

1. OS ESTUDOS DE TUPI ANTIGO E A CRÍTICA ESTRUTURALISTA

É sabido que, com o advento do Estruturalismo no Brasil na década de cinquenta e sua disseminação nas universidades brasileiras após a década de sessenta, muita celeuma engendrou a questão da existência das cadeiras de etnografia e língua tupi nas faculdades de Filosofia do país desde a década de trinta, quando a Universidade de São Paulo, em 1935, um ano após sua fundação, passou a incluí-la.

Com efeito, naquele ano, tupi e Toponímia passaram a figurar no currículo do curso de Geografia. O primeiro regente de tais cadeiras foi o Prof. Plínio Ayrosa, um engenheiro e pesquisador autônomo que ministrava palestras no Centro do Professorado Paulista havia já algum tempo e que, pela nomeada que alcançara em virtude disso, foi convidado pelo reitor da novel universidade para criar nela os aludidos cursos.

Por duas décadas os estudos tupinológicos reinaram soberanos nas universidades que passaram a mantê-los depois. Houve-os na década de quarenta na PUC do Rio de Janeiro, sob a regência do Pe. Antônio Lemos Barbosa, na Universidade da Bahia, estando o Prof. Frederico Edelweiss à frente da dita cadeira, e na Universidade do Paraná, com o professor Mansur Guérios.

Tal foi a voga que tiveram tais estudos que, durante o segundo governo de Getúlio Vargas, de 1950 a 1954, tramitava no Congresso Nacional um projeto de lei que tornava obrigatória a criação da cadeira de língua tupi em todas as faculdades de Letras do Brasil. A repentina e trágica morte do presidente, em 24 de agosto de 1954, não frustrou os entusiastas de tal projeto: em 3 de setembro daquele ano, poucos dias após o suicídio de Vargas, o presidente Café Filho, seu substituto naquele doloroso transe, assinava a lei n. 2.311, publicada no Diário Oficial da União em 9 de setembro daquele mesmo ano, cujo texto rezava o seguinte:

LEI No. 2.311 – DE 3 DE SETEMBRO DE 1954

Cria a cadeira de “Etnografia Brasileira e Língua Tupi”

O Presidente da República:

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º É instituída em todas as Faculdades de Filosofia e Letras do País a cadeira de “Etnografia Brasileira e Língua Tupi”.

Art. 2º Enquanto o Poder Executivo não enviar mensagem ao Congresso Nacional solicitando a criação dos respectivos cargos, os lugares de professor desta disciplina serão exercidos mediante contrato com especialistas e estudiosos da matéria e custeados pela verba própria dos estabelecimentos em cujo curso a cadeira for programada.

3º Uma vez criados os cargos, eles serão providos mediante concurso, a exemplo do que se verificou com o provimento da cadeira de Língua Tupi na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo.

Art. 4º Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, em 3 de setembro de 1954, 133º da Independência e 66º da República.

*JOÃO CAFÉ FILHO
Cândido Mota Filho*

Tal iniciativa de Café Filho tinha um sentido nacionalista evidente. Articulava-se, na verdade, com a forte tendência estatizante que o segundo governo de Vargas apresentava, um dos últimos ecos dos pactos populistas que o capital internacional faria soçobrar em todo o Terceiro Mundo, representado, no Brasil, pelo golpe militar de 1964, pela queda de Perón na Argentina e pela de Ahmed Sukarno na Indonésia.

Coincidentemente, o Estruturalismo deita raízes na universidade e na *intelligentsia* brasileiras nesse momento de desnacionalização econômica e alinhamento político do Brasil com os Estados Unidos, mais forte e mais evidente durante o regime militar, que somente findou em 1985, mas já perceptível imediatamente após o término da Segunda Guerra Mundial.

Destarte, já em 1952, o filólogo Antenor Nascentes, embalado pelas novas idéias de forte conteúdo anti-historicista de matrizes norte-americanas e francesas, dizia em seu *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*:

“Tupi não se faz no asfalto. Faz-se na selva, em contato com o índio, com o desconforto, com o mosquito, com as cobras e outros animais perigosos, numa verdadeira vida de missionário. Precisamos fazer tábua rasa de tudo o que se tem produzido em matéria de tupi e mandar aos Estados Unidos meia dúzia de rapazes, ou mesmo algum professor, que tenha gosto por esses estudos, para com os discípulos de Boas aprenderem os processos de estudarem línguas de selvagens, processos esses tão ligados à filologia quanto à antropologia.”

Mattoso Câmara (1965), onze anos depois da lei promulgada por Café Filho, em capítulo de livro de teor contundente, desferia um golpe contra a Tupinologia:

“...As nossas faculdades de Filosofia...criaram uma cadeira de Tupi-Guarani dentro da velha idéia de que o tupi é o protótipo das línguas indígenas brasileiras. E a programação da Cadeira tende a desenvolver-se na base de uma filologia tupi dos textos jesuíticos e não na do exame in loco das línguas tupis ainda vivas...”

Nem é admissível a atitude implícita, e até explícita, de desprezo pelas verdadeiras línguas indígenas, que passam a ser tupi impuro, línguas travadas e deturpações do tupi clássico...”

A crítica estruturalista à Tupinologia aconteceria, assim, em várias frentes:

1) Em primeiro lugar, a questionar seu domínio na universidade brasileira e a quase ausência de estudos das línguas indígenas vivas.

2) Em segundo lugar, a lançar dúvidas sobre sua importância como uma das matrizes da formação da língua portuguesa do Brasil e da cultura brasileira, bem à frente de quaisquer outras línguas indígenas contemporâneas, que teriam influências mais restritas a determinadas regiões do país.

3) Em terceiro lugar, no afã de querer tornar o tupi uma língua indígena a mais, entre outras, propagou-se o designativo *tupinambá* em substituição ao tradicional designativo *tupi*, pretendendo-se, com isso, esvaziar seu conteúdo histórico, como que retirando seu valor de língua indígena clássica e equiparando-a ao Parintintin e ao Xavante, por exemplo.

4) Outras críticas que remontam à década de cinquenta e que intentam desmerecer um dos instrumentos mais importantes de conhecimento do tupi são as que se fizeram contra as gramáticas dos missionários, consideradas latinizantes e de feição artificial, como se os jesuítas tivessem amoldado a língua tupi à gramática latina.

5) Finalmente, muito já se arguiu, desde aquela época, a correspondência entre o que os missionários escreveram e a língua efetivamente falada pelos índios tupis da costa. Segundo Lemos Barbosa (1956, p. 18),

“Diz-se que os textos dos jesuítas são fictícios, que versam assuntos estranhos à cultura indígena (p.ex., nos catecismos, sermões, poesias etc.), aceitam neologismos inventados pelos padres, não se sabe com que real penetração na língua.”

É patente a perspectiva anti-historicista de tais posições, influenciadas pelo Estruturalismo, que se contrapunha ao humanismo em sua feição clássica ou existencialista mais recente.

Passemos à discussão das opiniões supracitadas.

1.1. A tupinologia e os estudos das outras línguas indígenas brasileiras

Ora, é bem verdade que o tupi não era a única língua falada no Brasil no início de nossa colonização. Centenas de línguas indígenas eram faladas no país por ocasião da chegada dos portugueses em 1500. Ocorre, contudo, que essa foi uma das poucas línguas indígenas aprendidas pelos portugueses no período colonial. Tornou-se, assim, dada a antiguidade de seu estudo, de sua literatura e de seu emprego por europeus e colonos não indígenas e dada sua abrangência pelo território colonizado nos dois primeiros séculos do Brasil, uma língua indígena clássica.

Nessa categoria de língua indígena clássica, o tupi situa-se ao lado do quéchua e do aimara, do Peru, da Bolívia e de outros países andinos, do guarani do Paraguai e do náuatle do México. Todas essas línguas da América Espanhola conviveram com os primeiros colonizadores europeus, tendo sido algumas delas ensinadas em cátedras universitárias nos séculos XVI e XVII. Sabemos que, em 1579, foi criada a cátedra de quéchua na Universidade de San Marcos de Lima, a primeira do continente americano. Tal cátedra existiu por mais de duzentos anos, até 1784, quando a política linguística do governo espanhol mudou bruscamente, a exemplo do que ocorrera no Portugal pombalino. Uma *Ordenanza* de 1579 determinava que os sacerdotes não poderiam ordenar-se sem saber quéchua, nem os licenciados e os bacharéis obteriam graus na universidade sem estudar aquela língua indígena (Barrenechea, 1989, p.IX). Ademais, em 1642 as línguas náuatle e otomi eram ensinadas na Real Universidade do México, o que continuou a acontecer por décadas, segundo documentos existentes. (Viñaza, 1892, pp. 97, 106 e 113).

Assim, para a definição de *língua indígena clássica* concorrem vários fatos, entre os quais o ter ela sido ensinada no período colonial nas escolas dos colonizadores, o que também aconteceu com o tupi.

Com efeito, em 1556 iniciava-se o curso de língua tupi no Colégio da Bahia, onde o Padre Luís da Grã seria o primeiro professor. O visitador Inácio de Azevedo determinou a obrigatoriedade de seu estudo para os membros da Província brasileira da Companhia de Jesus, pelo menos no que concerne à doutrina e às orações. O conhecimento do tupi foi, desde logo, considerado condição *sine qua non* para a admissão de um candidato à Companhia de Jesus. A Congregação Provincial de 1568 pede que se eximam os que conheçam aquela língua da exigência de estudos muito aprofundados para a ordenação sacerdotal e para a profissão dos votos (*apud* Leite, 1940, livro V, p. 563). O próprio conhecimento de latim passou a ser considerado dispensável se o candidato fosse versado na língua do Brasil. Saber tupi era condição fundamental para o bom êxito da catequese e a *Arte de Anchieta*, segundo seu biógrafo Pero Rodrigues (1897, p. 199), “*he o instrumento principal de q^o se ajudão os nossos P.^{es} e Irmãos que se ocupam na conversam da gentilidade q^o ha por toda a costa do Brasil*”.

Os novéis jesuítas da Europa estudavam grego em seu curso de humanidades, propedêutico para os de Filosofia e Teologia. No Brasil, trocou-se o grego pelo tupi. Por isso os estudantes chamavam *grego* à língua brasílica (Carta do Pe. Rui Pereira, 1560, *apud* Leite, 1938-1950, p. 306). Acreditamos, também que tal designação fosse atribuída ao tupi por sua vasta extensão no território brasileiro, isto é, por seu caráter de *koinê*. Disso dá-nos relato o mesmo Pero Rodrigues (op. cit. , p. 199):

“Esta lingoa he a jeral comesando ariba do Ryo do Maranhão e correndo por todo o destrito da Coroa de Portugal atee o Paraguay, e outra Provinçias sogeitas a Coroa de Castella: aqui entrão os Pitiguares atee Pernambuco, os Tupinabãs da Bahia, os Tupinaqu^ois e Tumiminos da Capitanìa do Espirito S.to e os Tamoijs do Ryo de jan.^{ro} e muitas outras nações, a quem serve a mesma lingoa com pouca mudança de palavras; desta arte ha no Colegio da Bahia liçam em casa para os que de novo comesão aprender a lingoa.”

A única gramática de outra língua indígena brasileira foi publicada em Portugal já no final do século XVII (1699) pelo jesuíta italiano Luiz Vincencio Mamiani. Intitulava-se “*Arte de Gramática da Língua Brasílica da Naçam Kiriri*”. O kiriri foi, assim, a única língua indígena brasileira, além do tupi, que teve as honras do prelo no período colonial brasileiro. A nação kiriri ou kariri pertencia ao tronco linguístico Macro-Jê e encontrava-se disseminada no Nordeste brasileiro, desde os rios Paraguaçu e São Francisco até o Itapicuru. O contato desses índios com os colonizadores passou a intensificar-se somente no século XVII. Durante a dominação holandesa no nordeste brasileiro, uma parte desses índios tomou o partido dos flamengos na luta contra os portugueses, razão pela qual há muitas informações nos textos dos cronistas holandeses a respeito deles.

Todos os estudos de outras línguas indígenas do Brasil tornam-se significativos somente a partir do século XIX, muitos deles com as explorações de viajantes europeus que percorreram o interior do Brasil. Contudo, estudos universitários de outras línguas indígenas brasileiras tiveram início somente na década de quarenta do século XX, sendo um de seus precursores o Prof. Mansur Guérios, do Paraná.

Não falecem razões às palavras supracitadas de Mattoso Câmara: houve real desprezo pelo estudo das outras línguas indígenas em muitas faculdades de Filosofia brasileiras antes da década de cinquenta. Com efeito, as humanidades clássicas dominavam os ambientes acadêmicos nessa época e lá gozavam de prestigiosa posição antes do advento do Estruturalismo. Ora, a Tupinologia é estudo clássico, filológico, e interessava aos modelos de intelectuais que dominavam os quadros acadêmicos brasileiros na primeira metade do século XX. Por terem as línguas indígenas contemporâneas pouca presença no português e na toponímia, na literatura e na história do Brasil, seu estudo não lhes era atraente. Tal questão é, no fundo, de natureza ideológica, de profundo conflito de visões de mundo.

Mas as teses estruturalistas vingaram no mundo ocidental e as consequências disso não se fariam esperar muito: gradativamente os estudos tupinológicos foram desaparecendo das faculdades de Filosofia, juntamente com os estudos de latim e grego, os pilares do humanismo clássico, que desapareceram, inclusive, das escolas secundárias. Pela primeira vez na história do Ocidente, desde a Antiguidade, o latim deixaria de ser ensinado nas escolas para a juventude. O tupi, no Brasil, sofreria a mesma dita do latim: na década de setenta já não havia mais cadeiras de tupi no Rio de Janeiro e as de Salvador e Curitiba extinguíram-se na década de noventa. Somente se manteve a cadeira de tupi em São Paulo, mas de envolta com estudos de Toponímia, até a saída do último discípulo de Plínio Ayrosa, o prof. Carlos Drumond.

Assim, se era verdade que os estudos tupinológicos eram dominantes nas faculdades de Filosofia até os anos sessenta, conforme se depreende das palavras de Mattoso Câmara, o inverso é hoje a verdade: nos dias que correm, é somente na Universidade de São Paulo que ele ainda se mantém.

1.2. O tupi na formação da língua portuguesa do Brasil e da cultura brasileira

A participação do tupi na formação do léxico do português do Brasil, na toponímia e na literatura brasileiras é incontrovertível. Contudo, ao Estruturalismo anti-historicista isso não se afigurou tão claro assim. É o que mostra, por exemplo, o texto abaixo de Ernesto de Faria (apud Barbosa, 1956, p. 20):

“Quanto à pretensa influência linguística do tupi no português do Brasil, é também, pelo menos até hoje, lirismo linguístico, pois tal estudo ainda não foi feito objetivamente. Aliás, influência linguística pode afirmar-se não ter havido, por não se ter ela manifestado nos processos gramaticais, isto é, na fonética, fonologia e sintaxe. Algumas dessas inculcadas influências fonéticas, morfológicas e sintáticas têm sido, uma por uma, desmascaradas pelo estudo da dialetologia portuguesa, que aponta os mesmos fenômenos em regiões de Portugal, onde as suas populações não tiveram o menor contato com o indígena.”

Com efeito, a extensão e a intensidade da influência tupi no português do Brasil ainda estão por se conhecer com exatidão. Nenhum estudo do gênero submeteu-se, ainda, a um tratamento estatístico de dados que nos permita saber a porcentagem dos termos de origem tupi que existem em nossa língua. Isso porque aos dicionaristas e aos versados na linguística e na filologia portuguesas tem faltado conhecimento da língua tupi. Silveira Bueno escreveu um *Vocabulário Tupi-Guarani Português* que mais confunde que esclarece. Nele, termos do tupi antigo aparecem de envolta com os do nheengatu da Amazônia, conferindo-lhe caráter de mixórdia, sem fundamento nos textos

antigos. Não se poderia ler uma linha sequer escrita por Anchieta recorrendo-se a tal vocabulário. Mesmo Aryon Rodrigues faz extrapolações que não encontram amparo nos autores quinhentistas e seiscentistas.

O que é inconteste é que a mera consulta aos dicionários que primam em apresentar vasta gama de brasileirismos, como é o caso do dicionário de Aurélio Buarque de Holanda ou do *Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa*, donde aquele se originou, permite-nos vislumbrar alguns milhares de palavras portuguesas de origem tupi. É certo que as há também de outras origens indígenas, mas essas são ínfima minoria em face das de origem tupi. Por mais que a Linguística estruturalista tenha tentado reduzir o tupi a dimensões equiparáveis ao Xavante e ao Tapirapé, falados ainda hoje por poucas centenas de indígenas, os fatos falam por si: nenhuma outra língua indígena teve o grau de penetração que teve o tupi no léxico do português do Brasil.

Substrato ou adstrato, se o tupi deixou ou não influências na sintaxe do português do Brasil não nos é dado aqui analisar. Para o léxico do português do Brasil o tupi forneceu palavras que estão, principalmente, no campo semântico da fauna, da flora, da pesca, da caça, da culinária etc. e que compõem muitas expressões. Seria quase impossível ao colonizador dominar a nova terra sem se apropriar da língua do nativo, na qual já estavam nomeados os animais e as plantas, os alimentos da terra, os instrumentos de domínio da natureza etc.

No campo da fauna, são bem conhecidos nomes como *jacaré, tatu, cotia, perereca, mocó, buriquí, guará* etc. Conhecer a fauna brasileira implica adentrar o léxico do tupi antigo. No que tange à flora, o mesmo se dá: *indaiá, pindoba, gravatá, taquara, piripiri* são somente alguns dos milhares de nomes que se acham a nomear as plantas do Brasil.

Inúmeras são as expressões que levam termos tupis: *ficar com nhenhém, ficar jururu, ir para a cucuia, chorar as pitangas* etc., todas oriundas do período colonial brasileiro, época em que a língua indígena era falada em grande parte do território colonizado por Portugal no Brasil.

No campo da culinária, a presença do tupi é maciça, a nomear muitos pratos e comidas em todo o país: *pipoca, pirão, pururuca, mandioca* etc.

Enfim, em muitos campos semânticos a origem tupi de palavras portuguesas é verificável. Assim como não se pode prescindir do árabe para se conhecer bem o léxico do castelhano ou do português, que sofreram daquela língua semítica uma penetração de milhares de termos, um conhecimento mínimo de tupi é indispensável para se melhor compreender o português do Brasil.

Por outro lado, o que suscitou provavelmente a criação, em 1935, na Universidade de São Paulo, da cadeira de tupi junto com Toponímia foi o fato de ser imensa a contribuição daquela língua indígena para a onomástica brasileira.

É claro que a maior parte dos nomes geográficos do Brasil tem origem portuguesa. Mas, ao impor novos padrões de organização ao espaço brasileiro, os portugueses depararam sociedades indígenas havia milênios aqui estabelecidas e topônimos indígenas a nomear seus territórios. Esses nomes estão em segundo lugar, depois dos de origem portuguesa, em número de ocorrências na toponímia brasileira. Os que predominam são os nomes de origem no tupi, falado por quase todos os grupos indígenas da costa no século XVI. Os nomes geográficos com origem em outras línguas indígenas são pouco expressivos e acham-se restritos a certas áreas do território brasileiro, ao contrário dos nomes de origem tupi, que se encontram em quase todo o país, tendo maior densidade toponomástica.

A que se deve tal difusão dos nomes geográficos de origem tupi no espaço brasileiro? Em primeiro lugar, ao fato de que essa língua tinha grande difusão linear no século XVI, praticamente em toda a costa. Como os índios eram nômades, à medida que avançava a colonização portuguesa no Brasil, eles passaram a migrar para regiões mais interiores, produzindo nomes geográficos em diferentes áreas. Por outro lado, segundo Sampaio (1987), a maior parte dos topônimos de origem

tupi e guarani foi produto da ação do civilizado, não tendo sido atribuída pelos próprios índios, mas, principalmente, com a ação das missões e das bandeiras.

Esses topônimos de origem tupi que se espalham pelo território brasileiro diferenciam-se quanto ao tempo de sua existência. Podemos classificá-los, assim, quanto a sua antiguidade, em:

a-) Topônimos anteriores ao descobrimento do Brasil

É o caso, por exemplo, dos nomes tupis da costa brasileira, já citados nos primeiros documentos dos cronistas e missionários que percorreram nosso litoral no século XVI. Incluem-se, aí, nomes como *Piratininga*, *Bertioga*, *Itanhaém*, *Paraguaçu* etc. Tais nomes remontam, assim, à pré-história do Brasil, um importante legado cultural das sociedades mais primitivas que habitaram este país.

b-) Topônimos do século XVI

Foram, presumivelmente, atribuídos por índios e por colonos já conhecedores do tupi, na época em que a colonização brasileira iniciava-se. Concentram-se, fundamentalmente, na costa brasileira.

c-) Topônimos dos séculos XVII e XVIII

São aqueles que aparecem nas regiões interioranas do Brasil e que foram atribuídos principalmente por bandeirantes e por missionários, quando já se desenvolvia a língua geral. É o caso de *Uberaba*, *Cuiabá*, *Curitiba* etc.

d-) Topônimos dos séculos XIX e XX

À independência do Brasil, em 1822, seguiu-se um período de forte nacionalismo cultural, em que se buscava afirmar a identidade nacional em oposição a Portugal, a antiga metrópole da qual o Brasil separara-se. O tupi seria visto, assim, como a referência da pátria brasileira. Muitos nomes geográficos datam dessa época. Também foi nessa época que a língua geral amazônica evoluía para o nheengatu, língua atualmente falada no norte do Brasil. Destarte, muitos nomes surgidos no século XIX provêm desta língua, um desenvolvimento do tupi antigo da costa.

Já no século XX, com a colonização do oeste paulista, paranaense, matogrossense etc., apareceram muitos nomes de origem tupi, como *Toriba*, *Potirendaba*, *Nhandeara*, *Ibirá*, *Tangará da Serra* etc. Tais nomes não têm nenhuma relação com a presença de grupos indígenas da família tupi-guarani ou com as bandeiras, mas foram atribuídos por engenheiros, topógrafos, fazendeiros que acompanhavam a expansão das frentes pioneiras na primeira metade do século, construindo as estradas de ferro, fazendo loteamentos ou expandindo áreas de cultivo ou de pastagens.

Assim, no espaço brasileiro coexistem nomes geográficos de origem tupi de mais de quinhentos anos com nomes atribuídos há poucas décadas. A importância deles é vital porque são uma verdadeira crônica de comunidades humanas em cinco séculos de história do Brasil, preenchendo lacunas evidentes de nosso conhecimento da organização pretérita do espaço brasileiro.

Também de fundamental importância é o estudo do tupi antigo para a literatura brasileira. Esta não é exclusivamente literatura em língua portuguesa, mas também em língua tupi (p.ex., o teatro e a lírica anchietanos). Primeiro poeta do Brasil, Anchieta guindou o tupi à posição de língua

literária, abrindo canais de expressão artística na língua dos povos indígenas do Brasil, fato incomum na América Espanhola, onde a produção de textos em língua indígenas restringir-se-ia, geralmente, à tríade *gramática*, *catecismo* e *dicionário*. Anchieta foi mais longe que outros missionários de sua época, legando ao Brasil textos de grande valor literário, como é o caso do seu “*Auto de São Lourenço*”, representado pela primeira vez em Niterói, em 1585.

A poesia de Anchieta filia-se às escolas quinhentistas, principalmente à lírica dos cancioneros ibéricos. Na sua forma, ela emprega o que era mais comum na Península Ibérica e de gosto mais popular.

A poesia tupi de Anchieta vai atacar de frente elementos da cultura tradicional dos índios, como a antropofagia e a comunicação com os mortos, além das práticas de curandeirismo e de transe, que eram encaradas como demoníacas. Com efeito, Anchieta, em seu auto *Na Aldeia de Guaraparim*, põe na boca do diabo Guaixará uma série de práticas que ele encarava como diabólicas:

*Moraseia é i katu
Îeguaka, îemopyranga
Samongy, tetyanguanga,
Îemoúna, petymbu,
Karái monhamonhanga...
Îemoyrõ, morapiti,
îo’u, tapuía rara,
agúasá, moropotara,
manhana, syguaráiy:
naipotari abá seîara.*

*A dança é que é boa,
adornar-se, tingir-se de vermelho,
untar as penas, tingir-se de urucu as pernas,
tingir-se de preto, fumar,
ficar fazendo feitiçaria,
enfurecer-se, matar gente,
comer um ao outro, apanhar tapuias,
mancebia, desejo sensual,
espionar, prostituir-se:
Não quero que os índios deixem tais coisas.*

Sua poesia e seu teatro em tupi reproduzem, muitas vezes, um mundo dividido entre forças do bem e do mal, onde o sobrenatural comandaria as ações dos índios. Mas há, às vezes, nesses poemas, momentos de singeleza:

*Pitang ƧⓉ moraûsubara
îandé ruba, îandé Îara!*

*Pitangi pa’i Jesu
Ogueíyb îandé rekoápe
Îandé ‘anga raûsupápe
Ybaté suí ou*

*îandé raûsubá-katu
Pitangi moraûsubara,
Îandé ruba, Îandé Îara!*

*Neném compadecedor,
Nosso Pai, Nosso Senhor.*

*O Senhor Jesus criancinha
Desceu a nossa morada
Por amar a nossa alma,
Vindo do céu,
Compadecendo-se muito de nós.
Neném compadecedor,
Nosso Pai, Nosso Senhor.*

Se uma literatura em língua tupi restringe-se ao século XVI, a influência que tal língua exerceu sobre a literatura brasileira posterior foi enorme. O tupi esteve presente nas penas de Gregório de Matos, de Basílio da Gama, de Santa Rita Durão, no período colonial, em José de Alencar e Gonçalves Dias, no período romântico, em Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Raul Bopp, Cassiano Ricardo, Guimarães Rosa, Carlos Drummond de Andrade, só para mencionar os autores mais conhecidos do Modernismo. Oswald de Andrade colocava o dilema do Brasil na máxima que parafraseia Shakespeare: *Tupi or not Tupi*.

Com efeito, em todos os momentos em que se procurou afirmar a identidade brasileira em oposição à cultura lusitana, recorreu-se sempre à velha língua indígena da costa do Brasil. Isso aconteceu após a independência do país, com o Romantismo, com o Modernismo e até mesmo como parte de alguns ideários políticos, como o Integralismo de Plínio Salgado, por exemplo.

1.3. Tupi ou tupinambá? A controvérsia em torno do nome da língua

Desde os primeiros tempos de colonização do Brasil, constatou-se que, na costa brasileira, desde o Maranhão até a capitania de São Vicente, aproximadamente até o paralelo de 27 graus, falava-se uma mesma língua. Segundo muitos textos coevos, ela era falada por tupiniquins, potiguaras, tupinambás, temiminós, caetés, tabajaras, tamoios, tupinaés etc. Já no século XVI e, mais ainda, no século XVII, foi dado a ela pelos portugueses o designativo de *língua brasílica*. Ela tinha algumas variantes dialetais:

“A língua de que usam, toda pela costa, é uma, ainda que em certos vocábulos difira em algumas partes, mas não de maneira que se deixam uns aos outros de entender.” (Gândavo, 1576)

Qual teria sido o nome dado pelos índios a essa língua da costa? Os textos antigos não no-lo esclarecem. Só no século XIX o termo *tupi* passou a ser corrente para designá-la.

Ora, o termo *tupi* tinha, já no século XVI, dois sentidos, um genérico e outro específico. Como termo genérico, designava os índios da costa falantes da língua brasílica, apresentando o caráter de um *denominador comum*. Isso o prova o auto “*Na Aldeia de Guaraparim*”, de Anchieta, escrito entre 1589 e 1594, nos versos 183-189, onde um diabo, personagem do auto, diz:

-Paranagoaçu raçapa,
ibitiribo guibebebo,
aço Tupi moangaipapa
(...)

-Atravessando o grande mar,
voando pela serra,
vou para fazer os tupis pecarem.

(Um outro personagem pergunta:)

-Bae apiaba paipó? -Que índios são esses?

(O primeiro personagem responde:)

Tupinaquijã que igoara -Os tupiniquins, habitantes daqui.

Isto é, Anchieta está a reconhecer aí que *Tupiniquim* é um termo compreendido no termo *Tupi*, empregando este último como um genérico, como um termo de maior extensão, um hiperônimo. Ao fazer seu personagem perguntar *que índios são esses*, Anchieta deixa evidente que *tupi* designava mais de um grupo indígena. Simão de Vasconcelos corrobora tal idéia:

“...De Tupi (que dizem ser o donde procede a gente de todo o Brasil) umas nações tomaram o nome de Tupinambás, outras de Tupinaquis, outras de Tupigoaés e outra Tupiminós.” [in *Crônicas*, (Not.) I, §149]

Como termo específico, *tupi* designava os índios de São Vicente. O próprio Anchieta no-lo confirma:

“Os Tupis de São Vicente, que são além dos Tamoios do Rio de Janeiro, nunca pronunciam a última consoante no verbo afirmativo. Em lugar de **apab** dizem **apá**, em lugar de **asem** e **apen**, **ase** e **ape**, pronunciando o til somente, em lugar de **aiur**, (dizem) **aiu**.”

Esse é o *tupi* em sentido específico, nome de nação indígena falante da língua brasílica, cujos componentes não pronunciavam a última consoante dos verbos afirmativos, segundo nos informa Anchieta.

É o mesmo que acontece com o termo *americano*, que significa tanto *o que nasce nos Estados Unidos da América* quanto *o que nasce em qualquer parte do continente americano*. Com o termo *tupi* aconteceu exatamente a mesma coisa: era-o, em geral, o índio da costa falante da língua brasílica e, especificamente, o da capitania de São Vicente.

Diz-nos também Anchieta que

“...desde os petiguares do Paraíba até os tamoios do Rio de Janeiro, pronunciam inteiros os verbos acabados em consoante, como **apab**, **asem**, **apen**, **aiur**.” (Arte, fol. 1v).

A variante dialetal dos potiguaras, dos caetés, dos tupiniquins, dos tamoios e dos tupinambás era, assim, segundo Anchieta, usada num trecho muito maior da costa (desde o Nordeste até o Rio de Janeiro) que a variante tupi de São Vicente.

Aryon Rodrigues, alheio ao conteúdo dos versos do auto *Na Aldeia de Guaraparim* que citamos anteriormente (nunca sequer os mencionou nem os discutiu em seus artigos), vive a propagar a idéia de que *tupi* e *tupinambá* são línguas diferentes e que a língua que Anchieta descreveu foi o tupinambá. Isso porque ele só concebe, contrariamente ao que rezam os textos antigos, que *tupi* era somente o habitante de São Vicente e textos quinhentistas provam que não o era. Aryon Rodrigues, influenciado pelas idéias de Alfred Métraux, é contraditado pelos textos coloniais em suas idéias sobre o tupi.

O próprio Aryon Rodrigues não apresenta coerência no uso de tais designativos. Por vezes chama a antiga língua da costa de *tupi* (em seus primeiros artigos), outras vezes diz que *tupinambá* designa o mesmo que *tupi antigo* e, finalmente, por vezes chega a dizer que são línguas diferentes...

Além disso, os seguintes fatos afastam a possibilidade de se empregar o termo *tupinambá* como um genérico, pelo menos como sinônimo de *língua brasílica*:

- 1) A variante dialetal tupinambá apresentava aspectos diferenciados pela costa brasileira: as gramáticas de Anchieta e Figueira mostram diferenças entre si, podendo-se dizer que Figueira descreveu uma outra variante dialetal, o *tupinambá do norte*. Assim, o termo *tupinambá* não possui extensão suficiente para ser aplicado à língua brasílica como um todo. Edelweiss (1969), analisando vocabulários de três áreas geográficas diferentes em que estavam os tupinambás, a saber, a Guanabara, a Bahia e o Maranhão, mostrou que havia diferenças entre eles.

Assim, se chamarmos a língua falada nos séculos XVI e XVII na costa oriental e setentrional brasileira de *tupinambá*, estaremos desprezando variações apontadas nessa mesma faixa costeira para certos aspectos gramaticais. Ora, em pleno domínio do que Rodrigues (op. cit.) chama *tupinambá*, o missionário gramático Luís Figueira, em sua *Arte da Língua Brasílica*, do século XVII, assinalou divergência morfosintática importante, a saber, o emprego do modo indicativo circunstancial com formas nominais:

Ndaerojai imaenduari. – Nem por isso se lembra. (1687: 94)

Quecé Pedro nderecé imaenduari. – Ontem Pedro de ti se lembrou. (ibidem: 95)

Quecé cãa rupi Pedro oguatabo çopari. – Ontem, andando pela mata, Pedro perdeu-se. (ibidem: 95)

Ora, Anchieta diverge claramente de Figueira nessa questão, embora ambos tratem da mesma língua que Rodrigues chamou de *tupinambá*. Diz Anchieta em sua *Arte*, que no modo indicativo circunstancial

“*Os verbos que não tem artículos fazem no fim âmo, conforme a formação do seu gerúndio*” (...) (1946: 40)

Ora, os verbos que Figueira nos apresenta no exemplo acima são exatamente dessa categoria que Anchieta afirma deverem levar o sufixo *-amo*. Assim, o que Figueira escreveu *Ndaerojai imaenduari*, Anchieta escreveria *Ndaerojai imaenduaramo*, onde Figueira escreveu *çopari*, Anchieta escreveria *çoparamo*.

Ora, essa é uma diferença significativa e não somente léxica, mas morfossintática. Assim, a mesma distância que separaria o tupi de São Vicente do tupinambá do Rio de Janeiro separaria este do tupinambá de Pernambuco (o de Luís Figueira).

Assim, Rodrigues, procurando identificar a língua brasílica ao tupinambá, está a considerar somente a pronúncia da consoante final dos verbos afirmativos ou o uso do pronome objetivo *i* com verbos causativos, opondo o tupinambá ao tupi, mas despreza outros aspectos que tornam o tupinambá da costa heterogêneo em suas formas. Se o tupinambá não era uno, tal termo não merece o caráter de designativo genérico, pois se faria *tabula rasa* de aspectos morfossintáticos importantes que se diferenciavam na costa entre o Rio de Janeiro e o Maranhão, sem mencionarmos os aspectos léxicos que Edelweiss (op. cit.) já analisou.

Assim, chamar a língua brasílica de *tupinambá* não é absolutamente preciso, pois esta era uma variante dialetal e não uma língua propriamente dita. O tupi *stricto sensu*, o de São Vicente, era uma variante dialetal de menor uso que o tupinambá, mas este, por sua vez, não era o mesmo em toda a costa compreendida entre o Rio de Janeiro e o Maranhão.

2) *Tupi*, como vimos, é um termo que entra na composição de outros, todos nomes de povos falantes da língua brasílica: *tupinambá*, *tupiniquim*, *tupiguaé* etc. Sendo assim, é termo mais antigo que *tupinambá* e, pelo que nos sugeriu Simão de Vasconcelos, mais extenso.

3) A poesia lírica e o teatro que Anchieta nos legou (ele que foi o maior escritor do século XVI no Brasil) está, em grande parte, na variante de São Vicente, que ele aprendeu primeiro, quando viveu em São Paulo de Piratininga, de 1554 a 1562. Por muitas vezes, Anchieta empregou as duas variantes dialetais num mesmo texto, como que considerando irrelevantes suas diferenças, impossibilitando dizer-se que havia uma língua *tupinambá* e outra língua *tupi*.

Acerca desse último ponto é preciso dizer-se o seguinte:

Anchieta informa-nos acerca de outro aspecto em que a variante dialetal tupinambá diferia da variante tupi de São Vicente: no uso do pronome objetivo com um verbo na voz causativa:

“(...) comumente os verbos começados por *m*, ativos, tem *i* depois do artículo, ainda que em algumas terras pronunciam muitos sem ele.” (1946: 48 v)

Embora Anchieta não nos diga em que terras ocorria tal emprego diferenciado de formas verbais na voz causativa sem o pronome objetivo, é sabido, por evidências indiretas, que isso ocorreria, fundamentalmente em São Vicente. Assim, esse seria mais um fator de diferenciação das variantes dialetais em questão.

Nos dois aspectos considerados (ausência da consoante final nos verbos na forma afirmativa e ausência do pronome objetivo *i* na voz causativa) o tupi de São Vicente distanciar-se-ia do que seria praticado na maior parte da costa brasileira e aproximar-se-ia do guarani antigo, falado no Paraguai. O próprio Antonio Ruiz de Montoya, primeiro gramático desta língua, escreveu o *Vocabulario y Tesoro de la Lengua*

Guarani (o más bien, Tupi), como que identificando o guarani ao tupi ou, ao menos, apresentando-lhes as semelhanças.

Examinando-se o *Auto de São Lourenço* de Anchieta (1989), representado pela primeira vez em Niterói, no ano de 1583, em pleno domínio do que Rodrigues (1986) chamou de *tupinambá*, vemos inúmeros exemplos de emprego da variante dialetal tupi e isso vinte anos depois de ter deixado Anchieta de residir na capitania de São Vicente, onde aquela variante era empregada. Na relação abaixo vemos alguns exemplos de emprego de temas verbais causativos (com o prefixo *mo-* ou *mbo-*) sem o pronome objetivo *i*, à maneira do tupi vicentino:

- v. 104 - Abape **eremoangaipa?** (e não **ereymoangaipa**)
- v. 145 - opacatu **yamomba**
- v. 189 – **Namoangi**, de moauyene.
- v. 252 – **Yamõba** taba yådune.
- v. 284 – **Yamõgua** moxi ruuba
- vv. 320-321 – Igaçape caõy tuya aere **yamomota**
- v. 327 – nomoetei **omonhangara**
- v. 398 – Aracayate **ombori**
- v.v.442-443 – xe angaipa tubixagoera **amoçene** (...)
- v.v. – 522-523 – caõyaya uçeya e, opacatu **amboapi**.
- v. 544 – Cotipe muru **amoinge**
- v. 596 – **omõbab** erimbae

(in *Poesias*, 1989: 141-163)

Na amostra tomada acima, vemos que, em pleno domínio da variante dialetal *tupinambá*, isto é, em Niterói, na Baía da Guanabara, temos o emprego da variante tupi. Nos exemplos apresentados Anchieta não empregou o pronome objetivo *i* antes do prefixo causativo *mo-* ou *mbo-*. Assim, tomando por exemplo o verso 104, dever-se-ia dizer, em legítimo *tupinambá*, supostamente falado na região em questão, **Abape ereymoangaypab**. Ora, com relação à queda da consoante *b*, neste último caso, isso seria perfeitamente justificável, uma vez que Anchieta escreve aí em versos e precisava de encontrar uma rima para **uiyerobia**, do verso 101. Poder-se-ia argumentar que ele não queria escrever na variante tupi de São Vicente, mas, tão somente, encontrar uma rima, eliminando, assim, o *b* de **ereymoangaypab**. Mas, como explicar a ausência do pronome *i* com um tema causativo com o prefixo *mo-*? Se Anchieta tivesse escrito **ereymoangaypa** (forma *tupinambá*) continuaria a palavra a ter o mesmo número de sílabas de **eremoangaypa** (forma tupi de São Vicente). Assim, a queda das consoantes finais das formas verbais, como, por exemplo, nos versos 119 (**amorãbue** em vez de **aymorãbuer**) ou 145 (**yamomba**, em vez de **yaymombab**) pode ser explicada por questões de métrica e de necessidade de rima, mas não o uso das formas verbais causativas tais como o fez Anchieta nos exemplos acima considerados.

Ainda em pleno domínio suposto do *tupinambá*, Anchieta utiliza formas verbais características do tupi de São Vicente, fazendo cair a consoante final de verbos afirmativos (1980: 164-165):

- v. 629 – **Peçauçu** pemonhangara (em vez de **Peçauçub** pemonhangara)

v. 639 – **Peyeauçubuca** yxupe (em vez de **Peyeauçubucar** yxupe)

Em nenhum dos exemplos acima considerados o emprego da consoante final nas formas verbais alteraria o número de sílabas e, portanto, a métrica dos versos. Assim, não foi por questões de métrica que Anchieta empregou a forma corrente entre os tupis de São Vicente, em plena Baía da Guanabara, domínio suposto do tupinambá. Como vemos, o maior autor naquela língua considerada, e justamente em sua maior obra literária em língua indígena, o *Auto de São Lourenço*, desprezou aquilo que ele disse em sua *Arte de Gramática* acerca das variantes dialetais que haveria na língua falada na costa: ele empregou as duas variantes numa só obra, como que considerando irrelevantes e desprezíveis suas diferenças.

1.4. A questão da latinização das gramáticas tupis ou de seu suposto artificialismo

Alguns quiseram ver Anchieta como um gramático latinizante, como qualquer outro de sua época. Mattoso Câmara (1965) atacou o estudo da língua tupi nas universidades brasileiras, afirmando a artificialidade dos textos dos antigos missionários, entre os quais Anchieta, criando grande polêmica em torno dessa questão. Segundo ele, (op. cit., p. 104), com as gramáticas dos missionários,

“. . . a língua (tupi) se regulariza pelo modelo da gramática latina, adulterando-se as categorias genuínas e o valor dos morfemas. Os verbos passaram a ter uma conjugação à latina”.

Já nas primeiras linhas do Capítulo I de sua obra, Anchieta passa a utilizar termos latinos de permeio com formas portuguesas. Isso será procedimento seguido ao longo de toda a sua gramática. Por exemplo, ao tratar das letras, na fol. 1, afirma ele:

“Em lugar do s. in principio ou medio dictionis, serve ç com zeura, ut Aço, çatâ. ”

Há, aqui, o uso de morfologia e de sintaxe híbridas, latina e portuguesa. Ele utiliza a preposição *em*, portuguesa, e a latina *in*. Insere a conjunção *ou* portuguesa num conjunto de construções latinas, como, por exemplo, *“in principio ou medio dictionis”*. Finalmente, em vez de utilizar a conjunção portuguesa *como*, utiliza a latina *ut*.

É bastante estranho tal hibridismo morfossintático. Não se encontra ele em outras gramáticas de sua época. A explicação para isso seria o fato de a *Arte* de Anchieta ter sido escrita, originalmente, em latim. A publicação de 1595 seria uma tradução imperfeita sob a qual se percebe um texto latino original, o que enganou muitos comentadores desavisados.

Outros estudiosos caíram no mesmo engano. Buescu (1983) e González Luís (1992), consideraram Anchieta um gramático exatamente como outro qualquer de sua época. Em Buescu (op. cit., p. 74), lemos que *“. . . quanto ao resto, a Gramática de Anchieta segue, mais uma vez, rigorosamente, o modelo universal: a gramática clássica. Curioso é de notar o fato, que tomamos como registro dessa universalidade, de alternarem nas titulações, exemplificações e correspondências, o português e o latim...”*

A verdade é que a *Arte de Gramática da Língua mais Usada na Costa do Brasil*, de Anchieta, é uma das obras gramaticais mais originais de todo o século XVI. Só a comparação dessa obra com outras de sua época pode dar conta disso. Alguns aspectos são espetaculares e merecem menção:

- Anchieta nega que o tupi tenha o sistema de casos do latim. Entre os gramáticos de sua época, afirmar isso era algo quase impensável.
- Na *Arte* tupi de Anchieta não há referência às oito partes “sagradas” da oração latina, que os outros gramáticos de sua época acreditavam serem as mesmas em todas as línguas. Anchieta só trata de cinco dessas partes da oração.
- Em Anchieta há o tratamento simultâneo da morfologia com a sintaxe, coisa que só o século XX tornaria comum. Os outros gramáticos de sua época reservavam umas poucas páginas finais para tratar da sintaxe das línguas que descreviam, sempre separadamente.
- Pelo que se sabe, Anchieta foi o primeiro gramático a utilizar em português escrito um grande número de termos técnicos da descrição linguística, como *numeral ordinal, posposição, indicativo, modo permissivo, frequentativo, negativo, interrogativo, instrumental, monossílabo, polissílabo etc.*
- Anchieta, diante de fatos linguísticos novos, criou, muitas vezes, termos apropriados e não aproveitou a terminologia tradicional. Ele privilegiou, por outro lado, os critérios morfossintáticos em vez dos semânticos na descrição da língua, o que seria comum somente entre os estruturalistas do século XX.
- Anchieta teve uma fina percepção da fonologia do tupi, sendo o único a descrever a existência de certos sons naquela língua.
- Ninguém antes de Anchieta, certamente, falou de acento enquanto *sinál gráfico*, como hoje se entende. Para os outros gramáticos de sua época, acento era *quantidade*, como existe em latim. Por exemplo, na palavra *arma*, no ablativo (leia-se *ármaa*, demorando no *a* final), o *a* final é chamado de *longo* e o *a* inicial é *breve*. Acento, assim, até o século XVI, era algo totalmente diferente do que entendemos hoje e Anchieta foi, talvez, o primeiro gramático que usou esse termo no sentido atual.

Assim, no que diz respeito a Anchieta, a opinião de Câmara não condiz com os fatos, conforme mostramos, pois inúmeras foram as discontinuidades verificadas e, em certos pontos, originalidades impressionantes que fazem com que sua contribuição para a história da gramática seja inegável. Que outro gramático do século XVI, falou de acento enquanto *grafema* e não enquanto *quantidade silábica*? Quem, em pleno século XVI, recusou subordinar o nome e o pronome ao sistema de casos do latim? Em quantas gramáticas quinhentistas verificamos a total omissão do número “sagrado” das oito partes da oração latina, e da ausência de tratamento de categorias gramaticais às quais, havia séculos, as gramáticas consagravam alentados capítulos? Quantos gramáticos do século XVI tiveram a intuição fonológica de Anchieta e sua acuidade no que concerne ao tratamento das semivogais, das vogais nasais etc., embora Câmara (op. cit., p. 104) afirme que houve nas *Artes* dos gramáticos do tupi antigo “*simplificação fonética muito grande*”? Que gramáticas do Quinhentos tratavam a morfologia junto com a sintaxe?

Assim, são inúmeros os elementos que apontamos que nos facultam afirmar que *a gramática de Anchieta não é latinizante*, e que sua originalidade é, em muitos pontos, tão grande que, para o momento histórico em que foi escrita, ela representa um monumento linguístico dos mais admiráveis, uma obra *sui generis* que, em muitos aspectos, antecipa procedimentos da Linguística moderna, que busca estudar a estrutura das línguas em si e não em referência à estrutura de outras. Ela contrariou “dogmas” gramaticais havia muito definidos nas formulações teóricas do Ocidente, desde Donato e Prisciano e recuperados pelos gramáticos renascentistas.

Em Anchieta, a pretensa “*regularização da língua pelo modelo da gramática latina*” (in *Câmara*, op. cit.) está ausente quase sempre. Se o capítulo destinado ao verbo evidencia maior subordinação àquele modelo, não é menos verdade que ele está repleto de originalidades.

Não sendo uma gramática latinizante, afastando-se, em muitos pontos, do modelo universal latino, a *Arte* de Anchieta aproxima-se mais de uma moderna descrição linguística que das outras gramáticas de sua época, estas sim, muito latinizantes. Daí, a nosso ver, seu caráter pouco didático. O fato de ter resultado “*muy diminuta e confusa*”, conforme a ela se refere a *Aprovação* da segunda gramática da língua tupi, a *Arte* do jesuíta Luís Figueira, em suas edições de 1621 e 1687, deve-se, certamente, a esse seu caráter de descrição linguística antes que de método de aprendizagem de uma língua. Quem, com efeito, aprenderia uma língua estrangeira se, ao invés de buscar uma gramática ou um método didático, fosse estudar uma obra que versasse somente sobre as estruturas linguísticas do idioma que quisesse aprender? Assim, a gramática de Anchieta peca por seu pouco didatismo, mas supera imensamente outras gramáticas contemporâneas (a de Figueira, por exemplo) por maior acuidade metalinguística.

Embora educado no Colégio das Artes de Coimbra, onde recebeu a mais genuína cultura renascentista, e embora fosse considerado em sua época um grande latinista, Anchieta foi, talvez, o gramático missionário menos vinculado ao modelo latino de todo o século XVI. Ele foi um homem da Companhia de Jesus, escrevendo catecismos e poemas religiosos e místicos. Foi um homem do Renascimento, se levarmos em conta o latim em que suas obras épicas vazaram-se. Foi, finalmente, um homem situado muito adiante de sua época, se considerarmos o valor de sua obra gramatical que é, sem dúvida, um dos maiores monumentos da linguística americana.

1.5. A questão da correspondência entre os textos dos missionários e o que os índios efetivamente falavam

Somente no século XIX, com o advento da Antropologia Cultural como ciência, é que se começou a compreender o que fosse o relativismo cultural. Com o Estruturalismo de Lévi-Strauss surgiu o primeiro questionamento realmente sério acerca de concepções universalistas do homem. O Deus dos Evangelhos ficaria, assim, reduzido a um deus entre outros. Rompe-se totalmente com o evolucionismo social e uma perspectiva anti-historicista invade as reflexões acerca das sociedades humanas e acerca do homem. Na verdade, para o Estruturalismo não existe o *Homem*, mas os *homens*. A Filosofia é questionada em sua antiga reflexão sobre o indivíduo.

Por outro lado, o que o Estruturalismo questiona nos textos dos missionários é a interpenetração de sistemas simbólicos que conduz, necessariamente, nesse caso, à desagregação de uma cosmologia tradicional e de uma religião primitiva, criando uma esfera simbólica híbrida. Se, com os missionários, a língua dos tupis da costa fixou-se em formas literárias, a forte articulação original do universo simbólico tupi começou a desfazer-se. Com efeito, o problema não é a transmissão do Cristianismo, que apresenta, seguramente, alguns princípios universalistas, presentes em outros sistemas ético-religiosos, mas sim que muitos conteúdos culturais, relativos no tempo e no espaço e nos quais o mundo judaico-cristão se plasmou, seriam apresentados como universais e absolutos, utilizando-se, para isso, um dos mais poderosos instrumentos de nossa cultura que é a escrita. Nesse sentido, tal empreendimento é fator de empobrecimento: a diversidade cultural da humanidade é seriamente atingida, o “outro” é visto como o “mesmo”, o que conduz a uma entristecedora homogeneização de visões de mundo. Não é aleatório o fato de, historicamente, terem as missões cristãs obtido bom sucesso somente no continente americano: na Ásia, sociedades letradas como a chinesa e a indiana recusaram-nas e, na África, o crescimento do Islão tornou lentos seus passos. Já as sociedades indígenas da América foram frágeis diante dos instrumentos de

dominação cultural trazidos pelos missionários, que, desde os tempos coloniais, têm insistido na idéia de que os índios são uma *tabula rasa*, sem religião alguma, onde se devem imprimir os sinais da verdadeira fé.

Se, por um lado, o Estruturalismo instaura a impossibilidade de se encontrar qualquer sentido para a vida humana dentro do relativismo cultural, ele permite que as culturas minoritárias e dominantes sejam vistas em seus valores intrínsecos. Segundo Lemos Barbosa (1956, 18),

“Os antigos missionários pagaram tributo à mentalidade dominante na época. Considerando a cultura européia e as línguas clássicas o tipo ideal de cultura e de linguagem humanas, não lograram compreender o interesse de registrar produções espontâneas de uma língua de índios. Deixaram inúmeras traduções de livros europeus, de composições ocidentais; não nos legaram uma só lenda ou narração autêntica no idioma nativo. Dessa natureza restam-nos apenas frases esparsas. Segue-se que todos aqueles textos não têm interesse para a etnologia, por isso que não traduzem o pensamento nem a cultura do índio.”

É certo que muitos termos do tupi antigo sofreram deslocamentos semânticos para transmitir conteúdos distantes da primitiva cultura tribal, como são alguns conceitos do Cristianismo. Cria-se uma esfera simbólica que não é nem a dos missionários nem a do índio. Não é crível, contudo, que não esteja mais ali presente a língua dos tupis, nem que a língua escrita pelos missionários fosse um tupi “jesuítico”.

Bem lembra Bosi (1992) que

O projeto de transpor para a fala do índio a mensagem católica demandava um esforço de penetrar no imaginário do outro, e este foi o empenho do apóstolo (i.e., Anchieta). Na passagem de uma esfera simbólica para outra, Anchieta encontrou óbices por vezes incontornáveis. Como dizer aos tupis, por exemplo, a palavra pecado, se eles careciam até mesmo da sua noção, ao menos no registro que esta assumiria ao longo da Idade Média européia? Anchieta, neste e em outros casos extremos, prefere enxertar o vocábulo português no tronco do idioma nativo; o mesmo faz, e com mais fortes razões, com a palavra missa e com a invocação a Nossa Senhora:

Ejorí, Santa Maria, xe anama rausubá!

Vem, Santa Maria, para se compadecer de minha família!

Tais casos são, porém, atípicos. O mais comum é a busca de alguma homologia entre as duas línguas, com resultados de valor desigual:

Bispo é Pa’i-guaçu, quer dizer, senhor maior. Nossa Senhora às vezes aparece sob o nome Tupã-sy, mãe de Tupã. O reino de Deus é Tupãretama, Terra de Tupã. Igreja, coerentemente, é Tupãoka, casa de Tupã. Alma é ‘anga, que vale tanto para sombra quanto para o espírito dos antepassados. Demônio é anhangá, espírito errante e perigoso. Para a figura bíblico-cristã do anjo, Anchieta cunha o vocábulo karaibebé, profeta voador...

A nova representação do sagrado assim produzida já não era nem a teologia cristã nem a crença tupi, mas uma terceira esfera simbólica, uma espécie de mitologia paralela que só a situação colonial tornara possível.

Começando pela arbitrária equação Tupã-Deus judeu-cristão, todo o sistema de correspondências assim criado procedia por atalhos incertos. Tupã

era o nome, talvez onomatopaico, de uma força cósmica identificada com o trovão, fenômeno celeste que teria ocorrido a primeira vez com o arrebatamento da cabeça de uma personagem mítica, Maíra-Monã. De qualquer modo, o que poderia significar, para a mente dos tupis o nome de Tupã com a noção de um Deus uno e trino, ao mesmo tempo todo-poderoso, e o vulnerável Filho do Homem dos Evangelhos?

Os missionários quinhentistas não dispunham, contudo, do repertório teórico-científico de que hoje dispõe a humanidade. Como admitirmos, mais de um século depois do surgimento da ciência antropológica, que as populações indígenas atuais ainda sejam tratadas como as do século XVI por missionários evangélicos totalmente despreparados para um autêntico diálogo intercultural? O próprio Concílio Vaticano II, na encíclica *Gaudium et Spes* (parte II, cap. II) atentou para tal perigo:

“Que fazer para que os intercâmbios culturais mais frequentes, que deveriam levar os diferentes grupos e nações a um diálogo verdadeiro e frutuoso, não perturbem a vida das comunidades, não destruam a sabedoria dos antepassados nem coloquem em perigo a índole própria de cada povo?”

Se tal problema ainda não foi solucionado nos nossos dias, que esperar de missionários jesuítas do século XVI, que não poderiam sequer saber o que fosse o relativismo cultural?

Mas, seja como for, como bem lembra Lemos Barbosa (op. cit., p. 19),

“...O objeto da Linguística não é o pensamento nem a cultura, mas a expressão simbólica e vocal do pensamento ou emoção. – Um catecismo em língua indígena não é mais artificial do que uma lenda indígena escrita em português. Nem do que uma tragédia de Sófocles representada em inglês.

O que é artificial na literatura missionária é o pensamento ou, quiçá, a cultura que se põe na língua do índio, não necessariamente a linguagem que se expressa aquele pensamento. As palavras, o material sonoro empregado, os conceitos gramaticais expressos, os processos que os exprimem, os prefixos, os sufixos, a ordem das palavras, enfim, tudo o que é material estritamente linguístico (e não apenas cultural) tudo ali é autêntico e legítimo – excetuado algum ou outro neologismo ou erro acidental – e não um artifício linguístico, como seria, p.ex., um discurso em esperanto ou uma poesia em volapuque.”

Se não fosse assim, os linguistas missionários americanos integrantes da Sociedade Bíblica do Brasil, dotados de todo o instrumental da moderna ciência da linguagem, estariam certamente perdendo seu tempo se a Bíblia completa em dialeto guarani Mby'a que publicaram em 2004 não fosse a língua que aqueles guaranis falassem.