); *Doctrina larga en lengua Nahuatl* (1548) de Pedro de Cordoba; *Diálogo de doctrina en la lengua Mechuacã* (1559) de Maturino Gilberti; *Catecismo y diálogo en mexicano* (1573) de Juan de Tobar; *Arte (y doctrina) de la lengua Mexicana* (1595) de Antonio Del Rincón;

Não se pode negar a importância a ser dada a uma precisa e completa coleta de vocabulários, bem como atender à etimologia correta dos “nomes religiosos” em línguas indígenas, para servir melhor à “causa da catequese”.

Quanto aos problemas advindos da tradução há que se levar em conta o léxico, as categorias gramaticais, a sintaxe etc.

Os conceitos cristãos nas/das escrituras dos idiomas indígenas se apresentam ora sob forma de empréstimos de vocábulos de língua européia, ora como adaptação de vocábulos indígenas e novos significados ou surgem como invenção de novas palavras ou frases descritivas no idioma indígena.

Tais fórmulas (empréstimos, adaptação, invenção) parece que nem sempre alcançaram o desiderato desejado.

Como bem anota Eugenio Maurer (1982:142), quando estuda o impacto da evangelização nos índios, “é natural que os mesmos captassem em seus próprios moldes os novos conceitos, que, por esse mesmo fato, tomavam uma forma e um significado diferente dos expressos pelos pregadores”. Para documentar o afirmado re-produz um relato romanceado de Salvador de Madariaga sobre resumo em Nahuátil do que o índio viu e ouviu de missionários:

O deus mais importante é um que põem em pé quando chegam a qualquer lugar. É feito de duas peças de madeira, uma em pé, de cima para baixo, e outra cruzada e um pouco mais curta. Representa um deus-homen-animal que nasceu de uma mulher e um espírito; ora é um espírito e anda pelas nuvens ou sobre as águas – isso quando é Deus – ora o fazem prisioneiro e lhe dão bofetadas no rosto e lhe cospem na cara e lhe

América do Sul: *Catecismo en lengua en general del Peru* (1560) de Fray Domingo de S. Tomás; *Catecismo en lengua en quíchua e aymará* (1576) de Alonso de Barzona; *Catecismo del Sínodo Limense III en lengua muisca* (1583); *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los indios traducidos en las lenguas generales de este Reyno, en Qhichua e Aymara* (1584).

põem uma coroa de espinhos... – isso quando é homem – ora o transformam num animalzinho que existe lá na terra deles e se chama cordeiro...

A consciência do conhecimento profundo do instrumento de comunicação, não permitindo ao indígena fazer o aprendizado errôneo de doutrina cristã, por deficiência de um aprendizado superficial da língua por parte do conquistador, suficiente para cumprir suas obrigações, foi, sem dúvida, de capital importância para o processo de conquista. Diante do universo metafísico do nativo, o missionário teve consciência do perigo a pregar o evangelho e ensinar catecismo se, por ignorância de esfera de significados dos termos, não soubesse bem selecionar os vocábulos.⁴

Assim no processo de difusão da mensagem evangélica é fácil entrever vários fatores. A bem da verdade estes fatores acompanham de perto as dimensões sociolingüísticas propostas por William Bright.

- 1 – Emissor: o missionário que deveria e queria ser entendido, para que a mensagem fosse fiel ao espírito do postulado nos evangelhos;
- 2 – Receptor: o catequizado que deve estar em condições de entender e interpretar o ensinamento evangélico;

⁴ O Pe. Pedro de Quiroga, que viveu muitos anos no Peru, autor de *Coloquios de la verdad* (1583), que consta de quatro diálogos onde tomam parte um ermitão, um índio e um espanhol, escreveu: “*No sabéis nuestra lengua nosotros entendemos la vuestra y queríades que os entendiésemos los conceptos y adivinásemos lo que nos queréis decir; y que poco cuidado habéis tenido en darnos lecturas y libros en nuestra lengua y de traducir algunas obras que nos pudiesen aprovechar y enseñar. No sé cómo queret vosotros sin hablar la nuestra que os entendamos mayormente en negocio tan grande como es tomar una ley y dejar otra que, aunque traiga toda la verdad del mundo, es necesario que se entienda*”. Devemos esta nota a uma informação do Pe. Bartomeu Meliá.

- 3 – Mensagem – a comunicação humana em si, que no caso nada mais é que a tradução das idéias contidas nos textos religiosos consagrados;
- 4 – Código: sistema de símbolos – essencialmente o vocabulário – arranjados dentro de uma coordenação sintática;
- 5 – Contexto ou circunstância: divulgação da doutrina cristã diante de um contexto cultural plurilíngüe e pluriétnico.

Deve ser levado em conta que o índio é na realidade o elo mais importante na cadeia da mensagem.

Mesmo que os missionários dos dois primeiros séculos da colonização intuissem a problemática que envolvia a evangelização devemos lembrar o afirmado por Robles, C.U. (1962: 616):

Hubiera sido de desear que se realizase una adaptación de los moldes externos, ritos, etc. del cristianismo, pero esta suponía una labor intensa que los misioneros no pudieron realizar por exceso de trabajo. Por tal causa, en vez de presentar al cristianismo como una perfección y perfeccionamiento de los valores y creencias que ya tenían las religiones indígenas, lo proponen como algo absolutamente nuevo que supone la ruptura radical de las tradiciones y cultos anteriores. (o grifo é nosso)

Esta observação de Robles nos leva a ponderar no etnocentrismo. O etnocentrismo configura, essencialmente, um fenômeno amplo e complexo que se dá em países europeus confrontados com a realidade sócio-cultural de suas colônias.

Na verdade parece que a Europa colonialista é etnocêntrica em um sentido total, e abrange desde os sistemas políticos até as próprias ciências humanas, fazendo com que os estudos científicos tendam a distorcer toda uma realidade humana focalizada. A projeção de tal esquema ideológico se faz sentir na atualidade. Até espíritos lúcidos como Charles Boxer se deixam levar pela visão

etnocêntrica. Vejamos um exemplo. Ao estudar o governo de Salvador de Sá escreve: “Os índios nômades da floresta brasileira *não estavam preparados nem mentalmente, nem pelo estado de cultura* (o grifo é nosso) para suportar uma vida de labuta diária, ao simples aceno ou chamado de outrem.” (1973: 137).

Talvez não seja possível falar em etnocentrismo no império romano que federava nações, e inclusive assimilava muitas das religiões e posturas filosóficas. Era antes uma conquista meramente política e econômica, que muito excepcionalmente incidia na cultura espiritual dos povos vassalos.

Também seja lícito afirmar que tal atitude etnocentrista global não estaria presente na Idade Média, unificada pelo cristianismo e pelo uso do latim como língua culta, ainda que se opondo a um Oriente, também cristão ao estilo grego de Bizâncio, onde se dava mais atenção à ciência que hoje denominamos de espiritual do que nas emergentes “nações” da Europa ocidental.

Mesmo a oposição e as longas guerras entre os povos da Europa cristã e os muçulmanos não implicavam uma atitude etnocêntrica total. É por demais sabido o especial apreço e respeito pela ciência e filosofia grega por parte dos muçulmanos. Nunca é demais lembrar o interesse que Avicena, no mundo árabe um dos mais fiéis intérpretes de Aristóteles, e Averroes, o grande “Comentador” de Aristóteles, tiveram pelo desenvolvimento da escolástica.

As diferenças eram grandes, os ódios tinham múltiplas motivações, mas apesar de tudo, existia um denominador comum cultural a que pouco afetavam as notáveis diferenças lingüísticas, como as existentes entre as línguas indo-européias e semíticas. Os pontos de contato eram múltiplos e as concepções do mundo dos diversos agrupamentos humanos os refletiam.

No mundo medieval a gramática pouco se diferenciava da lógica, como é possível entrever nas gramáticas filosóficas medievais

que projetam sua influência nos racionalistas do Renascimento. Há pouca distância de raciocínio lógico entre uma gramática filosófica de Tomás de Erfurt e a *Grammaire générale et raisonnée* de Port Royal, “que durante mais de dois séculos e em todo o Ocidente, iria servir de *vade-mécum* gramatical”.

Tanto na Idade Média como no Renascimento, as estruturas lingüísticas do grego e do latim eram consideradas universais lingüísticos, e portanto mentais, não podendo ser consideradas reflexos de uma realidade transcendente de um mundo físico. Sistematizavam-se os esquemas conceituais de duas etnias (Grécia e Roma) estreitamente relacionadas, que, configurando uma metafísica transcendente, deveriam explicar toda e qualquer realidade.

Este era o mundo mental dos cronistas e missionários que se dedicaram ao estudo das línguas indígenas do continente americano, onde se defrontaram com realidades culturais totalmente estranhas.

Este etnocentrismo condicionou o trabalho daqueles que vieram descrever as línguas aborígenes, condicionando-as ao único padrão referencial por eles conhecido e que gosava do prestígio de certa sacralidade por ser a língua oficial da igreja.

Tal fato não os impediu porém de intentarem, não poucas vezes, a compreensão das peculiaridades lingüísticas existentes nas terras recém descobertas. No tupi e no guarani, por exemplo, distinguiram, e bem, as formas exclusiva e inclusiva de nós, e entre uma terceira pessoa reflexiva e outras que não o eram. Frei Domingos de Santo Tomás, autor de uma *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú*, provavelmente redigida por volta de 1560, foi sensível a “algunas maneras de hablar particulares que ay por el verbo” lembrando que as mesmas não ocorrem nem na língua latina, nem na língua espanhola, como é o caso da “transación (que) no es otra que unas dicciones incomplejas, que cada una significa los pronombres”, aqui como ensina Juan

de Aguilar em sua *Arte de la lengua quichua*. José de Anchieta em sua *Arte de gramática* ao cuidar “Da orthographia ou pronunciação”, que, *mutatis mutantis*, nada fica a dever às modernas descrições de ordem fonética, deu especial ênfase a fonemas latinos. O fato de Anchieta ter estudado e escrito uma gramática sobre o “legítimo tupi e não a língua-geral falada pelos colonos seus descendentes” (Edelweiss, 1969: 40) está a demonstrar que nem sempre o etnocentrismo foi levado às suas últimas conseqüências.

Mas houve momentos e espaços em que este etnocentrismo foi rompido. No caso do “império inca” foi resultado do respeito que os colonizadores espanhóis tiveram pelo desenvolvimento de sua cultura material, por sua organização administrativa e marcado prestígio do grupo em relação a outras etnias, que inclusive utilizavam o quechua como segunda língua.

Este idioma foi tornado “geral” pelos espanhóis e imposto a pequenos grupos étnicos que pouco ou nada o usavam como segundo idioma. Ao contrário do que ocorreu com semelhante intento português no Brasil, eles lograram êxito.

Os seis jesuítas aqui chegados com o primeiro governador geral do Brasil tinham como incumbência principal preservar os costumes católicos tradicionais e os princípios da moralidade cristã, bem como ensinar noções de doutrina aos nativos da nova terra a ser colonizada. Não parece verdadeira a afirmação de que estes religiosos desejavam antes a supremacia da Companhia do que a “dilatação da fé”. Não é possível esquecer que estavam eles sob a égide do Concílio de Trento que ditou normas, de certa maneira rigorosas, para a instrução religiosa.

Também não é passível de crítica a afirmação de que “atrás do discurso doutrinário esconde-se um discurso guerreiro” (Hoonart, 1977: 26 ss.). Se o discurso evangelizador é agressivo, revelando todo um momento histórico-cultural, não podemos esquecer que no momento do cronista religioso descrever o *modus vivendi* do selvícola, procurando explicar seus hábitos, costumes e

língua (ou línguas), está sendo elaborada uma tentativa de compreensão de um novo mundo de idéias, de relações humanas etc.

Há um “discurso guerreiro” em alguns documentos, no dizer de alguns historiadores, como no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, onde Nóbrega fala por intermédio dos interlocutores:

Se alguma geração há no mundo por quem Cristo N. S. isto diga, deve ser esta os índios, porque vemos que são cães em se comerem e se matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem. (Dourado, 1958: 177)

Não o há na tarefa de defesa do índio por parte de Antônio Vieira nem naquilo que fez com “excessiva diligência e trabalho, preparando seis catecismos que continham em suma todos os mistérios da Fé e a doutrina cristã em seis línguas diferentes: um na língua da costa do mar, outro na dos Nheengaibas, outra na dos Bocas, outra na dos Jurunas, e dois na dos Tapajós” (Leite, 1993: 86).

Os jesuítas, representantes de um momento europeu renascentista, portanto altamente classicista, não tiveram pejo em buscar um denominador comum e necessário para bem realizar trabalhos de catequese no Brasil. Tal denominador foi o aprendizado de uma língua indígena, no caso o “tupi”, falado pelo grupo com quem privavam. José Valente (1973: 509) informa que “dos primeiros padres, dizem-nos que o melhor lingüista era o P. Navarro, talvez porque, aqui fazendo remissão a Elaine Sanceau, o tupi fosse semelhante ao seu vanconço natal” que reproduziu por escrito a linguagem dos brasileiros, traduzindo as escrituras, além dos artigos da Fé e oração dominical. Esta assertiva, que não encontra respaldo científico, é repetida por vários autores.

O conde D. Marcos de Noronha e o conselheiro Antonio de Azevedo Coutinho ao comentarem, em 1759, o *Diretório que se deve*

observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário, publicado em 1757, informam:

[...] se deduz que sempre foi máxima inalteravelmente praticada em todas as nações que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indispensável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar aos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes, e ter mostrado a experiência que ao mesmo passo que se introduz neles o uso da língua do Príncipe que os conquistou, se lhes radica tão bem o afeto [...] Logo após como admoestação aos jesuítas escrevem: [...] naquela conquista do Brasil se praticou pelo contrário que só cuidaram os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamaram geral, invenção verdadeiramente abominável e diabólica [...] (o grifo é nosso). (Naud, 1970: 462)

A documentação pode ser prova cabal de que os inacianos, ao aprender o tupi, não cumpriram com as prescrições determinadas, o que não revela uma rebeldia mas antes compreensão da problemática da catequese, antecipando-se, talvez seja lícito lembrar, de quatro séculos do Concílio Vaticano II.⁵

Apesar de poucas informações contidas nos epistolários e nas crônicas não é possível admitir o ensino tão somente da língua dos naturais da terra, como querem fazer crer os analistas do Diretório.

Fernão Cardim (1978: 190) em sua *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica* anota: “Em todas estas três aldeias da Bahia há escola de ler e escrever, aonde os padres ensinam os meninos índios; e alguns mais hábeis também ensinam a contar, can-

⁵ Um exemplo de orientação catequética moderna, em parte derivada das recomendações do Concílio, está bem explicitada no livro do Jesuíta Bartomeu Meliá, *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: 1978.

tar e tanger”, e ainda no mesmo parágrafo, “estes meninos falam português...”

Ao dar notícias sobre os colégios da Companhia de Jesus no Brasil, Anchieta (1933: 326) ao se referir ao colégio do Rio de Janeiro diz que “nele houve sempre escola de ler, escrever e algarismo, uma classe de latim e lição de casos de consciência *para toda a sorte de gente.*” (o grifo é nosso)

A bem da verdade a afirmação de que o ensino só se fazia em língua que não a portuguesa não merece guarida.

O estudo dos manuscritos inacianos sobre a “Língua geral” oferecerá aos interessados bons subsídios para bem se entender as “fórmulas lingüísticas” da catequese.

Entre os manuscritos merece menção a *Doutrina Christãa – En lingoa geral dos Indios do Estado do Brasil e Maranhão*, composta pelo P. João Felipe Bettendorff (1625-1698), “traduzida em lingoa irregular, e vulgar uzada nestes tempos”.

O original encontra-se na Universidade de Coimbra, sob a indicação Códice n° 1089.

Redigido também em latim, permite a comparação com um trabalho anterior do próprio autor, o *Catecismo Brasilico da Doutrina Cristã*, publicado somente em 1687, em tupi antigo. Partindo-se dessa data, pode-se situar o manuscrito em época pouco posterior, que não ultrapassa 1698, quando do falecimento do religioso. As formas registradas colocam-se entre o tupi do *Vocabulário Português-Brasilico* e o “brasiliano” do *Dicionário Português-Brasiliano*.

Ao comentar o texto, Edelweiss diz o seguinte:

Como o Pe. Bettendorff diz que traduziu esse catecismo em língua geral irregular e vulgar usado no seu tempo, é de presumir, pelo menos a maioria das discordâncias léxicas e sintáticas entre este e os outros catecismos, por ele publicados em tupi, provém de modificações no *falar corrente* (o grifo é

nosso). [...] A linguagem vulgar, que Bettendorff fixou no ms. 1.089, é muito diferente do verdadeiro tupi local em que redigiu o catecismo publicado em 1687; já não é mesmo o tupi do Vpb. Visivelmente composto entre tupinambás levemente aculturados. Entretanto, *também não é ainda a algaravia divisada através de verbetes* do Dpb. (o grifo é nosso).

Todos os trabalhos dialeto brasileiro até hoje publicados são da lavra de franciscanos, enquanto, como vimos salientando, os jesuítas se esforçavam por manter castiço e cultivar, qual novo latim, o primitivo tupi, como se vê claramente nas edições de 1686/1687. [...] O Pe. Bettendorff [...] não deixou de dispensar a sua atenção de linguista e missionário também ao tupi dos mestiços, ao tupi irregular e vulgar, acessível à parte maior da população civilizada do Maranhão e Grão-Pará. (1969: 142-3)

Anexo

“Alma”

Nahuátl	yolia	o que produz
Tarahumar	arowára	alento
Tarasco	tziperalperi	o que faz viver
Zapoteco	“anim´a”	-
Tupinambá	anga	espírito

“Céu”

Nahuátl	ilhviac	céu atmosférico
Tarahumar	Rewegáci	reew=ter nome ci=lugar em
Tarasco	-	-
Zapoteco	quie baa chubani	palácio celestial
Tupinambá	ybaca	firmamento

"Deus"

Nahuátl	ipalvemohuani	aquele por quem todos vivem
Tarahumar	repa te téame	o morador de cima
Tarasco	tueupacha	o que está acima de todos
Zapoteco	bitoo "dios"	bi = ser too = grande
Tupinambá	Tupã	-

"Diabo"

Nahuátl	-	-
Tarahumar	"riablo", re´ rebetéame	o que olha desde abaixo
Tarasco	yquimengari	velhaco
Zapoteco	bimiyaba	bimni = ser yaba= coisa má
Tupinambá	anhanga	espírito mau

"Pecado"

Nahuátl	tla tla colli	culpa, defeito
Tarahumar	cati orará	má ação
Tarasco	"pekádu"	-
Zapoteco	xtoollalo	maldade
Tupinambá	angaipaba	maldade

"Inferno"

Nahuátl	-	-
Tarahumar	rahináci	lugar ardente
Tarasco	varichao	lugar dos mortos
Zapoteco	gabila	gaati = mor bilá = arder
Tupinambá	yby apytera	centro da terra

“Virtude”

Nahuátl	Avaltihuani	raiz de bem
Tarahumar	Werári nokisikiri	proceder vigorosamente
Tarasco	cezhangua	boa vida
Zapoteco	“wirtud”	-
Tupinambá	ecó catu	vida boa

“Criação”

Nahuátl	techivalistli	criador de tudo
Tarahumar	-	-
Tarasco	cuerauhpeni	desatar, liberar
Zapoteco	cozaama	geração, criação
Tupinambá	monhang	fazer

Bibliografia

- ANCHIETA, J. de (1933) *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BOXER, C. (1973) *Salvador de Sá em Angola (1602-1686)*. São Paulo: Nacional/Edusp.
- BUESCU, M. L. C. (1983) *O estudo das línguas exóticas no século XVI*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- CARDIM, F. (1978) *Tratado da terra e da gente do Brasil*. São Paulo: Edusp.
- CRAWFORD, J. (1962) “Transculturación lingüística y la traducción de la Biblia”. In: *Anais do XXXV Congresso Internacional de Americanistas*, vol. 2, México, p. 635-40.
- DOURADO, M. (1958) *A conversão do gentio*. Rio de Janeiro: Ideouro.
- EDELWEISS, F. (1969) *Estudos tupis e tupi-guaranis*. Rio de Janeiro: Brasiliana.
- HOORNAERT, E. (Coord.) (1977) *História da igreja no Brasil*. São Paulo: Vozes.
- LEITE, S. (1993) *Breve história da companhia de Jesus no Brasil (1543-1760)*. Braga: Livraria A.T.

- LOOS, E. (1979) "El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona". In: *Educación bilingüe - una experiencia en la amazonía peruana*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- MAGALHÃES, E. d' A. (1981) "A língua geral". In: *Revista da Universidade de Coimbra*. Coimbra, p. 35-49.
- MAURER, E. (1985) "O cristianismo Tseltal". In: *O rosto índio de Deus*. São Paulo: Vozes.
- MELIA, B. (1988) "Modo de ser Guarani y reducción jesuitica". In: *El Guarani conquistado y reducido*. Assunción: Universidad Católica.
- NAND, L. M. C. (Org.) (1970) "Documentos sobre o índio brasileiro -1500-1822". In: *Revista de Informação Legilastiva VII (28)*. Brasília.
- ROBLES, C. U. (1962) "Problemas que se presentan en la expresión de los conceptos filosóficos-religiosos del cristianismo en las lenguas indígenas de América". In: *Anais do XXXV Congresso Internacional de Americanistas*, v. 2, p. 615-34. México, p. 615-34.
- ROSARIO, M. da P. (1993) "Língua vulgar versus língua portuguesa - defesa contra a imposição da língua portuguesa aos índios por meio de missionários e párocos (1773)". In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 113, p. 7-62.
- ROSEMBLAT, A. (1964) "La espanización de América". In: *Presente y futuro de la lengua española* vol. II. Madrid: Cultura Hispánica.
- VALENTE, J. A. (1773) "Pequena cronica jesuítica do século XVI". In: *Revista de História* 93. São Paulo.
- ZUBILLAGA, F. (1974) *Las lenguas indígenas de Nueva España en la actividad jesuita del siglo XVI*, n. 3. Montalban: Caracas, p. 105-56.