

Leonardo Rolim
São Paulo / SP
out / 2015

DEDALUS - Acervo - FAU



20200017449

x-35418

Direção
FRANCISCO BETHENCOURT
KIRTI CHAUDHURI

História da Expansão Portuguesa

Volume I

A Formação do Império (1415-1570)

Autores

MARIA FERNANDA ALEGRIA
FRANCISCO BETHENCOURT
KIRTI CHAUDHURI
DIOGO RAMADA CURTO
FRANCISCO CONTENTE DOMINGUES
ANTÔNIO DIAS FARINHA
JOÃO CARLOS GARCIA
JOAQUIM ROMERO MAGALHÃES
LUÍS JORGE SEMEDO DE MATOS
JOSÉ MATTOSO
RAFAEL MOREIRA
FRANCESC RELAÑO
CARLOS RILEY
J. R. RUSSELL-WOOD
ISABEL DOS GUIMARÃES SÁ



Temas & Debates

A LÍNGUA E O IMPÉRIO

Diogo Ramada Curto

OS NEGROS EM PORTUGAL: ENTRE REPRESENTAÇÕES E PRÁTICAS DE COMUNICAÇÃO

O TESTEMUNHO DOS VIAJANTES ESTRANGEIROS

A existência de uma população negra em Portugal é um dos aspectos postos em destaque pelos viajantes estrangeiros dos séculos xv e xvi. Nicolau Lanckman de Valckenstein regista essa presença a propósito das festas, realizadas em Lisboa, pelo casamento de D. Leonor, irmã de D. Afonso V, com o imperador Frederico III. No dia 13 de Outubro de 1451, um grupo composto por africanos e mouros veio perante a desposada, com um dragão, seguido de muitas danças. Mais adiante, um outro grupo oriundo das Canárias homenageou a imperatriz também com danças e entregou-lhe uma carta onde se dizia: «Embora sejamos homens da selva vindos das longínquas ilhas do mar, no entanto, subordinados, de há pouco, ao sereníssimo rei de Portugal, fomos enviados pelos nossos chefes a estas festas nupciais.» As cerimónias prosseguiram com múltiplas representações do reino. A 14 de Outubro, numa arenga junto à Sé, celebraram-se as vitórias contra os Mouros, a submissão dos Africanos e a dilatação da fé, chorou-se o martírio de D. Fernando e, ali perto, exibiram-se diversos animais selvagens. A 17 do mesmo mês, antes do nascer do Sol, surgiram de diversos lados: cristãos, mouros e homens da selva, cantando na sua língua e dançando. Já o dia ia avançado, apareceu na praça um elefante com quatro tocadores de trompeta, e quatro meninos africanos distribuindo laranjas pelo povo. Por último, no dia 23, uma nova representação veio dançar e tocar à frente do palácio onde se encontrava a imperatriz. Integravam-na cristãos, mouros, judeus e um grupo, que Nicolau Lanckman designa de bárbaros, formado por africanos, mouros e homens selvagens das Canárias (Lanckman, 1992).

Pelos anos de 1465-1467, o irmão da rainha da Boémia foi recebido em Braga por D. Afonso V, tendo-lhe este oferecido dois escravos negros e um macaco. Que os levasse para a sua terra, onde os não havia, ter-lhe-á dito o rei, pois aqui eram em tal abundância que eram vendidos como carneiros (Rosmital, 1844). Trinta anos depois, quando Jeró-

nimo Münzer visita Portugal, volta a registar a presença de uma população negra. Recebido por D. João II em Évora, o médico de Nuremberga repara na presença na corte de muitos filhos de chefes africanos, educados nos nossos costumes e religião. A sua origem era muito diversa, conforme se podia constatar tanto pelas suas diferentes línguas, como pela cor, sendo uns acobreados, outros pretos, outros ainda anegrados. Todos aprendiam a língua portuguesa, sendo depois utilizados como intérpretes, nas relações com os reis africanos. Para aquele viajante estrangeiro, nestas relações estabelecidas por intérpretes e acompanhadas de inevitáveis presentes, o rei procurava a protecção dos monarcas mais importantes, pois não era possível submetê-los, e mesmo que o fosse pouco proveito se tiraria disso. Já em Lisboa, impressionado com o número de escravos negros, Münzer estabelece a diferença entre os de cor acobreada, oriundos dos trópicos de Câncer e Capricórnio, e os negros retintos, naturais da zona equatorial (Münzer, 1931).

Ao longo do século xvi, sucedem-se os testemunhos sobre a população negra. O flamengo Nicolau Clenardo escreve de Évora, em 1535, que os escravos pululavam por toda a parte. Em Lisboa, informa com exagero, o seu número seria superior ao do resto da população, encontrando-se a seu cargo todos os serviços domésticos. No seu entender, esta integração social favorecia as ligações amorosas entre os senhores e as escravas, sendo os novos filhos lançados no mercado (Cerejeira, 1926). Já bem entrada a década de 1570, Filippo Sassetti divide os habitantes de Lisboa em três grupos, a saber, cristãos-velhos, cristãos-novos e escravos. Considerando que estes últimos seriam cerca de um quinto da população da capital, o viajante e mercador florentino acentua a diversidade das suas linguagens e o facto da maioria se ocupar no transporte das mercadorias, junto ao porto (Marcucci, 1855). Na mesma altura, Bartholomé de Villalba y Estaña refere-se a Lisboa como «madre de negros», sendo estes uma chusma de gente, cerca de três ou quatro mil que viviam junto ao Tejo, com destaque para as negras ocupadas no transporte de água (Villalba y Estaña, 1889). Por estes mesmos anos, um viajante italiano, ao descrever Portugal, constata num tom encomiástico que a conversão ao catolicismo incidia não só sobre os territórios além-mar, mas também sobre todos aqueles que eram levados para Lisboa, oriundos de África e também da Índia (Marques, 1984: 109).



Escravo à Mesa, do Livro de Horas de D. Manuel (MNA4)

Estas impressões de viajantes estrangeiros sobre Portugal sugerem dois tipos de práticas de identidade. Por um lado, mais do que um testemunho sobre uma realidade observada, estes registos possibilitam observar o observador, por exemplo: o seu espanto perante a quantidade de negros existente em Lisboa — cerca de dez por cento da população em meados de Quinhentos —, em contraste com a situação existente noutras cidades europeias (Tinhorão, 1988: 80). Por outro lado, o mesmo tipo de escritos permite identificar o lugar ocupado pelos escravos e, de uma forma geral, pela população negra, no interior dos diversos grupos que compunham a sociedade portuguesa de Quatrocentos e Quinhentos. A este propósito, será necessário pensar antes de mais num quadro complexo de relações sociais onde se assiste: no âmbito das representações idealizadas de uma convivência peninsular, a representações cerimoniais ou festivas de grupos de negros e, durante o período em que Portugal disputa a Castela o domínio das Canárias, de guanchos das Canárias; à formação de um mercado de escravos; a uma integração doméstica dos mesmos; ao desenvolvimento de formas de exploração sexual de mulheres negras; à constituição de uma massa de excluídos e marginais com destaque para a população negra; e às tentativas, porventura demasiado tímidas, destinadas à sua conversão ao catolicismo.

No interior desta complexidade de relações sociais, os sinais de marginalização dos negros são

uma constante. Em Lisboa, existem protestos de 1515 quanto ao pouco ou nenhum cuidado a que eram votados os corpos dos escravos mortos: deixados ao ar livre, eram comidos pelos cães, sem merecerem cuidados religiosos (Ribeiro, 1902: 182-183). Contudo, será necessário reconhecer que muitas práticas de exclusão suscitam novas iniciativas e fabricam outras formas de organização social. Recorde-se, por exemplo, a organização de confrarias de homens pretos, muitas delas dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, que vão sendo criadas em Lisboa e em todo o espaço atlântico ao longo do século xvi (Vieira, 1991: 217-219). Importante é também lembrar os duzentos homens, a maior parte deles negros da Ribeira de Lisboa, que em 1513 constituíam na Índia a tripulação das naus de Diogo Mendes de Vasconcelos (Albuquerque, 1884: 1, 123). E, acerca da reversibilidade da exploração sexual das escravas, registre-se o protesto da Câmara do Funchal, em 1546, contra os homens que vêm de fora, uma vez que todos eles viviam amancebados com escravas «as quais roubam seus senhores pelos manterem a fim deles as forrarem e daqui vem que nesta ilha há muitas escravas e escravos forros.» (Vieira, 1991: 496.) Ora, é neste quadro de relações sociais que se inscrevem os diversos tipos de práticas de comunicação associadas aos escravos e negros.

USOS LITERÁRIOS DA LÍNGUA DE PRETO

A língua de preto constitui uma dessas práticas de comunicação. Fixada desde muito cedo nas construções literárias, ela passará a ser, ao longo do século xvi, um dos elementos tradicionais do teatro português. Em 1455, na ocasião do casamento de D. Joana com Henrique IV de Castela, o coudel-mor Fernão da Silveira escreve um poema, imaginando que um negro participa nas festas com uma dança:

«A min rrey de negro [estar serra Lyoa (...). leyxar molher meu [partyr muyto synha, porque sempre nos [seruyr vosso pay, folgar muyto negro [estar vos rraynha. Aqueste gente meu [taybo terra nossa nunca folguar, andar [sempre guerra, nam saber quy que [balhar terra vossa, balhar que saber como [nossa terra.»	«Eu sou o rei dos negros [da Serra-Leoa Deixei minha mullher, [party muito asinha, porque nós sempre [servimos vosso pai, e os negros folgam muito [de que sejas rainha. A gente daqui é muito [boa. Na nossa terra nunca folgamos, andamos [sempre em guerra. Não sei o que bailarei [aqui, na vossa terra. Bailarei o que eu sei, [como na nossa terra.»
---	---

(Resende, 1910-1917: 1, 204-205.)

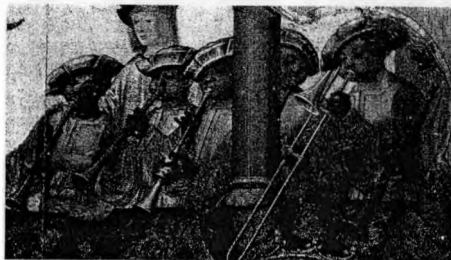
(Teyssier, 1959: 228.)

Através deste trecho, pode verificar-se que, do ponto de vista social, a língua de preto é utilizada para identificar um rei negro que se faz representar numa cerimónia da monarquia. Do ponto de vista linguístico, constata-se o uso generalizado dos infinitivos, a *mim* por *eu*, o verbo *estar* por *ser* (Teyssier, 1959). Para além da língua, as danças constituem outra das práticas de comunicação que servem para identificar os pretos; danças aqui saudadas, por celebraram a monarquia, mas que as *Ordenações* irão censurar. Alguns anos depois, Henrique da Mota verseja, na forma de diálogo dramático, sobre uma pipa de vinho que se teria derramado. O clérigo, dono da pipa, acusa desse desastre uma «perra de Manicongo» sua escrava. A acusação estava de acordo com a suspeição, que a Câmara de Lisboa em 1469 lançava sobre os negros, responsabilizando-os pelos muitos furtos então ocorridos e de gastarem o seu produto pelas tabernas, bebendo vinho (*Livro das Posturas Antigas*: 214-215). Mas Henrique da Mota mostra-se contrário a esse tipo de suspeição e retrata a escrava como sendo vítima de flagrante injustiça e capaz de responder ao seu senhor: «aqui estar juiz no fora, a mim logo vai até lá» (Mota, 1982: 398). Os mesmos aspectos linguísticos repetem-se e, do ponto de vista social, a escrava é apresentada como sabendo valer os seus direitos, sendo capaz de recorrer à autoridade do juiz de fora. Das passagens em língua de preto conhecidas no teatro de Gil Vicente, veja-se a peça intitulada *Fragoa de Amor*, representada em Évora, na altura de outra festa da monarquia, o casamento de D. João III com D. Catarina, em 1524. Uma das personagens é um escravo negro que reclama de Mercúrio e da sua forja do Amor a sua transformação em homem branco:

«Faze-me branco, [rogo-te, home (...)] E minha nariz feyto [bem, e faze-me beyça [delgada, te rogo (...)] Já mão minha branco [estae, e aqui perna branco [he. Mas a mi falá Guinee. Se a mi negro falae, a mim branco para [quê? Se falá meu he [negregado e nam falá portugaes, para que mi martelado?»	«Faze-me branco, [rogo-te, homem, E seja o meu nariz bem [feito, e faze-me o beição [delgado, rogo-te. Minha mão já está [branca, e aqui a minha perna [está branca. Mas eu falo Guiné. Se eu falo negro, de que me serve ser [branco (pera quê?) Se o meu falar é [negregado e não falo portugues, pera que fui martelado?»
--	---

(Teyssier, 1959: 233-234.)

Com o corpo transformado, mas mantendo a sua língua de preto, a mesma personagem vicentina imagina-se objecto de repulsa tanto da mulher



Grupo de negros músicos, do Retábulo de Santa Auta, c. 1510 (MNA)

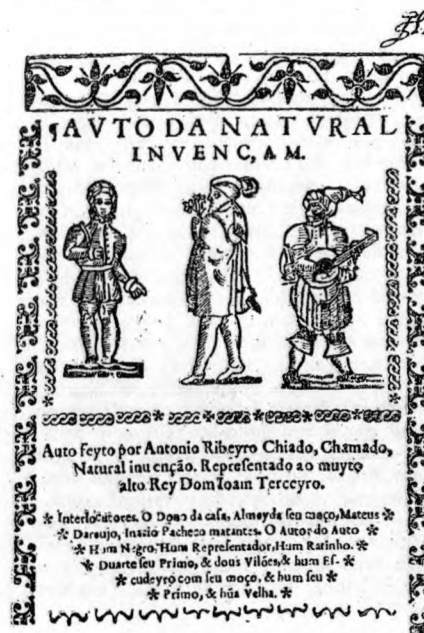
branca, como da sua igual, e acaba por pedir ao mítico ferreiro o retorno à sua cor inicial. Deste retorno, em que a personagem do escravo negro surge amarrado às suas marcas corporais e linguísticas, parece deduzir-se uma lição moral de defesa de uma ordem social estática. Contudo, noutras peças de Gil Vicente, a condição social dos negros, sempre identificados pelo uso da língua de preto, é diversa. Em *a Nau de Amores* (1527), entre várias personagens cómicas, vemos um fidalgo do Benim que visita, por sua livre vontade, Portugal e se apaixona por uma fidalga portuguesa. No *Clérigo da Beira* (1529-1530), um negro libertado da sua condição de escravo afirma: «já a mi forro, nam sá catibo.» Assim, uma diversidade de tipos vicentinos, situados em diferentes níveis sociais, identifica-se pela cor negra da pele e, sobretudo, pela língua. Do ponto de vista linguístico, as características já detectadas voltam a estar presentes, existindo uma certa regularidade no uso generalizado dos infinitivos a substituir quase todos os tempos e modos verbais, no facto dos acordos de género não existirem, no desaparecimento dos artigos e no emprego constante de *a mim* por *eu*, *estar* por *ser*. Com pequenas variantes, as mesmas características voltarão a surgir na língua de preto no teatro de António Ribeiro Chiado e de António Prestes, noutros autos da chamada escola vicentina e em muitos autos castelhanos (Teyssier, 1959: 230-250).

Os principais aspectos da língua de preto impressionam pela sua regularidade. Resta saber se essa mesma regularidade é produto de uma construção letrada, fixada e repetida pelas obras impressas de Quinhentos, ou se, pelo contrário, os autores de tais obras procuram reproduzir uma linguagem real e retirar dela efeitos cómicos. Paul Teyssier, cujas investigações procurámos aqui resumir, considera que: a língua de preto, registada nas obras impressas de Quinhentos, reproduz o falar dos escravos negros; essa maneira de falar, nas suas regularidades e nas suas simplificações constantes, tem na sua base a língua portuguesa, podendo comparar-se aos diversos dialectos portugueses crioulos; e, pela razão anterior, será muito arriscado procurar as suas origens nas línguas africanas, uma vez que os próprios es-

cravos provinham de regiões muito diversas e de áreas linguísticas variadas (Teyssier, 1959: 248).

Em suma, a vinda de negros, em especial de escravos, para Portugal e a sua participação em novas formas de comunicação — da dança ou da música à língua de preto — são alguns dos novos aspectos de uma sociedade envolvida num processo de expansão ultramarina. Tais aspectos, que revestem uma natureza social, simbólica ou linguística, dificilmente se podem reduzir às leituras que valorizam a integração desses novos grupos sociais ou, no sentido oposto, que sugerem a sua marginalização. Entre a complexidade de situações suscitadas por estes novos grupos de negros, será necessário situar um conjunto de atitudes ambíguas. António Ribeiro Chiado apresenta alguns exemplos dessa ambiguidade. O *Auto da Natural Invenção*, levado à cena pela primeira vez nos Paços da Ribeira entre 1545 e 1554, conta a história de um nobre que recebe uma companhia de teatro em sua casa. Entre os membros do grupo, constava um negro, que a gravura do folheto impresso descreve com um turbante na cabeça e com uma guitarra nas mãos. O senhor da casa começa por duvidar das qualidades dos actores, dizendo do negro que não acreditava ser ele cantor e capaz de tocar. O negro responde-lhe num português correcto. Ao que o dono da ca-

António Ribeiro Chiado, *Auto da Natural Invenção*, Lisboa (?), s. d.



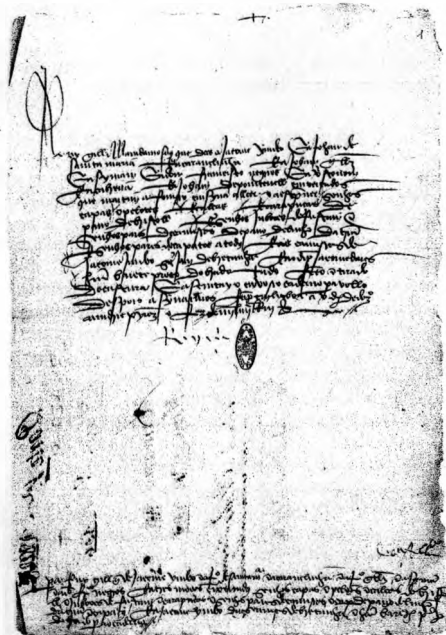
sa lhe replica, à laia de chacota, em língua de preto. A lição desta cena ambígua, parece ser a seguinte: enquanto o negro demonstra uma capacidade para se integrar na língua dominante, o senhor nega-lhe essa competência linguística e marginaliza-o, identificando-o com os estereótipos da língua de preto (Chiado, 1917: 77). Por sua vez, no *Auto das Regateiras*, numa cena que Serafim da Silva Neto utilizou como exemplo do papel dos Portugueses na formação dos crioulos, é também o amo que, ao dirigir-se à negra, fala a língua de preto: «Quanto ano? Não atender? (...) Como chamar terra vosso? (...) Quantos filhos vós parir? A vosso tem inda dente?» (Chiado, *Autos*, 1889: 77; Neto, 1970: 434.)

O SISTEMA DO ESCRAVO-INTÉRPRETE E A FORMAÇÃO DE PRÁTICAS DE COMUNICAÇÃO ALTERNATIVAS

ESCRAVOS E INTÉRPRETES NA GUINÉ

No sentido inverso ao da vinda dos escravos e do uso em Portugal da língua de preto, em que medida o processo de expansão ultramarina dos séculos xv e xvi implicou uma difusão da língua portuguesa? Começando por reparar nos primeiros intérpretes nativos da língua portuguesa, Gomes Eanes de Zurara conta que Estêvão Afonso, escudeiro de Lagos, capturou à entrada do rio Senegal um moço negro que depois entregou a D. Henrique. O Infante mandou que lhe ensinassem a ler e escrever, bem como aprender todas as coisas que competiam a um cristão, a saber, o padre-nosso, a ave-maria e os mandamentos. Zurara sustenta que o moço aprendeu mais coisas do que sabiam muitos que se diziam cristãos e equipara a sua esmerada educação à dos sacerdotes que D. Henrique tencionava enviar para África. Pena é que o moço tenha falecido tão cedo e que tivesse saído frustrado o intento do Infante de transformar, numa das suas glórias, a expansão da língua e da religião cristã. O ideal da língua companheira do império, que conhecerá em finais do século xv particular difusão, é assim celebrado na pessoa do infante D. Henrique. Quanto à concretização prática deste ideal, será este caso, onde o acesso de um negro à leitura e à escrita corresponde à sua iniciação ao catolicismo, um episódio isolado ou, antes, exemplo de uma prática seguida de forma sistemática?

Zurara, o veneziano Alvisé Cadamosto e o autor de um roteiro datado de 1463 referem-se aos intérpretes nativos como desempenhando um papel crucial no estabelecimento dos diversos tipos de contacto entre portugueses e os povos das regiões



Alvará régio (AN/TT)

da África a sul do Sara. Diogo Gomes de Sintra — que andou pela Guiné entre 1456 e 1460 ou 1462, conhecendo-se uma versão latina das suas viagens, com intervenções de Martin Behaim, num manuscrito reunido em inícios de Quinhentos por Valentim Fernandes — refere-se a um *Iacobum* (Jaime, Tiago ou Diogo), índio, enviado pelo infante D. Henrique, «para que se alcançassemos a Índia tivéssemos um intérprete» (*ut, si intrassemus Indiam, quod habuissemus linguam*). A referência a um índio é equívoca, já que se trata de um intérprete capaz de falar as línguas da costa da Guiné, ou seja, reunindo características idênticas às que são referidas noutras fontes contemporâneas. Mas o que interessa, por ora, é perceber que estes autores quatuorcentistas tendem a reduzir a expansão concreta da língua ao trabalho dos intérpretes. Sendo estes últimos considerados quer como instrumentos de contacto confinado à comunicação oral, geralmente submetidos a propósitos diplomáticos, militares ou mercantis, quer como informadores de notícias (Zurara, 1949: II, 262-263; Cadamosto, 1944: 39, 62, 67, 75; Peres, 1992: 42; Sintra, 1991: 46-47).

De facto, no século xv, a expansão conjunta da língua e da religião cristã parece ser mais um ideal, reduzido à expressão de alguns episódios exemplares, como o do moço negro citado por Zurara, do que uma prática generalizada. É neste quadro de práticas de comunicação que se assiste, desde muito

cedo, à organização de um sistema de intérpretes; praticamente tão cedo quanto os contactos entre Portugueses e Africanos conduzem a trocas envolvendo o comércio de escravos. Numa das suas viagens, Cadamosto conta como cada um dos barcos da expedição tinha o seu língua: *turciman*, em italiano, *turgyman* em português, do árabe *turchiman*; sabendo-se, aliás, da existência de um Diogo Dias, turgimão de Afonso V, encarregado da correspondência árabe. Estes intérpretes africanos teriam sido vendidos pelos senhores do Senegal aos primeiros portugueses que aí chegaram. Em Portugal, converteram-se ao catolicismo e aprenderam a língua, que Cadamosto identifica como sendo a espanhola — o que constitui com certeza uma imprecisão, mesmo que se saiba pouco acerca da língua portuguesa ou da língua de preto aprendidas por tais escravos. O recrutamento dos mesmos para as expedições oceânicas era obtido por troca com um escravo, escolhido pelo respectivo senhor dos novamente capturados. Como forma de incentivar a aprendizagem, o senhor concedia ao escravo-intérprete a carta de alforria, depois deste lhe ter rendido quatro escravos, o que se depreende que só aconteceria no final de quatro viagens. Era este o sistema no que respeitava às formas de recrutamento, segundo a descrição do viajante veneziano de meados de Quatrocentos (Cadamosto, 1944: 62).

Quanto ao modo como funcionava, será necessário começar por reparar que, quando as caravelas deitavam a âncora, os escravos-intérpretes eram os primeiros a sair em terra e a estabelecer os primeiros contactos. Tratava-se de uma função arriscada, já que lhes competia convencer os nativos das boas intenções dos Portugueses e encetar as negociações. Por vezes, a resistência dos Africanos ao contacto conduziu à morte do intérprete. Tal resistência radicava em imagens e ideias feitas acerca da natureza dos Portugueses. Por exemplo, na entrada do rio da Gâmbia, os nativos começaram por se opor a qualquer contacto, com as armas na mão; e, quando finalmente chegaram à fala com os intérpretes, revelaram que a razão para tamanha resistência se devia ao facto de julgarem, por notícias provenientes do Senegal, que os Portugueses eram canibais. Uma das provas da centralidade deste sistema, nos contactos estabelecidos pelos Portugueses, encontra-se no facto das viagens pelo litoral africano avançarem ao ritmo dos conhecimentos linguísticos dos intérpretes. No final da sua segunda viagem, na zona do cabo Roxo mais precisamente na entrada do rio Grande, Cadamosto refere ter sido necessário que a expedição voltasse para trás, uma vez que se tratava de um novo país, identificado por uma nova língua, impossível de entender. O viajante italiano conta que apenas foi feita uma pequena troca — uns anezinhos de ouro por umas bagatelas — «non parlando, ma con cenni facendo mercato» (Cadamosto, 1944: 62, 68, 86; Zurara, 1949: II, 395, 414, 418).

Este sistema, baseado no escravo-intérprete, não foi inventado pelos Portugueses. Desde o início do século XIV, os visitantes europeus das Canárias faziam uso dele. Em consequência deste desenvolvimento precoce, no século XV, já os próprios canários tinham os seus turgimões, ou seja, tinham desenvolvido uma espécie de agentes especializados na comunicação. Os Portugueses começaram por utilizar os escravos intérpretes como instrumentos essenciais da colheita de informações sobre territórios africanos desconhecidos, embora por vezes desconfiassem dos «turgimões de terra alheia». Segundo Cristóvão Colombo, uma das razões da vantagem deste sistema consistia em se conseguir lidar com a diversidade e atomização linguística — as mil línguas da Guiné, que não se entendiam entre si —, situação que não acontecia nas Caraíbas. Interessado em aproveitar o sistema utilizado em

Nascimento da Virgem, Escola Portuguesa. 1.º quartel do séc. XVI (Coleção Particular)



África pelos Portugueses, o mesmo Colombo apresentava também a principal razão da sua ineficácia: quando os escravos-intérpretes regressavam à Guiné, depois de terem aprendido a língua em Portugal, já estavam mal habituados pela boa companhia de que tinham mal alvo e os muitos presentes que tinham recebido. A solução por ele proposta estava em cativar também as suas mulheres e em trazê-las para a Península Ibérica, para que os escravos negociassem nas suas missões africanas com dedicação e vontade de as voltar a ver. Nesta solução, proposta por Colombo para as Caraíbas, havia ainda por cima a vantagem das mulheres poderem ensinar a sua língua na metrópole (Colombo, 1982: 56; Russell, 1993).

A história de João Garrido, pelo menos era este o seu nome de baptismo, constitui um dos melhores exemplos do funcionamento e também dos limites deste sistema do escravo-intérprete. Natural da Costa da Guiné, Garrido terá sido vendido ou capturado numa das muitas expedições empreendidas por portugueses e italianos. Chegado a Lagos, foi baptizado e vendido como escravo a um Gonçalo Toscano, escudeiro. À Guiné, voltou algumas vezes, cumprindo funções de tradutor. Mas, em 1477, decidiu exigir novas condições: só regressaria a Portugal, se lhe fossem concedidas carta de alforria, bem como autorização para comerciar em ouro e, note-se bem, em escravos. Ao que parece, o tal Toscano insistia nos seus direitos sobre o escravo e este receava que o seu senhor se apoderasse das suas mercadorias. O príncipe D. João fez-lhe todas as vontades. Mais. Procurou seduzi-lo isentando-o de pagar direitos sobre todas as mercadorias. Evocando o poder de rei para negar a Sebastião Toscano quaisquer veleidades, a carta régia revela que, se o Garrido não fosse feito forro, não regressaria. O seu senhor nada ganharia com essa situação e o reino perderia o «serviço e proveito que dele e por ele pudéramos haver». A acreditar nas palavras da carta de chancelaria, o caso da alforria de João Garrido, tendo em vista a continuação dos seus serviços como intérprete, era serviço ao rei e considerado «bem ao público destes reinos dando para ele bom aviamento aos tratos de Guiné de que a eles vem tanto proveito» (Viterbo, 1906: 32-33).

AS EXPERIÊNCIAS NO CONGO

À recolha de informações baseada no sistema do escravo-intérprete, sobrepôs-se — com uma progressiva intensidade ao longo do século XV, e em especial nos contactos estabelecidos por D. João II e D. Manuel com o rei do Congo — o interesse da sua utilização como instrumento de expansão dos valores e da doutrina cristã. Em 1485, Diogo Cão utilizou vários negros intérpretes no estabelecimento das primeiras relações com o reino do Congo. Antes de regressar a Portugal, raptou mais alguns negros, com que presenteou D. João II.

O rei mandou ensinar-lhes a língua, bem como os rudimentos da religião católica e tratou-os com cuidado, oferecendo-lhes fatos e outros presentes. No final desta aprendizagem, regressaram ao Congo, onde foram recebidos pelo seu rei. Em 1489, um dos negros raptados, Chrachanfusus, cujo nome de baptismo era João da Silva, regressou a Portugal como representante oficial do seu reino. Recebido pelo monarca em Beja, pediu-lhe, em nome do seu rei que aceitasse governar aquele reino e enviar a ele os clérigos necessários à sua conversão ao catolicismo. Entre as muitas coisas por ele solicitadas ao monarca português, encontra-se o pedido de recepção de certos jovens, para conversão ao catolicismo, para que aprendessem a falar latim e a escrever em caracteres latinos, tendo em vista que no seu regresso ao Congo pudessem ajudar o seu rei e o seu reino. Rui de Pina, que regista na sua crónica este episódio, projectando nele os ideais da potência imperial, associa assim à expansão do poder político e da religião católica a expansão da língua (Radulet, 1992: 96-103, 129-131).

De facto, em 1493, D. João II distribuía, por um conjunto de negros e mulatos, que se encontravam a aprender a ler e a escrever: capas, pelotes, carapuças, jubões e sapatos. Um dos negros chamava-se Dom Francisco, outro, Jácome Índio, cabendo a este último honras de distinção, concretizadas em camisas especiais, da Bretanha, e num barrete preto. Damião de Góis recordou os contactos de D. Manuel com D. Afonso I do Congo e a vinda a Portugal de um príncipe e outros moços nobres, «para cá aprenderem as cousas da fé, e costumes deste reino». Góis lembrou também os esforços de D. Manuel para aumentar o grupo de negros, solicitando mais moços nobres, com idades que deveriam situar-se entre os treze e os quinze anos. Das despesas na educação dos filhos do rei do Congo, queixava-se o monarca português em 1512, exigindo daquele rei a necessária compensação em mercadorias e escravos, e concluindo: «de maneira que nós tenhamos ainda mais razão de fazer bem a suas coisas». A expansão da língua e da religião vai, por isso, a par da defesa de interesses económicos (Góis, *Crónica de D. Manuel*, parte III, cap. xxxvii; MMA: 1, 157-158, 240).

Resta saber por que razão essa articulação de interesses redundou num fracasso, pelo menos do ponto de vista de uma aculturação à língua portuguesa. Será que os interesses económicos dos mercadores de escravos, que actuavam a partir de São Tomé, inviabilizaram as relações diplomáticas e os projectos de aculturação estabelecidos entre os monarcas de Portugal e do Congo (Thornton, 1992: 61)? Uma resposta a esta questão encontra-se, em 1532, no Regimento da Feitoria de São Tomé. Nas palavras do monarca português, preocupado em satisfazer os interesses das autoridades do Congo, a principal oposição estava no tráfico de escravos realizado entre os mercadores de São Tomé, já li-

Primo volume, & Seconda editione
**DELLE NAVIGAZIONI
ET VIAGGI**

IN MOLTI L'VOCI CORRITTA, ET ANPLIATA,
NELLA QVALE SI CONTENGONO

LA DESCRIZIONE DELL'AFRICA,
& del paese del Prete Ianni, con varii viaggi, dalla Città di Lisbona, & dal Mar Rosso à Calicut, & infini all'isole Molucche, doue nasciono le Spezierie, Et la Navigazione attorno il Mondo.

Aggiuntoui di nuovo

La Relatione dell'Isola Giapoa, nuovamente scoperta nella parte di Serrenario.
Alcuni Capitoli appartenenti alla Geographia operati dall'Historia del S. Giouani di Barros Portugalese.

Tre Tavole di Geographia in differa, secondo la Carta de navigare di Ptolemeo, et fra terra frumata gli scriveri che si conengono in quello volume.

Una Index molto copioso, delle cose di Geographia, etiana, Specie, et de altre cose notabili, che in siffi si conengono.



Con privilegio del Senato Venetico, et della
Repubblica Senese Veneta.

IN VENETIA NELLA STAMPERIA DI GIUNTI.
L'ANNO M D LIII.

G. B. Ramusio, *Della Navigazione et Viaggi*, Venezia, 2.^a ed., 1554 (BN)

gados ao comércio das Antilhas, e os seus congéneres em Luanda. Tal como se os dois poderes políticos estivessem de acordo no essencial e existissem comunidades de mercadores actuando por conta própria, o que parece ser a política oficial portuguesa é acabar com este comércio de escravos na baía de Luanda. Se as autoridades portuguesas conseguissem realizar esse objectivo, o rei do Congo, Afonso I (1506-1543), prometia muitas vantagens nos resgates dos navios que fossem ao seu reino e dar «cada ano tanta contia de escravos, cobre e marfim com que se possa fazer mais proveito do que se ora faz em Congo ser cristão» (Ballong-Wan-Wewuda, 1995: 618). Terão estes projectos políticos vindo demasiado tarde, para impedir os interesses privados das diferentes comunidades de mercadores envolvidos no tráfico de escravos? Ou será que a concretização dos ideais de expansão da língua e da religião eram mesmo incompatíveis com os interesses económicos do tráfico dos escravos? Qualquer que seja a resposta a estas questões, o importante é reparar que, em 1529, numa carta latina dedicada a D. João III, Martim Figueiredo elogia os esforços de cristianização do Congo, mas acentua que os resultados deste trabalho de conversão se encontravam nas línguas locais e não no por-

SOMMARIO DELL'INDIE OCCIDENTALI



tu anchora alcune piante che li Christiani chiamano platani, liquali sono al

India brasileira, da *Della Navigazione et Viaggi* de
G. B. Ramusio, Venezia, 1554 (BN)

tuaguês (Ramalho, 1985: 141). Neste sentido, não é de estranhar que o primeiro catecismo em kikingo tenha sido escrito em 1556 (MacGaffey, 1994: 260).

Para além do interesse em realizar na prática o ideal da expansão da língua e da religião, as relações estabelecidas por D. Manuel com D. Afonso I, rei do Congo, revelam também a importância assumida pela escrita. De facto, em comparação com o sistema inicial, baseado no escravo-intérprete e onde se verifica um uso quase exclusivo da palavra oral, assiste-se agora a uma multiplicação dos vestígios do uso do registo escrito. As cartas trocadas entre os soberanos, o estabelecimento de uma assinatura oficial que autentifique as missivas do rei do Congo, a par de uma definição do seu brasão e os livros enviados de Portugal para aquele reino são alguns desses vestígios (MMA: 1, 254-259, 294-323). Se a institucionalização das relações entre os dois reinos implica uma intensificação do recurso à linguagem escrita, o mesmo estabelecimento de relações oficiais define uma espécie de norma, que exclui do seu campo muitas das relações estabelecidas a título individual ou por pequenos grupos organizados à margem das autoridades. Os contactos estabelecidos pelos «lançados» são exemplo dessas práticas de comunicação que já não

se podem reduzir ao sistema do escravo-intérprete (Russell, 1993: 127; Brooks, 1993: 188-196).

**OS PRIMEIROS CONTACTOS
NA ÍNDIA E NO BRASIL**

Assim, nos reinados de D. João II e de D. Manuel, embora as práticas de comunicação baseadas no sistema dos escravos-intérpretes tenham continuado a existir, assiste-se à formação de sistemas alternativos. Esta transformação pode ser definida, antes de mais, pela ligação cada vez mais frequente do próprio sistema inicial à concretização dos ideais de expansão da religião católica. Depois, será necessário verificar que os registos escritos adquirem uma importância cada vez maior sobre a palavra transmitida oralmente. Igualmente, ao lado do escravo-intérprete, surgem agora outros agentes interessados no estabelecimento de contactos, é o caso dos lançados e dos degredados. Acrescente-se, ainda, o estabelecimento de feitorias, tais como a de São Jorge da Mina, a implicar o estabelecimento de relações estáveis e institucionalizadas, no interior das quais adquirem consistência prática o ensino da língua e as funções de tradutor. Por último, na viragem do século xv para o século xvi, será necessário acrescentar, aos novos contactos estabelecidos com o reino do Congo, a descoberta do Brasil e o início do estabelecimento de relações no Índico. Na altura do descobrimento do Brasil por Pedro Álvares Cabral, Pêro Vaz de Caminha explica que, em lugar de se capturarem indígenas, cujas informações eram duvidosas e cuja língua ninguém poderia entender — era muito melhor deixar em terra dois degredados com o objectivo de aprenderem a língua local, até os Portugueses lá voltarem. Caminha acreditava, também, que a inocência dos indígenas era tal que, quando os degredados chegassem à fala com eles, os mesmos passariam de imediato a ser cristãos. Assim, a língua e a disponibilidade para a crença no cristianismo vão a par (Cortesão, 1994: 164, 170).

Acerca da Índia, Álvaro Velho, autor do relato da primeira viagem de Vasco da Gama, apresenta um conjunto de práticas de comunicação, nas quais se destacam dois aspectos. Por um lado, nos contactos estabelecidos entre os Portugueses e as autoridades de Calcut, nota-se que à troca de palavras se segue a entrega de cartas escritas e assinadas pelo monarca português. Tal como se a comunicação tivesse a sua principal característica no registo escrito, o trabalho de tradução submete-se à disciplina da correcta interpretação das cartas. Na audiência com o rei de Calcut, Vasco da Gama era portador de duas missivas, uma em português, outra escrita em árabe. Desconfiando da interpretação que os muçulmanos poderiam dar à segunda das cartas, começa por solicitar a presença de um cristão que entendesse aquela linguagem. As autoridades de Calcut, acedem ao pedido e mandam chamar o

jovem Quaram, que infelizmente não pode satisfazer o que lhe fora solicitado, por não saber ler aquela língua. E, então, que o Gama obriga quatro muçulmanos a lerem-lhe primeiro a carta, provavelmente com a tradução para uma língua europeia, e só depois a puderam apresentar ao rei de Calecut, que terá ficado satisfeito com o seu conteúdo. Assim, depois da desconfiança inicial, o cuidado do Gama parece ter valido a pena. Por outro lado, os contactos estabelecidos entre a armada portuguesa e as autoridades locais terminam com um plano de estabelecimento em Calecut de um feitor e de um escrivão, respectivamente Diogo Dias, irmão de Bartolomeu Dias e escrivão da *São Gabriel*, e Álvaro de Braga, escrivão da *Bério*. Em troca, o rei de Calecut deveria enviar a Portugal quem ele determinasse. Contudo, este plano, que supunha um sistema de comunicação baseado no registo escrito e em práticas administrativas ou diplomáticas, não chega a ser posto em prática. A principal causa do seu falhanço reside na atribuída partida do Gama de Calecut, para a qual contribuíram os mercadores muçulmanos ameaçados pela presença portuguesa. Em substituição deste plano, os Portugueses, depois de comprarem a desejada pimenta, acabaram por recorrer ao sistema habitual baseado na captura dos indígenas. Segundo Álvaro Velho, o capitão-mor acabou finalmente por aceitar o conselho dos outros capitães de trazer para Portugal entre seis a doze habitantes, «porque aqueles, tornando a Calecut, fariam fazer as amizades» (Velho, 1969: 49-51, 59-65; Thomaz, 1991: 137).

A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO TRABALHO DE TRADUÇÃO

AS FORTALEZAS, AS RELAÇÕES DIPLOMÁTICAS E A MISSIONAÇÃO NO ORIENTE

A transformação das práticas de comunicação estabelecidas por diversos tipos de intérpretes revela que a expansão da língua portuguesa é um processo lento e circunscrito. Ao longo do século XVI, o trabalho de mediação entre o português e as línguas de contacto acentua algumas das mudanças já registadas e apresenta algumas novidades. Um inventário dessas alterações deverá começar por isolar as formas mais institucionalizadas do trabalho dos intérpretes. No *Tombo do Estado da Índia*, que Simão Botelho envia para o reino em 1554, os ordenados pagos em cada fortaleza mostram a importância atribuída aos línguas. Em Cochim, por exemplo, os funcionários locais mais bem pagos são os línguas da feitoria, à frente de diversos escrivães: Itunira-

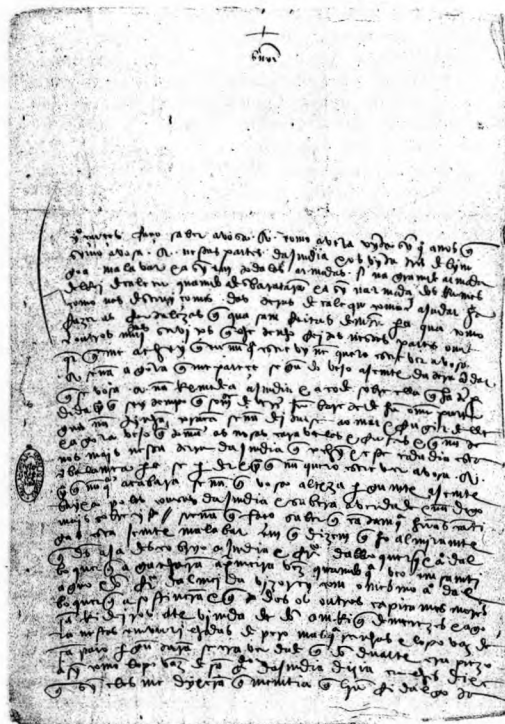
ma recebe o salário de 8400 réis e um cristão que cumpre as mesmas funções 9600 réis (em comparação com os 400 000 réis do capitão da fortaleza, 120 000 réis do feitor, e 40 000 réis de cada um dos dois escrivães portugueses). Sabe-se também que o língua dos cristãos de Cochim ganhava, em 1529, 12 600 réis. Em Goa, o língua recebe 33 600 réis (enquanto o ordenado do feitor são 100 000 réis). Ormuz conta com um língua do ouvidor, que recebe 7200 réis e um outro língua da alfândega, brãmame, 10 500 réis (contra 100 000 do feitor). Em Chaul, o língua do capitão ganha 7200 réis (o feitor 100 000 e cada um dos escrivães da feitoria 30 000). Baçaim conta com três línguas: o do capitão e o da feitoria vencem cada um 33 600 réis por ano, enquanto o dos frades 15 000 (o feitor tem de salário 200 000 réis e cada escrivão 50 000). Por sua vez, o língua do capitão de Diu ganha 7200 réis (ed. Felner, 1868).

Esta integração institucional do trabalho dos intérpretes deve ser entendida como um processo que define competências específicas, no interior de uma organização hierárquica. O rol da nau *Santa Maria do Monte*, que efectua a viagem Ormuz-Goa em 1520-1521, menciona um Salvador Rodrigues «língua que foi de Ormuz», depois do capitão e dos

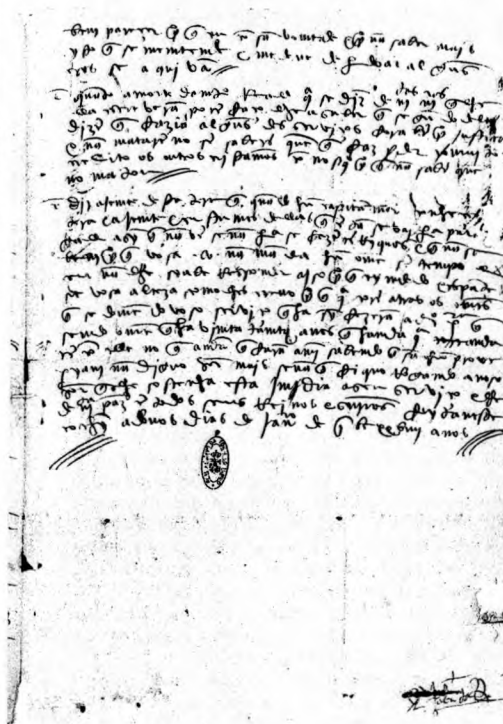
seus homens, e logo a seguir ao boticário. Em 1529, o língua dos cristãos de Cochim, João Cárcere revela que a possibilidade de recorrer à escrita, apesar de limitada, faz parte do conjunto das suas competências. Por um alvará de 1562, são reconhecidos os serviços do intérprete António Fernandes, «mestiço, casado, morador em Coullão», e é-lhe concedido o cargo vitalício de língua de Coullão. Mais de vinte anos depois, um outro alvará régio nomeia um jovem malabar, estudante dos jesuítas de Cochim, língua do peso de Coullão. Trata-se, neste último caso, de proteger os agentes locais, preparados pelos Jesuítas, no exercício das funções de tradutores. Noutras situações, mais do que a eficácia da função e dos que para ela se prepararam, o que parece estar em causa é a propriedade do cargo de língua. Tal como no processo de transmissão hereditária de outros ofícios, a porta fica aberta para a venalidade. É o que acontece, na década de 1570, com a morte de António Mendes de Oliveira, língua de Ormuz, e a concessão do mesmo ofício ao seu filho mais velho, com direito de apresentação de uma pessoa que servisse o dito ofício na menoridade do herdeiro. Embora nem sempre seja possível esclarecer a naturalidade dos tradutores, referidos pelo seu nome cristão, será possível pensar que

ao longo do século XVI existe uma tendência para a apropriação dos cargos por parte dos Portugueses, nem sempre mais credenciados que os agentes locais para o exercício das funções de tradução. Talvez, por isso, um alvará régio de 1571 tenha tentado impedir que os ofícios de língua na Índia fossem tomados por portugueses, restabelecendo a sua atribuição às gentes da terra (Farinha, 1991: 49; *DHMPPO*: II, 176; Viterbo, 1906: 28, 43-44, 78; *O Livro do Pai dos Cristãos*: 77-78).

A esta integração institucional dos línguas locais, acrescenta-se uma outra mudança relativa ao estatuto dos intérpretes portugueses. Alguns casos, ao longo do século XVI, revelam que a capacidade para traduzir proporciona uma franca melhoria do estatuto social do tradutor. António Camelo, por exemplo, tradutor do árabe em Cananor, foi feitor cavaleiro por D. Francisco de Almeida e confirmado nesse título por D. Manuel, em 1510 (Viterbo, 1906: 24). Esta identificação do ofício com a mercê, ou seja, a expectativa criada pela posse de um ofício tendo em vista uma recompensa régia, explicará talvez a referida avidez com que os Portugueses procuravam chamar a si o ofício de línguas. Mas, onde mais claramente se descobre essa tendência, é quando o tradutor exerce as suas funções no âmbito de uma embaixada. A este propósito, um dos casos mais significativos é o do intérprete português, cujo nome permanece por identificar, que escreveu o relato da embaixada portuguesa a Bengala, em 1521, com um duplo propósito. Em primeiro lugar, o autor pretendia elogiar e justificar a própria embaixada, conduzida por António Brito, o Velho, e Diogo Pereira, contra os interesses de um outro grupo de portugueses, interessado no comércio de Bengala. Sobre esta facção rival, o autor anónimo acumula os sinais de desvalorização. Por exemplo, Cristóvão Jusarte é descrito como uma espécie de lançado que, uma vez colocado frente às credenciais de António de Brito, «disse que não conhecia o governador da Índia nem sabia quem era; e por aqui disse outras muitas cousas que não são para escrever; e assim mesmo de António de Brito, cousas que não era para ninguém ouvir». Em segundo lugar, o autor pretende afirmar a sua competência, tanto no domínio da informação sobre a terra e as gentes, como no que diz respeito à sua intervenção nas negociações com as autoridades de Bengala e do Pegu. Este propósito de elogio em causa própria deve ser relacionado com um interesse na obtenção de uma mercê pelos serviços prestados, ou seja, com uma expectativa de promoção social. Para além disso, o que mais importa neste testemunho é precisamente o facto do intérprete português revelar uma aptidão para a escrita e para a utilização dos estereótipos literários, que é inédita até esta altura no trabalho dos línguas envolvidos na expansão portuguesa pelo Oriente. Apesar de permanecer anónimo, o intérprete alcança o estatuto de homem de letras (Bouchon e Thomaz, 1988).



Carta de João Cárcere, intérprete do rei, 1529 (AN/TT)



Vários são os casos em que não é possível determinar o papel ocupado pelos intérpretes portugueses nas delegações ou embaixadas de portugueses no Oriente. É o que acontece aquando da assinatura do Tratado de Paz, celebrado em 1523 entre o governador D. Duarte de Meneses e o rei de Ormuz, pelo qual se ratificaram as cláusulas anteriormente estabelecidas por Afonso de Albuquerque. Conforme se indica no documento, no acto cerimonial de celebração da paz, um língua afecto ao rei de Ormuz ter-lhe-á lido em tradução o mesmo tratado e terá ficado determinado que uma outra cópia «em parssio» deveria ser assinada pelas duas partes (Farinha, 1991: 80-82). Poder-se-á, então, falar de uma falta de agentes portugueses capazes de cumprir as funções de tradução e considerar que a sua existência tem muito de excepcional e, por isso, de louvável? Reconhecer este facto equivale admitir que o trabalho de tradução é sobretudo iniciativa de agentes locais, beneficiando porventura de uma tradição mais profunda de contactos entre diferentes comunidades mercantis no oceano Índico. Quando, na embaixada portuguesa ao imperador da Abissínia, identificado com o Preste João, este pergunta que conhecimento havia em Portugal do árabe e do etíope, responderam-lhe que em Portugal não faltava quem soubesse aquelas duas línguas. Continuando o padre Francisco Álvares: «E logo tornou a mandar dizer que bem cria ele que em Portugal haveria, mas que no mar quem leria as ditas letras? Responderam-lhe que no mar havia muitos arábios e abexins que de continuo andavam nas naus del rei de Portugal, e que os mouros levavam furtados os abexins de sua terra e os iam vender a Arábia e à Pérsia e a Egipto e à Índia aos Portugueses. E os Portugueses onde tomavam mouros, acertavam tomar entre eles muitos abexins, e logo os forram e vestem e tratam muito bem, porque sabem que são cristãos, e que aí trazíamos a Jorge língua que sua alteza bem conhecia que fora tirado cativo de poder de um mouro de Ormuz» (Álvares, 1883: 124.)

Em 1512, Afonso de Albuquerque pretende valer os seus serviços e escreve uma longa carta ao rei, relatando o impacto que tiveram as suas acções na submissão de algumas cidades portuárias do Sudoeste da Índia e de Malaca. No meio da narrativa de todos estes feitos, o então governador da Índia inclui uma referência ao ensino do português: «Em Cochim achei uma arca de cartinhas por onde ensinam os meninos, e pareceu-me que Vossa Alteza as não mandara para apodrecerem estando na arca, e ordenei um homem casado aqui, que ensinasse os moços a ler e escrever, e haverá na escola perto de cem moços, e são eles filhos de panicais e de homens honrados; são muito agudos e tomam bem o que lhe ensinam e em pouco tempo, e são todos cristãos.» Esta tentativa destinada a difundir o ensino da língua portuguesa e da religião católica deve ser entendida como um caso excepcional e, sobre-

tudo, deve ser lida no seu contexto próprio que é o da carta ao rei em que Albuquerque enumera todos os feitos por ele realizados. Ora, é precisamente depois de exibir os actos que impuseram a soberania portuguesa, o dito império, que o famoso governador inclui uma referência às suas tentativas para difundir a língua e a religião. Pena é, queixava-se em 1518 o vigário de Cochim, que o sustento que liberalmente Afonso de Albuquerque tinha dado aos meninos cristãos, lhes tivesse sido retirado, e o resultado foi que «nunca nenhum mais quis aprender, porque eles não têm fazendas, nem outra coisa de que se mantenham». Em 1521, é a vez de D. Duarte de Meneses mandar entregar duzentas cartilhas, cinco *Flos sanctorum* e trinta e quatro evangelhos para um João Rodrigues ensinar a ler os filhos dos moradores e os órfãos de Goa. Em 1523, o padre de Cananor informa que ensinava a ler e a escrever os filhos da gente convertida ao catolicismo e os dos portugueses. De Malaca, em 1532, o padre queixa-se que não podia «continuadamente» ensinar a ler e escrever os quarenta e dois meninos órfãos, de idades compreendidas entre os sete e os quinze anos, filhos de portugueses ali falecidos; e pede que seja criado um cargo de mestre com ordenado certo. No seu conjunto, estes traços relativos ao ensino da língua portuguesa e dos rudimentos da religião católica indiciam tentativas pouco sistemáticas, integradas sobretudo em formas de assistência religiosa, e que em muitos dos casos deverão ser interpretadas como fazendo parte de um discurso característico dos muitos feitos cometidos por padres e oficiais do rei (Albuquerque: I, 44-45; DHMPPPO: I, 341, 420 e II, 13, 225).

Só a partir de meados do século XVI, se poderá falar de esforços regulares de exercício de uma política educativa. Mas é preciso acrescentar que as actividades pedagógicas se encontram subordinadas ao objectivo de alargar o grupo dos agentes de mediação, incluindo os tradutores. O trabalho de tradução foi mesmo utilizado pelas ordens religiosas como um dos atributos necessários à sua afirmação. Neste processo, existem duas tendências. Por um lado, aquela que consiste em declarar a necessidade do ensino do português às comunidades que se queriam converter, tendo em vista o entendimento das mensagens religiosas impostas pela própria hierarquia eclesiástica. Por outro, a que condiciona a transmissão dos conteúdos considerados necessários à formação católica a um conhecimento das línguas locais. Dois exemplos desta última tendência ajudam a compreender melhor o processo em questão. Em 1541, a Confraria da Conversão à Fé cria um colégio — inicialmente entregue aos Franciscanos, mas que está na origem do colégio jesuíta de São Paulo — para educação de trinta rapazes: «canarás, paravás, malaios, malucos, chins, bengalas, chingalas, pegus, de Sião, gujarates abexins, cafres de Sofala e Moçambique e da ilha de São Lourenço e de outras partes em que se pudesse fazer fru-

to.» Os rapazes seriam ensinados a ler e escrever, o que incluía a aprendizagem de gramática, casos de consciência e sobretudo bons costumes e os mistérios da fé católica. Mas todos eles deveriam ter mais de treze anos, para «que já soubessem falar bem as suas línguas e as não poderem perder» e assim as poderem utilizar quando, depois de ordenados sacerdotes, voltassem para as suas terras de origem a difundir a mensagem católica. Este requisito, ao favorecer a criação de agentes bilingues, revela uma estratégia de utilização das línguas locais ao serviço do catolicismo. Quando em 1545 os Jesuítas procuram controlar o Colégio de Goa, têm em vista cerca de sessenta jovens com idades compreendidas entre os oito e vinte e um anos, falando originariamente cerca de oito ou dez línguas locais. A importância assumida pelos intérpretes volta a estar presente numa carta de Francisco Xavier, assinada em 1545 e enviada de Meliapor aos padres jesuítas de Goa. Atendendo às diferentes origens europeias dos Jesuítas, o conselho formulado pelo missionário era que aprendessem o português «porque de outro modo não haveria intérprete capaz que os entenda». Assim, a missão europeia implicava a prática de uma aprendizagem, antes de mais, do português, e o recurso aos intérpretes locais. Como ideal, pouco concretizado, desenvolveu-se a aprendizagem directa das línguas locais (DHMPPPO: III, 9, 167, 170, 246; Lopes, 1969: 37).

Exemplos de utilização das línguas locais para divulgação da mensagem católica encontram-se nas histórias de vida de muitos eclesiásticos europeus que concretizam o ideal do seu uso directo, com dispensa dos intérpretes. Em 1530, Frei Vicente de Laguna, dominicano, residente em Goa, compromete-se a aprender a língua local «para en ella les poder mejor enseñar» (DHMPPPO: II, 197). Por sua vez, Frei Gaspar da Cruz, também dominicano, conta que ao chegar ao Camboja vindo de Malaca, «depois de saber honestamente a língua por terceiro tratando com a gente e padres, antes ainda que a soubesse achei tudo ao revés do que me tinham dito, e que tudo eram enganos de seculares simples que de leves cousas se moviam a presumir da gente o que nela não havia». Assim, a aprendizagem da língua — com a dispensa do intérprete — apresenta-se como condição necessária ao conhecimento e à missão que o frade pretendia realizar. A este interesse em conhecer directamente as línguas, manifestado pelo missionário, corresponde ainda a curiosidade em descrever os sistemas de comunicação escrita da Cochinchina e da China (Cruz, 1989: 157, 165, 214). Em Goa, se é verdade que em 1548 o bispo Frei João de Albuquerque se mostra ocupado em confiscar a literatura hindu com o fim de extinguir o que considerava ser idolatrias, é preciso reconhecer as directrizes do primeiro concílio provincial celebrado em Goa, em 1567. Estabelece-se, então, a obrigatoriedade de todos os hindus assistirem às pregações, mas em contrapartida aconse-

lham-se os pregadores a adaptar os seus sermões à audiência, sem necessariamente terem de expor os altos mistérios da fé, e a recorrer ao concanim a fim de facilitar a comunicação (Rivara, 1958: 163).

A curiosidade pelas línguas locais, demonstrada por Dominicanos, Franciscanos e sobretudo pelos Jesuítas a partir de meados do século XVI, está claramente subordinada aos propósitos de missão. O jesuíta Henrique Henriques inventou um sistema de correspondência escrita dos sons e preparou uma gramática de malabar que enviou para Portugal em 1551. A sua expectativa era que em poucos anos se pudesse estabelecer como regra que todos escreveriam em malabar (tâmul), não em português. Algumas das suas obras em tradução tâmul serão publicadas na Índia entre 1576 e 1586 (Lach 1965-1993: I, 436-437). Em 1554, em ligação com os esforços de comunicação empreendidos por jesuítas, foi impressa em Lisboa a *Cartilha que contém brevemente ho que todo christão deve aprender pera sua salvação em lingua Tamul e Portugues*. O trabalho de tradução foi realizado por Vicente da Nazaré, Jorge Carvalho e Tomé da Cruz, que se identificam como «índios», satisfazendo as ordens do rei D. João III e demonstrando a sua competência nas línguas latina, portuguesa e tâmul. Utilizando o tópico da modéstia, tão característico dos prólogos, os mesmos autores referem-se à sua língua como pobre e bárbara, em comparação com a latina e a portuguesa (Álvares, 1960). Os tradutores malabares colocam-se, assim, ao serviço do rei e dos ideais de utilização das línguas locais do padre Henrique Henriques. Mas é preciso salientar que o contributo destes tradutores se afigura decisivo na concretização do uso da linguagem local tendo em vista a missão. Entre 1556 e 1561, os Jesuítas, já equipados localmente com a tipografia, imprimem em Goa uma cartilha de *Doutrina Christã*, em concanim. Trata-se, aliás, de uma das primeiras obras saídas dos prelos da oficina de impressão do Colégio de São Paulo em Goa, que também se dedicou à publicação de outras obras em português e em latim, tais como os *Colóquios* de Garcia de Orta (1563) e o *Desengano de Perdidos* de Gaspar de Leão (1573) (Priolkar, 1958: 2-9; Silva, 1993: 136).

Estes factos editoriais, para além de revelarem de que modo o concanim (Goa) e o tâmul (Cochim e Sul da Índia) foram postos ao serviço do trabalho de missão conduzido pelos Jesuítas, confirmam a importante função ocupada pelos intérpretes, em cuja educação os Jesuítas se mostravam igualmente interessados em investir. Existem, no entanto, quatro problemas de difícil resposta levantados por esses mesmos factos editoriais. O primeiro diz respeito à eficácia deste método, que conjugavam a utilização das línguas locais com o recurso à difusão pela imprensa. A acreditar nas queixas incluídas na correspondência dos Jesuítas, o que parece ter acontecido nos grandes centros mercantis, onde se fazia sentir uma presença per-

manente e institucionalizada dos Portugueses, é que a facilidade do recurso corrente ao português, embora numa versão já claramente criouliizada, não terá estimulado os missionários a envolverem-se na aprendizagem das línguas locais. Tal terá acontecido, por exemplo, em Goa com o cananím. Comparativamente, no Japão, China, Molucas, Ceilão e também no Sul da Índia, isto é, em áreas onde a presença portuguesa é menos acentuada, os Jesuítas intensificaram os esforços de aprendizagem das línguas locais. Em segundo lugar, interessaria saber de que modo os métodos de comunicação dos Jesuítas concorrem com os dos portugueses laicos. A correspondência dos Jesuítas fala com desprezo e, por vezes, com elevada indignação dos portugueses que, dentro ou fora dos espaços mais institucionalizados do Estado da Índia, se integravam localmente virando as costas ao catolicismo. Será que estas sucessivas denúncias revelam uma maior eficácia de comunicação por parte dos portugueses laicos? Esta questão encontra-se ligada a um terceiro problema que consiste em saber de que forma o interesse na aprendizagem das línguas locais implica uma curiosidade pelas religiões locais. O caso do padre Henrique Henriques afigura-se a este propósito paradigmático na sua persistência em considerar o hinduísmo como um conjunto de fábulas. A este respeito Donald Lach, considera que no século XVI, «limitados pela sua hostilidade cultural e religiosa ao hinduísmo, os Jesuítas foram naturalmente incapazes de penetrar para além da superfície da vida hindu». Sem os mesmos ideais de missão, os portugueses laicos terão talvez demonstrado uma maior eficácia em termos de comunicação. Existe um quarto e último problema que importa deixar em aberto respeitante à continuidade temporal e espacial deste projecto de utilização da tipografia e das línguas locais pelos Jesuítas. Poder-se-á falar mesmo de uma política editorial sistemática concretizada em Goa, Cochim, Macau e Nagasáqui e quando terá ela início? Ora, uma consulta dos inventários das obras publicadas indica que estamos mais em presença de tentativas, pelo menos até à década de 1570, do que de esforços contínuos (Lach, 1965-1993: I, 436, 439, 445; II, 3, 496-497, 527).

Até aqui, o contraste entre as línguas locais e o português não permitiu valorizar devidamente a formação dos crioulos — esses falares de necessidade que surgem como línguas intermédias, identificando-se em muitos dos casos com a precária situação dos seus falantes. Ora, é porventura com estes crioulos que deve ser identificada a língua portuguesa, referida em muitos dos documentos. Do contributo dos próprios portugueses e missionários na formação destes crioulos, o jesuíta Francisco Xavier deixou-nos um importante testemunho. Ao que parece, era em crioulo que pregava, aconselhando os missionários a seguir o seu exemplo: «Falando em português como lo falan los esclavos.»

Sobre este método, um seu biógrafo lembra que Xavier «chegava a falar o português com a gente da terra, trocado e meio negro como eles falam, porque melhor o entendessem» (Lucena, 1600: 70). Embora seja difícil fazer a cartografia quinhentista destes crioulos, reconhecer a sua existência permite considerar de que modo o cruzamento de diferentes práticas de comunicação linguística ultrapassa determinadas barreiras sociais (Xavier, 1945: II, 220; Lucena, 1600: 70; Neto, 1970: 434).

As ideias e as políticas dos Jesuítas não esgotam o trabalho sobre as línguas locais, nomeadamente sobre os dialectos do Malabar. Uma curiosidade fundada em motivos práticos, mas bem diferentes dos interesses missionários, descobre-se nos primeiros vocabulários ou listagens de palavras. Um dos primeiros exemplos de um vocabulário malaio-português, constituído por 138 palavras da «linguagem de Calecut», terá sido fornecido ao autor do *Roteiro* da primeira viagem de Vasco da Gama pelos referidos homens capturados pelos Portugueses. Por sua vez, António Pigafetta, companheiro da primeira viagem de circum-navegação realizada por Fernão de Magalhães, integrou no seu relato de viagem uma lista de 426 palavras em malaio com a tradução para o italiano. Este vocabulário conheceu particular difusão, sobretudo depois da sua introdução na colecção de viagens de Ramusio. O carácter prático destes vocabulários está presente nas expressões ligadas à navegação, comércio e à vida quotidiana. Por sua vez, este tipo de curiosidade pelas línguas locais terá de ser pensado em função das orientações suscitadas por um humanismo classicizante, baseado em modelos pedagógicos valorizadores da aprendizagem das línguas. A este propósito, é interessante reparar no facto das referências às línguas e aos sistemas da sua sinalização escrita serem mais abundantes nas descrições quinhentistas de outras sociedades, do que nos textos do século XV de Zurara ou de Cadamosto. Por exemplo, Tomé Pires nota a especificidade da linguagem canarim, própria de Goa e distinta da de Daquém e de Narsinga; ao mesmo tempo, testemunha o seu respeito para com a cultura local ao qualificar os brâmanes de muito honrados e de serem «agudos avisados letrados em sua crença». Nesta série de traços de uma curiosidade relativamente às línguas de outras civilizações, os caracteres chineses constituem-se em objecto de exotismo e de reflexão, como acontece na obra de Frei Gaspar da Cruz.

Neste sentido, a atenção para com as línguas asiáticas terá de ser pensada no interior de uma tensão entre, por um lado, os propósitos práticos da missão e do comércio e, por outro, a emergente curiosidade de humanistas e antiquários. João de Barros exemplifica bem a tensão entre os propósitos da conversão ao catolicismo e os métodos de prova utilizados pelos antiquários. Na sua descrição de Goa, o autor das *Décadas* manifesta uma nítida preocupação em apresentar a cidade co-

SECONDO VOLVME
DELLE NAVIGATIONI ET VIAGGI

NEL QUALE SI CONTENGONO

L'Historia delle cofe de Tarari, & diuersi facti de loro Imperatori, & deita da M. Marco Polo Gentiluomo Venetiano, & da Hayton Armeno.

Varie defcriptioni di diuersi autori, dell' Indie Orientali, della Tararia, della Perfia, Armenia, Mengredia, Zarcasin, & altre Frontiere, nelle quali si accionano molte impredie d'Vifimicaffia, d'Imuel Sofi, del Soldano di Babilonia, di diuersi Imperatori Otomani, & particolarmente di Selim, contro Tomombai, vltimo Soldano de Mamalucchi, & d'altri Principi.

È il viaggio della Tana. Con la defcriptione de nomi de Popoli, Ciuuili, & Porti d'Inorno al Mar Maggiore, come si nominano al tempo dell'Imperator Adriano, & molte altre particolarità dello Stato de Mecaniti, Saba, & Cenchia, come d'altri genti habitan a gli uanti indogiter. Et il nauigio di M. Piuo. Questo gouernatore Venetiano, portate per fortuna lectura grati loco la Traductione.

Con l'Indice diligentemente ordinato, delle cofe più notabili.



Con Privilegio dell' Illustriſſimo Senato di Venetia.

IN VENETIA NELLA STAMPERIA DE RIVINI.

L'ANNO M D LIX.

G. B. Ramusio, Della Navigazione et Viaggi, Venezia, 2.^a vol., 1559 (BN)

mo metrópole episcopal, detentora de sinais antigos de cristandade: «Um dos quais foi achar-se um crucifixo de metal andando um homem fazendo desfazendo os alicerces de umas casas, que Afonso de Albuquerque dali mandou levar com solenidade de procissão à igreja, e depois o enviou a el-rei Dom Manuel como sinal que já em algum tempo aquela imagem recebeu ali adoração.» Para além deste sinal de cristandade, João de Barros refere um outro, presente numa doação escrita em canarim, e sobre eles constrói a narrativa de fundação da cidade: «porque ao presente não temos outra memória da fundação desta cidade», o «povo cristão do nome e sangue português», enviado por D. Manuel, teve toda a legitimidade para resgatar aquela imagem «da gente pagã dos gentios e pérfidos mouros». Este mito de fundação de uma nova ordem social, baseado em provas de antiquário — entre as quais se encontra o documento escrito em canarim — conhece uma das suas formulações mais importantes na lembrança de que «aquela cidade lugar de idolatria e blasfêmia é hoje não somente magnífica per edificios, illustre per armas, e grossa per comércio, mas ainda santa per sacrificios de sacerdotes na sé catedral primás daquelas partes, e per oraçam e doutrina de muitos religiosos de São Francisco e São Domingos que residem em seus conventos».

Por outras palavras, a nova ordem citadina — identificada em edificios, e patenteada na organização militar, comercial ou religiosa — baseia-se num mito de fundação cristão. Barros reclama para si a autoria do relato deste mito de fundação de Goa e insiste no facto de que não havendo «notícia de seu fundador (...) tomemos por fundamento o novo lume de fé que nela acendemos, e as pedras da arquitectura e polícia de Espanha que nela levantámos». Em suma, o registo escrito do mito de fundação serve para justificar uma ordem social, centrada sobretudo na cristandade, na fé e na religião; à mesma ordem social o autor afecta também os edificios do poder, a organização militar, o comércio e os costumes ibéricos. Para o autor das *Décadas*, a descrição de Goa precede a história da sua conquista ou, antes, das suas sucessivas conquistas. Apesar desta separação clássica entre descrição e história, existe uma preocupação comum pelos vestígios e fontes históricas. Quer estas sejam provas materiais, concretizadas nos já referidos objectos, escrituras em canarim ou edificios, quer se trate de crónicas locais, contendo diferentes interpretações da conquista de Goa pelos muçulmanos, Barros revela os seus hábitos de antiquário e de humanista, atento simultaneamente aos critérios de prova e ao conflito de interpretações resultante da leitura dos textos. Mas é preciso notar que estes hábitos, hoje equiparados à prática de uma história científica, convivem com um discurso onde declaradamente se enunciam novos mitos de fundação, entre os quais avulta a já referida imagem de uma Goa cristã e portuguesa. Numa palavra, para João de Barros, história, baseada na curiosidade pelas línguas e documentos locais, e mito não são termos incompatíveis (*Asia, Década II*, liv. v, caps. 1-11).

FEITORIAS, TRADUTORES E MISSIONÁRIOS NO ATLÂNTICO

Baseado em Oliveira Martins, o historiador brasileiro Serafim da Silva Neto sugeriu uma espécie de progressão relativamente aos estabelecimentos ultramarinos, divididos em feitorias, fazendas e colónias. «Nas feitorias, o contacto é ainda espaçado e vacilante: propicia a formação de uma *lingua franca* intermediária. Nas fazendas, o contacto é íntimo e decisivo: proporciona a formação do *crioulo* como instrumento único de comunicação. Nas colónias, a situação é bem mais complexa, pois nelas se estabelece uma camada de elite branca. Essa camada procura, ou não, manter e desenvolver os padrões culturais e os valores da mãe-pátria» (Neto, 1970: 430-431). Esta progressão, onde se cruzam práticas de comunicação e formas de organização social, terá de ser entendida como um modelo de interpretação geral. O seu valor é idêntico ao de uma outra progressão anteriormente referida, ou seja, aquela que se inicia com o escravo-intérprete, que passa pelo papel atribuído aos degredados e

lançados, vindo a culminar na feitoria e nas fortalezas (Russell, 1993; Curtin, 1984: 57-58). Podendo, ainda, acrescentar-se outros processos de mudança, tais como os que se definem a partir das experiências pedagógicas do ensino da língua portuguesa e da religião católica, ao princípio idealizadas mas pouco sistemáticas na sua realização efectiva, e que culminam no exercício dos modelos pedagógicos, na utilização das línguas locais e nas políticas editoriais dos Jesuítas. Estes modelos interpretativos valem o que valem e não poderão ser tomados excessivamente à letra ou reduzidos a uma qualquer linearidade. A sua experimentação poderá ser feita, para o século XVI, à escala do espaço atlântico, com particular insistência no que diz respeito ao Brasil. Com a entrada no Atlântico, afastamo-nos também do modelo do Mediterrâneo, onde se faz sentir a importância de judeus no trabalho de tradução, bem reconhecida pelas autoridades portuguesas no Norte de África (Viterbo, 1906).

Em 1529, D. João III concede um novo regimento a São Jorge da Mina, curiosamente qualificada como cidade, onde se descrevem as obrigações e direitos do seu capitão, feitor, e demais oficiais. No título do livro contendo o documento dado ao então nomeado capitão Estêvão da Gama, a noção de regimento é completada pela de obras-pias, sendo a estas últimas que se refere mais directamente o postulado no capítulo décimo. Nele, o rei encomenda ao capitão que incentive «os negros comarcãos, e quaisquer outros que à cidade vierem» a converterem-se ao catolicismo. Quanto aos negros moradores na aldeia, cingida à cidade ou melhor à fortaleza, a principal preocupação seria a de mandar ensinar a ler e a escrever os seus filhos, bem como a rezar e a cantar para poderem servir na igreja. Do cumprimento na prática destes objectivos, o capitão deveria encarregar ao vigário e capelão da igreja ou a qualquer outra pessoa que o soubesse fazer. O regimento estipulava também as retribuições a conceder ao mestre e ao capitão, por cada um dos quinze meninos que aprendesse a ler e por cada negro da dita aldeia que se tornasse cristão. Em 1537, porém, o monarca suspende a concessão desta retribuição ao capitão, alegando informação de que muitos dos capitães passados «houveram o dito justo não merecendo, por terem nisso tais modos que mereciam mais castigo que o dito prémio». (Ballong-Wen-Mewuda, 1993: 548, 609.)

Estes documentos sugerem três observações. A primeira diz respeito à própria definição do estatuto de São Jorge da Mina. Apresentada habitualmente como modelo por excelência de feitoria, é aqui apresentada como cidade dotada do seu termo, donde viriam «os negros comarcãos» e tendo como centro mais próximo a aldeia de negros. A cidade é, assim, definida pela existência de uma determinada organização institucional encimada pelo capitão e pelo feitor, exercendo sobre os ne-

gros uma acção que poderemos qualificar de civilizadora. O que nos conduz a uma segunda observação. Neste modelo institucional, onde não se encontram funções específicas atribuídas aos tradutores, as práticas de comunicação organizam-se em termos de difusão de dois tipos de mensagem: por um lado, trata-se de incentivar os negros à conversão ao catolicismo, por outro de endoutrinar os meninos da aldeia na escrita e na leitura. As formas de comunicação possíveis são assim pensadas em termos de uma relação vertical, ou seja, de uma acção civilizadora, onde a cidade se deveria impor à comarca e à aldeia submetendo-as aos seus modelos culturais. Claro que se trata, aqui, de um projecto sem grande realização prática. Ora, é precisamente esta distância entre um determinado projecto de doutrinação e as práticas de comunicação concretas que se encontra no cerne da terceira e última observação. A acreditar na informação obtida pelo monarca, oito anos depois do estipulado no regimento, os capitães cobravam-se da recompensa pela conversão, mas na prática não o faziam. Na óptica do rei, os principais lesados seriam os negros e em particular os escravos em trânsito para o Novo Mundo ou as plantações açucareiras de São Tomé e da Madeira. Os capitães agiriam apenas na defesa dos seus próprios interesses pecuniários, pouco se importando com os projectos civilizadores. Neste sentido, as práticas de comunicação, que o regimento não consagra, processar-se-iam numa base mais horizontal do que propriamente vertical, onde os intermediários e o recurso às línguas de mediação seriam a moeda corrente.

Os contactos estabelecidos no Brasil ao longo do século XVI e a variedade de estatutos políticos ensaiados pelos Portugueses constituem um outro ponto de partida para pensar as práticas de comunicação no Atlântico Sul. Uma cronologia muito difundida, desde Francisco Adolfo Varnhagen, tende a acentuar o contraste entre as diversas fases de ocupação do Brasil (Varnhagen, 1948-1953: 1). Existe uma primeira fase de contactos informais, iniciada pelos degredados que Pedro Álvares Cabral teria deixado em Terras de Santa Cruz com o objectivo de aprender a língua e servir de intermediários. Como escreveu Sérgio Buarque de Holanda, «criaram-se, dessa forma, autênticos «viveiros» de línguas e práticos da terra, ao mesmo passo em que se lançavam os postos avançados da civilização europeia» (Holanda, 1949: 389). Em 1531, Pêro Lopes de Sousa regista no seu *Diário* que alguns homens da mesma condição falavam correntemente o tupi, vivendo com os nativos de São Vicente desde há trinta anos. Na Bahia, segundo a mesma fonte, vivia também um português desde há vinte e dois anos. Tratava-se de Diogo Álvares — Caramuru, a enguia segundo os índios —, que vivia com os seus dois genros europeus e uma meia dúzia de colonos brancos. Em 1526, o Caramuru casou-se com uma índia em Dieppe, tendo os seus filhos contraído

matrimónio com europeus. Em Pernambuco, segundo o referido Lopes de Sousa, existia uma feitoria e um feitor chamado Diogo Dias. Acrescenta-se, ainda, que a concessão do arrendamento da Terra de Santa Cruz ao cristão-novo Fernão de Noronha, impunha entre outras coisas a erecção de uma fortaleza. Mestiçagem, aprendizagem das línguas locais e exportação de madeira caracterizam esta primeira fase (Sousa, 1839: 14-15, 17, 20, 29).

Uma segunda fase é caracterizada pela criação das quinze capitanias, as quais foram distribuídas por doze donatários em 1534-1535. Trata-se de uma tentativa de ocupação territorial com a qual o rei pretende responder aos primeiros conflitos entre Portugal e a França sobre a soberania do Brasil e que, num plano mais imediato, deverá ser relacionada com o impacto junto do monarca causado pela expedição de Martim Afonso de Sousa (1530-1532) (Holanda, 1949: 39). O modelo da capitania, que conciliava aspectos feudais com elementos capitalistas, não produziu os efeitos esperados em termos de colonização, à excepção de Pernambuco a norte e de São Vicente a sul. O sucesso daquela capitania explica-se por vários factores: sabe-se que em 1542 um engenho de açúcar já estava em laboração e que por essa mesma data terá sido autorizada a vinda de escravos africanos; parece também que o capitão-donatário Duarte Coelho Pereira terá favorecido uma política de miscigenação e de colaboração com os índios Tabajaras. Quanto à situação no Sul, retenham-se: as alianças dos Tupiniquins, chefiados por Martim Afonso Tibiriçá, com os portugueses na década de 1530, precedidas pelo «casamento» de uma sua filha com o português João Ramalho, de quem o padre Manuel da Nóbrega disse «toda a sua vida e a dos seus filhos é conforme à dos Índios» (Nóbrega, 1955: 173-174); o facto de em 1562 o mesmo ter sido enterrado pelos Jesuítas na Igreja de São Paulo de Piratininga, em expressão de reverência; e a existência de seis engenhos na capitania em 1548 (Monteiro, 1994: 17, 29-30).

Um terceiro momento é constituído pela criação do governo geral, com capital na Bahia, em 1549, sob a responsabilidade de Tomé de Sousa. Acompanhando o primeiro governador-geral, assiste-se também à entrada no Brasil dos primeiros jesuítas. Os nomes dos padres Manuel da Nóbrega e de José de Anchieta são, talvez, os mais conhecidos de um novo trabalho de interacção com as populações locais. Como principais factos deste novo período, há que destacar as lutas com os Franceses, que ocuparam a actual região do Rio de Janeiro em 1555, e o desenvolvimento progressivo das plantações de cana-de-açúcar. Pela lei de 20 de Março de 1570, procurou-se regulamentar a escravatura indígena, mas o número de escravos africanos foi sendo cada vez maior. Nas décadas posteriores a 1570, tal como sintetizou Stuart Schwartz, o Brasil distancia-se do modelo colonial das feitorias da costa ocidental africana e da Ásia, para passar a ser

uma colónia de povoamento, baseada em plantações capitalizadas pela Europa e colocadas na periferia da sua economia (Lockhart e Schwartz, 1983: 193). Esta passagem de feitoria a colónia de povoamento, baseada na plantação, deverá ser pensada nas suas relações com um quadro espacial que continuará a ser fortemente marcado por uma ocupação apenas das regiões costeiras e por uma descontinuidade territorial. Tal como notou John Russell-Wood, «um mapa da colónia anterior a 1822 revela a existência de uma série de comunidades isoladas ou de arquipélagos vagamente ligados demograficamente ou de centros comerciais» (Russell-Wood, 1992: 26). Assim, será necessário considerar um quadro de ocupação do Brasil dividido entre forças de ocupação territorial, mais ou menos contínuas e capazes de se interligar, e forças descontínuas constituídas por diversos centros que não se encontram necessariamente em ligação recíproca.

Neste quadro, como definir os principais padrões de comunicação linguística? Em primeiro lugar, há que considerar como padrão talvez mais enraizado o dó «mameluco bilingue» (Neto, [s. d.]: 10), produto dos casamentos entre portugueses e índios, num contexto em que o português se encontrava envolvido pela língua geral, ou seja, o tupi. Trata-se de um padrão de comunicação que, apesar de muito difundido, é difícil de documentar. No extremo oposto, encontrava-se o recurso ao português, particularmente evidente nos registos administrativos e na correspondência com a metrópole. Com base nestes dois padrões, será importante reparar de que forma são reconhecidas, a nível institucional, as funções de tradução. Em 1534, Vasco Fernandes, cavaleiro da casa real e língua do Brasil, foi nomeado feitor e almoxarife de toda a terra de Pernambuco, o que equivalia a um rendimento de dois por cento sobre todas as rendas que feitorizasse (Viterbo, 1906: 29). Esta nomeação, contemporânea da criação das capitanias no Brasil, revela que um tradutor das línguas nativas poderia ser reconhecido no Brasil a ponto de ser nomeado feitor. Trata-se de um reconhecimento institucional importante, impossível de suceder na Índia e bem distinto dos cargos alcançados pelos línguas africanos: por exemplo, em 1527, Lourenço Nunes, língua e marinheiro das partes da Guiné, foi nomeado porteiro da Fortaleza de Axen, e em 1540 o negro André Dias, língua da costa da Malagueta, viu o seu cargo reconhecido com o ordenado que nas casas da Índia e da Mina se «costuma de dar aos que servem de línguas, e assim todos os próis e percalços que lhe directamente pertencerem» (Viterbo, 1906: 26, 29).

Neste contexto, onde se faz sentir a importância da língua geral, os Jesuítas desenvolvem uma série de iniciativas tendo como principais cenários a capitania de São Vicente e a Bahia. Em 1552, o padre Manuel da Nóbrega estabelecia um progra-

ma de utilização da língua e adaptação aos usos dos índios destinado à sua conversão: «Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua pelo seu tom e tanger seus instrumentos de música que eles usam em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados (...); e assi o pregar-lhes a seu modo em certo tom andando, passeando e batendo nos peitos como eles fazem quando querem persuadir alguma coisa e dizê-la com muita eficácia; e assim tosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, a seu modo. Porque a semelhança é causa de amor. E outros costumes semelhantes a estes» (Nóbrega, 1955: 145). A língua, mas também a música e os gestos dos índigenas são, deste modo, considerados instrumentos a manipular tendo em vista a missão. Alguns anos depois, o mesmo Nóbrega considerava que as pregações em língua geral eram as que mais aproveitavam aos fiéis e registava com alegria uma precissão em que os meninos cantaram tanto na sua língua como em português. Ao mesmo programa dos Jesuítas, pertencia a administração dos sacramentos e o ensino da doutrina por três categorias: «A gente da terra, filhos e filhas de cristãos, mamalucos, e (...) a escravaria.» Avaliando os resultados do trabalho desenvolvido em São Vicente em 1553, Nóbrega escrevia: «Nesta casa têm os meninos os seus exercícios bem ordenados. Aprendem a ler e escrever e vão muito avante; outros a cantar e tocar flautas, e outros, mamalucos, mais destros, aprendem gramática, e ensina-a um mancebo gramático» (Nóbrega, 1955: 171-2).

A primeira doutrina cristã em língua tupi, acompanhada de algumas orações, data de 1549, embora o primeiro *Catecismo na lingua brasilica* só seja publicado em 1618 (Leite, 1938: II, 556, 560). A *Arte de gramatica da lingua mais usada na costa do Brasil*, do padre José de Anchieta, que circulava desde 1556, só tendo sido publicada em 1595, representa uma das tentativas mais elaboradas de apropriação das línguas locais. Apropriação, note-se bem, para efeitos de missão, interessada em estabelecer as regras uniformizadoras de uma língua geral, capaz de se impor à multiplicidade dos dialectos. Nesta operação, a gramática latina serve de cânone e os propósitos catequéticos da oração são evidentes. Assim, os propósitos práticos impõem-se a uma atitude de curiosidade em conhecer e registar as línguas locais. Da atenção prestada a esta diversidade e às suas especificidades, Anchieta só nos deixa raros traços. É o que acontece quando se refere à pronúncia dos verbos e acrescenta que «há alguma diferença na pronúncia, e o uso de diversas partes do Brasil será o melhor mestre. Porque desde os Pitiguáras da Paraíba até aos Tamoios do Rio de Janeiro pronunciam inteiros os verbos acabados em consoante; enquanto «os Tupis de São Vicente, que são além dos Tamoios do Rio de

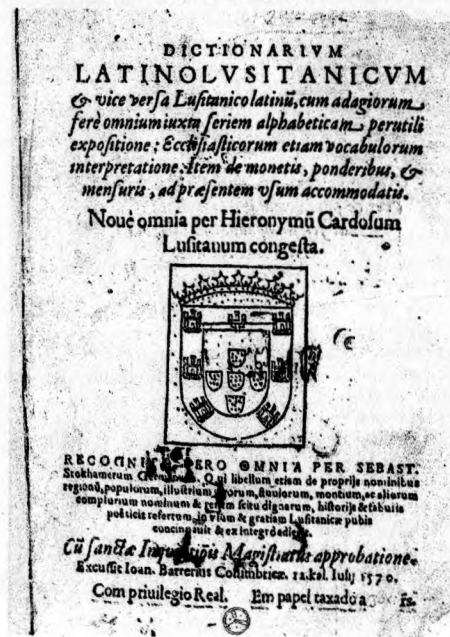
Janeiro, nunca pronunciam a última consoante no verbo afirmativo». Mais adiante, Anchieta volta a insistir na necessidade de acomodar a pronúncia às diversas regiões, precisando que o seu projecto de normatização pela escrita de uma língua geral deverá deixar em aberto as muitas interpretações orais, subentendendo-se que o mais importante seriam os resultados produzidos pela comunicação oral, ou seja, a missão dos índigenas pelos Jesuítas: «Isto das letras, ortografia, pronúncia, e acento, servirá para sabermos pronunciar, o que acharem escrito, os que começam a aprender; mas como a língua do Brasil não está em escrito, senão no contínuo uso do falar, o mesmo uso, e viva voz ensinará melhor as muitas variedades que tem, porque no escrever, e acentuar cada um fará como lhe melhor parecer» (Anchieta, 1595: fls. 2v, 9).

Pelos anos de 1556, os Jesuítas aprendiam pela *Arte de gramatica* e recorriam também a várias orações traduzidas em língua tupi (Leite, 1938: II, 546). Em 1560, na Bahia, o grande animador destas práticas de comunicação era o padre Luís da Grã. Ninguém escapava dessa aprendizagem, no parecer do padre João de Melo, acrescentando «nem eu, com ser dos mais inábeis, perco a esperança de sabê-lo» (MB, 1958: III, 283-284). O reconhecimento do trabalho feito por Luís da Grã, o seu entusiasmo e provavelmente os resultados obtidos, deveriam envolver muitos outros padres. No mesmo ano de 1560, o padre António Pires confessava «há doze anos que cá ando e não sei nada» da língua geral, dispondo-se então a começar a aprendizagem (MB: III, 310-311). Um ano depois, o padre Manuel Nóbrega, preocupado com a «grande falta de operários» que missionassem os «gentios», sugeria que se mandassem para os colégios jesuítas na Europa, tanto os filhos das ligações mistas, como os dos índios, a fim de guardarem a castidade, e que em troca «de lá nos enviem quantos estudantes moços puderem para cá estudar em nossos colégios, porque nestes não há tanto perigo, e estes juntamente vão aprendendo a língua da terra, que é a mais principal ciência para cá mais necessária» (Nóbrega, 1955: 390). A ideia não era nova, os meninos orfãos vindos de Lisboa desde 1550, uma vez ensinados no Colégio da Bahia, andavam pelas aldeias cantando cantigas em louvor de Nossa Senhora, «na língua da terra declaradas» (Leite, 1938: II, 547).

A instrumentalização da língua e dos usos locais pelos Jesuítas, bem como o seu estratégico interesse em compreender a cultura dos índios constituem um tema fácil de documentar, devido às políticas de produção e arquivagem da informação promovidas pelos próprios Jesuítas. Como defendeu recentemente John Monteiro, o objectivo principal consistia em submeter os índios (Monteiro, 1944: 41). Neste sentido, o objectivo dos Jesuítas não se afastava do dos colonos, com os quais desde muito cedo aqueles entraram em confronto. Mas seria essa uma mera luta entre grupos interessados no mes-

mo propósito de submissão ou será possível conceder aos ideais missionários dos Jesuítas uma dimensão que dificilmente se pode atribuir aos propósitos económicos dos colonos carentes de mão-de-obra escrava? No século passado, Varnhagen chamou a atenção para a «série de contradições» existentes na legislação relativa aos índios e à sua protecção, as quais seriam um resultado das posições opostas de colonos e jesuítas (Varnhagen, 1948-1953: I, 313). A tese teve no passado e, com certeza, continuará a ter grande divulgação. No entanto, o facto de existir eventualmente um mesmo objectivo, por parte de ambos os lados em confronto, coloca a questão de se saber se ambos os grupos utilizavam as mesmas práticas de comunicação e com que eficácia o faziam. Ora, a facilidade com que é possível documentar o interesse dos Jesuítas pelo tupi não deve ofuscar a importância revestida pelo tipo do mameluco bilingue, sem dúvida mais eficaz na sua capacidade de interagir e de penetrar as dinâmicas internas, os conflitos e as alianças, das sociedades indígenas. O tipo do mameluco bilingue deverá mesmo ser situado no centro das práticas de comunicação pelo menos até 1570, ano em que o monarca português condena a escravização dos índios, deixando porém uma larga porta aberta para as situações de guerra justa e de cambalismo. Ainda em 1575, na *História da Província*

Jerónimo Cardoso, *Dictionarium Latino-Lusitanicum*, Coimbra, João Barreira, 1570 (BN)



de Santa Cruz, Magalhães Gândavo referia-se a essa língua geral falada ao longo de toda a costa como sendo de fácil aprendizagem para qualquer nação. O tupi, a língua geral, longe de ser um obstáculo à vinda de novos colonos que Gândavo pretendia atrair, era pelo contrário uma língua fácil de adquirir. O exemplo do mameluco bilingue era disso a melhor prova. Para além dos efeitos produzidos pela documentação, os Jesuítas portadores dessa civilização latina, de que falava Fernand Braudel e que os poemas latinos de Anchieta testemunham, representam uma experiência de resultados duvidosos. Nas últimas décadas de Quinhentos, a chegada maciça de escravos africanos e a vinda de colonos da metrópole, acompanhada de inovações administrativas, irá criar outros padrões de comunicação, onde os crioulos e o português passarão a ter outro valor.

A LÍNGUA COMPANHEIRA DO IMPÉRIO: OS DIFERENTES SENTIDOS DE UM TÓPICO

Aquiles Estação, quando jovem, acompanhou o seu pai ao Brasil e à costa da Malagueta onde terá aprendido as línguas locais, e só depois se envolveu na difícil aprendizagem do grego e do latim, vindo a ser secretário latino do papa Pio V (Matos, 1991: 19). Porventura excepcional, o caso de Estação coloca a questão de se saber qual a ligação entre as línguas ou as experiências de contactos com outras civilizações e as línguas clássicas. Que articulações será possível estabelecer entre a Expansão e o Humanismo no que diz respeito à comunicação linguística? Será a difusão da curiosidade pelas outras línguas e pelos outros sistemas de escrita uma consequência do humanismo classicizante? Eugenio Asensio procurou situar, no interior deste trabalho de reflexão e de normalização linguística, os valores ideológicos peninsulares contidos no tópico que apresenta a língua como companheira do império. Na Itália de finais do século xv, Lorenzo Valla recorreu a esse tópico para elogiar os trabalhos em latim, a língua de Roma, mau grado a decadência do Império Romano. Na Península Ibérica, o tópico deixará de se apresentar como uma compensação da língua relativamente ao império, para se assumir como uma reflexão sobre a expansão paralela da língua e do poder. Micer Gonzalo García de Santa María, por volta de 1486, escreve que «la fabla comúnmente, mas que otras cosas, sigue al imperio». Nesta expressão, concentra-se um projecto de imposição da língua de corte, em tempos de unificação peninsular, e de repúdio do vulgarismos e falares rústicos. Poucos anos depois, em 1492, António de Nebrija escreve, no prólogo da sua *Gramática castellana*: «Siempre la lengua fue compañera al imperio.» Através desta expressão, não só o latim mas todas as línguas são postas em relação com os impérios. Ao celebrar a vitória sobre os

«pueblos bárbaros i naciones de peregrinas lenguas», as palavras de Nebrija assumem um sentido bélico, mais do que evangélico — talvez por influência da reconquista de Granada e das empresas africanas, segundo Asensio, e não tanto dos descobrimentos americanos (Asensio, 1974: 1-16).

O tópico da língua companheira do império desenvolve-se num quadro de exaltação das línguas vernáculas. Quarenta anos depois de Nebrija ter editado a primeira gramática de uma língua vernácula europeia, Fernando de Oliveira publica, em 1536, a *Gramática da Linguagem Portuguesa*, onde afirma a originalidade e superioridade dos Portugueses e da sua língua. No seu entender, os Gregos e Romanos impuseram a sua língua a todos os povos a eles sujeitos, a ponto de se terem continuado a aprender as línguas clássicas. Para subverter esta dominação, Oliveira afirma: «Não façamos assim, mas tomemos sobre nós agora que é tempo e somos senhores, porque melhor é que ensinemos a Guiné que sejamos ensinados de Roma, ainda que ela agora tivera toda sua valia e preço.» E, numa obstinada afirmação da língua nacional, continua: «Apliquemos nosso trabalho a nossa língua e gente e ficará com maior eternidade a memória dele e não trabalhemos em língua estrangeira, mas apuremos tanto a nossa com boas doutrinas, que a possamos ensinar a muitas outras gentes e sempre seremos louvados e amados porque a semelhança é causa do amor e mais em as línguas.» A exaltação do português e a sua difusão pelo império constituem-se nas duas faces da mesma moeda. Contudo, Oliveira não se apresenta apenas como um escritor de ideais a cumprir, ele pretende retirar conclusões da situação existente no que diz respeito às práticas de identidade baseadas na língua portuguesa, à escala do império. É o que acontece quando escreve que «vemos em África, Guiné, Brasil e Índia não amarem muito os Portugueses que entre eles nascem só pela diferença da língua e os de lá nascidos querem bem aos seus portugueses e chamam-lhes seus porque falam assim como eles» (Oliveira, 1975: 42, 45; Asensio, 1974: 11-13).

Inspirado em Valla e Nebrija, João de Barros prolonga estas reflexões sobre a língua ao serviço do império. No seu *Diálogo em louvor da linguagem portuguesa*, refere que a «doutrina, costumes, linguagem que os Portugueses» deixarem na África e na Ásia serão as principais marcas de uma identidade repartida pelo mundo. Contudo, a esta exaltação da língua nacional, entendida como principal forma de praticar a identidade à escala ultramarina, acrescenta-se uma insistência nos ideais de missão e de propagação do catolicismo. É o que se verifica, quando Barros se afasta dos ideais de vitória proclamados por Nebrija e escreve: «Certo é que não há aí glória que se possa comparar quando os meninos etiópios, persianos, indus daquém e dalém do Ganges, em suas próprias terras, na força de seus templos e pagodes onde nunca se ouviu o

nome romano, por esta nossa arte aprenderem a nossa linguagem, com que possam ser doutrinados em os preceitos da nossa fé que nela vão escritos.» Esta instrumentalização da língua ao serviço da missão sobrepõe-se às exaltações nacionalistas, encontradas já em Fernão de Oliveira, e leva Barros a aceitar os inevitáveis neologismos vindos do ultramar (Asensio, 1974: 14-15).

A reflexão sobre a língua e a escrita da história constituem duas actividades do trabalho intelectual de João de Barros que voltam a aparecer associadas, na década de 1570, com Pêro de Magalhães Gândavo e Duarte Nunes de Leão. Mas, se para o autor das *Décadas da Ásia* o elogio da língua portuguesa é posto ao serviço dos ideais de expansão do catolicismo, para Gândavo é objecto de uma defesa através de um diálogo que acaba por relativizar a sua importância. O pioneiro da historiografia brasileira põe na boca da personagem Petrónio a ideia de que a excelência do português é tal que habilita os Portugueses a aprender com facilidade as línguas estrangeiras: «Que em pouco tempo e com muita facilidade (como claramente se vê por experiência) tomam qualquer língua estranha, e nisto fazem vantagem a todas as outras nações.» Falêncio, personagem castelhano, não parece muito convencido com a razão evocada para os Portugueses aprenderem outras línguas estar na sua própria língua. Petrónio acaba por concordar parcialmente, aceitando serem os Portugueses em geral atraídos pelo estrangeiro, só alguns de «bom juízo» reconheceriam a grandeza do português e a sua superioridade relativamente ao castelhano. Eis como fala Petrónio: «A isso vos respondo, senhor Falêncio, que esta nação portuguesa pela maior parte, é mais afeiçoada às coisas dos outros reinos, que às da sua mesma natureza, coisa que se não acha nas outras nações, porque todas engrandecem sua língua, e fazem muito pelas coisas que quadram nela, só os Portugueses parece que negam nesta parte o amor à natureza. E daqui vem a muitos dizerem mal de sua língua, e consentirem na opinião dos estrangeiros, o que realmente se pode atribuir mais a ignorância, que a razão alguma que a isso os mova. Porém os homens de bom juízo que bem a sentem, não podem deixar de engrandecer muito, e confessar comigo que a ela se deve mais louvor que à vossa.» O castelhano insiste ainda no facto de muitos dos principais escritores portugueses terem escrito em castelhano «por ser language mas apazible y dulce». Por último, Petrónio, numa nota de evidente relativismo, acaba por sustentar que a cada língua corresponde um estilo mais apropriado (Gândavo, 1981: 54-60).

Em contraste com as reflexões sobre a língua da primeira metade de Quinhentos, os escritos do mesmo género publicados na década de 1570 afastam-se do espírito triunfador e expansionista, representado pelo tópico da língua companheira do império, e mostram-se mais interessados tanto em defender o português do castelhano (Gândavo,

1981), como em aprofundar internamente a escrita do português. Duarte Nunes de Leão apresenta esta última preocupação, ao denunciar que «agora tem-se tão pouco respeito ao bom ou mau escrever, como dão testemunho nossas cartas, nossas moedas, nossas divisas, nossas sepulturas, todos nossos escritos, onde não vai cousa em seu lugar» (Leão, 1983: 45). Mas é preciso notar que esta retracção nacional, nos trabalhos de reflexão e normalização do português, contrasta com a celebração da expansão ultramarina dos Portugueses em *Os Lusíadas* (1572) e não tem correspondente nos domínios literário e de registo de vocábulos. De facto, a tendência para uma permeabilização do português aos neologismos criados pela expansão ultramarina, referida por João de Barros e presente em muitos dos exemplos gramaticais de Fernando de Oliveira, atinge a sua máxima expressão nas obras de Jorge Ferreira de Vasconcelos, Gaspar de Leão e no *Dictionarium* de Jerónimo Cardoso. Tal permeabilização poderá ser

detectada nos vocabulários particulares da actividade marítima, militar e comercial, bem como nos domínios da toponímia e da descrição social (Matos, 1991: 29-38). Numa palavra, o império enriquece a língua nacional. E Artur do Rego, moço fidalgo na *Aulegrafia*, desejoso de ir servir na Índia, já fala a nova linguagem e imagina a viagem: «Vamos pezar de meu pay, comeremos desse arroz com leite de coco, e o seu bringue, manjar que tanto gauão, e tentaremos essas orancayas. E sabeis porque me arma muyto a Índia? Dizemme que lá nunca faltão dez pardaos ao homem de bem (...). E de hir per esses mares dessas Oceanas agoas, enroladas como malassadas, com velas cheyas que chião, acodir em pernas cilhado de arreuem breado à mezena, ou ao traquete, e leixar o cabrestante para mimosos. E quando me cahir velar o meu quarto da modorra, tomarey hum laude, e vermeheis outro Amphião sobre golfinho, direy mal à minha vida» (Vasconcelos, 1968: 257, 262).