

## Representações do Outro: Presença e Apropriação da Língua Tupi-Guarani em Caminha e Anchieta

Desde o primeiro momento em que Pêro Vaz de Caminha pôs tinta em papel para descrever a interação entre os marinheiros portugueses e os habitantes indígenas da “Terra de Vera Cruz,” a língua tupi-guarani começou a ter de fato uma presença na literatura escrita no Brasil. Aspectos da linguagem destes “outros” —do ponto de vista dos europeus recém-chegados— acabou por entrar não somente nos topônimos brasileiros, mas também em certas obras literárias de várias épocas. Se tomamos, além da carta de Caminha como primeiro instante (1500), o “Auto da Festa de São Lourenço” (1583) do jesuíta José de Anchieta, encontramos duas maneiras distintas de se relacionar à linguagem indígena na literatura. Nestas duas obras, a função do tupi-guarani varia entre a comunicação e a não-comunicação, refletindo a perspectiva do “outro” de cada autor.

Existem infinitos níveis de alteridade na experiência humana, partindo do momento de auto-consciência o qual define o indivíduo como entidade específica. O conceito de um “outro” pode-se estender a qualquer relação entre seres humanos (ou não humanos, diga-se de passagem). No livro *The Conquest of America: The Question of the Other*, Tzvetan Todorov elabora algumas categorias de alteridade:

*others* are also “I”s: subjects just as I am, whom only my point of view —according to which all of them are *out there* and I alone am *in here*— separates and authentically distinguishes from myself. I can conceive of these others as an abstraction . . . in relation to myself, to *me*; or else as a specific social group to which *we* do not belong. This group can be interior to society: women for men, the rich for the poor . . .; or it can be exterior to society, i.e. another society which will be near or far away. (3)<sup>1</sup>

A questão de comunicação e não-comunicação é central no contrastar de Caminha e Anchieta, pois nela se reflete a perspectiva de cada um destes europeus sobre a alteridade dos povos indígenas. O papel da língua tupi-

guarani, então, abre caminho para um entendimento destas perspectivas e suas conseqüências para o processo colonizador.

A presença e a função deste idioma dentro do contexto de uma literatura em língua portuguesa constitui parte de uma tensão entre um sujeito e um “outro.” Como escreve Alfredo Bosi, “A colônia é, de início, o objeto de uma cultura, o ‘outro’ em relação à metrópole” (Bosi 13). Com a colônia sendo o “outro” dos europeus, a gente indígena foi identificada como o “outro” dos colonizadores, do ponto de vista destes. Em *The Conquest of America*, Todorov desenvolve a questão da percepção dos europeus da “alteridade” dos indígenas e seu papel no ato de conquistar. Todorov descreve a maneira em que Cristóvão Colombo dicotomiza a gente indígena:

Either he conceives the Indians . . . as human beings altogether, having the same rights as himself; but then he sees them not only as equals but also as identical, and this behavior leads to assimilation, the projection of his own values on the others. Or else he starts from the difference, but the latter is immediately translated into terms of superiority and inferiority . . . What is denied is the existence of a human substance truly other, something capable of being not merely an imperfect state of oneself. (Todorov 42)

Refletindo esta polémica de assimilação e alteridade, a presença da língua tupi-guarani na produção literária do Brasil sempre serve aos propósitos específicos de cada autor, ora assumindo a distinção entre “nós” e “eles,” ora apoiando uma integração —maior ou uma catequese— dos “outros.”

Caminha, na “Carta do Achamento,” como relatório de descobrimento e crônica de viagem, mantém sempre em vista a novidade da terra “achada.” Assim sendo, ele destaca detalhadamente as riquezas, as belezas e as diferenças —enfim, a qualidade exótica— deste mundo novo. Por este enfoque no “exótico,” a falta de comunicação verbal entre os portugueses e os povos indígenas aparece de modo geral como apenas mais uma característica da gente “nova”: não constitui em si um objeto de análise detalhada, senão um de várias considerações que surgiram através do contato entre estas culturas. Em contraste, no “Auto de São Lourenço,” Anchieta utiliza, pela primeira vez por um europeu no Brasil, a língua tupi-guarani como tal: uma língua, cuja função é a comunicação, como todas as outras, européias ou não. Nesta obra, como em todo o *corpus* dos autos dele, Anchieta demonstra uma consciência da importância da fala, já que seu objeto era a catequese, a transmissão da “Palavra.”

O primeiro instante de contato entre os dois idiomas, aquilo que desencadeou a eventual antropofagia sócio-linguística da assimilação, no entanto, ocorre na expedição de Cabral descrita por Caminha. Em termos de uma literatura chamada brasileira, a importância da “carta do achamento” é a das raízes para com a planta: o primeiro instante do qual brotará uma entidade nova. Como consta Bosi: “a pré-história das nossas letras interessa como re-

flexo da visão do mundo e da linguagem que nos legaram os primeiros observadores do país” (Bosi 15). O tupi-guarani na carta está ausente em forma escrita (ou transcrita) mas implicitamente presente pela descrição. Aparece mais bem como uma “anti-língua,” um barulho sem sentido, do ponto de vista de Caminha, o qual indica uma falta de comunicação verbal.

Na primeira menção de contato verbal, Caminha culpa a interferência sonora do mar pela dificuldade de comunicar: “Ali no poude deles haver fala nem entendimento que aproveitasse, por o mar quebrar na costa . . . E com isto se volveu às naus por ser tarde e não poder deles haver mais fala, por azo do mar” (Guerreiro 35). Mais tarde, o cronista descreve uma cena babélica em que opina que a confusão de vozes, devida à “berberia,” seja a razão pelo desentendimento: “Ali, por então, não houve mais fala nem entendimento com eles por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém” (Guerreiro 45). Perceber a língua dos outros como “berberia” ressalta o caráter não-comunicativo do tupi-guarani no contexto da carta. Como Todorov indica sobre Colombo, se uma gente não fala uma língua entendida pelo colonizador, não *fala* (Todorov 30). No relatório de Caminha as conseqüências são ainda mais severas: uma gritaria que não transmite a mínima informação semanticamente codificada se aproxima a vocalizações animalísticas.

Também significativa é a interpretação de Carolina Michaëlis citada por Jaime Cortesão nas notas da sua edição da “Carta” (Cortesão 298). Segundo Michaëlis, havia na época de Caminha uma correspondência quase exata entre “berberia” e “barbaria.” Ou seja, o vozear excessivo era uma característica de um bárbaro, um não-civilizado, acentuando a distância entre os europeus e os indígenas, e fazendo ressaltar o *status* inferior, na escala da humanidade, destes “outros.” Apoiando a interpretação de Michaëlis, Cortesão cita mais:

Em abono dêste parecer, acrescentamos que Valentim Fernandes, ou melhor um dos autores anônimos, cujos escritos êle compilou, empregava *bárbaro* por *berbere* e chegar [sic] a dizer: “*Berberes* ou *barbaros* som os mouros lauradores ã viuẽ em aldeas”, isto, é claro, referindo-se a Marrocos (*O Manuscrito “Valentim Fernandes”* pag. 37). (Cortesão 298)

O que é seguro é que, neste primeiro contato, os portugueses e os habitantes do Brasil não transmitiram informação através de sintagmas verbalizados: havia um desconhecimento total entre as duas línguas. Caminha mostra-se ciente desta falta de comunicação verbal inteligível quando emprega repetidamente cláusulas condicionais: “*como que* nos dizia que havia em terra ouro” e “*como que* dariam ouro por aquilo” (Guerreiro 40 e 41, respectivamente; a ênfase é minha). Logo a seguir, Caminha chama atenção à condição interpretativa destas conclusões, admitindo assim a possibilidade de engano: “Isto tomávamos nós assim por o desejarmos; mas, se ele queria

dizer que levaria as contas e mais o colar, isto não queríamos nós entender” (Guerreiro 41).

Deste modo, o primeiro documento escrito no Brasil apresenta o tupi-guarani não como uma língua, um meio de comunicação pela codificação oral, mas apenas como uma característica dos residentes daquelas terras, junto com os demais traços físicos e culturais. Ou seja, a “anti-língua” tupi-guarani, como aparece na “Carta,” constitui para os europeus um aspecto da “alteridade” dos povos indígenas justamente por não satisfazer a função de idioma. Ainda mais, tal falta de idioma rebaixaria os indígenas ao negar-lhes a condição humana da fala, aproximando-lhes mais às “bestas.” A distância entre um “eu” e um “outro” toma dimensões ainda mais significativas quando se projeta ao nível da humanidade como um todo. Várias características atribuíveis a indivíduos por uma sociedade —tais como a falta de um idioma [intengível], falta de uma cultura, incesto, antropofagia, etc.— podem identificá-los como “não-gente” e, conseqüentemente, negá-los *status* e direitos. A paleontóloga Pat Shipman propõe uma escala de alteridade baseada no conceito de mais ou menos parecido, ou proximidade, no seu artigo “The Myths and Perturbing Realities of Cannibalism.” Ela indica vantagens para o grupo acusador sobre o acusado, como afirmação de superioridade e justificação dos próprios atos “bárbaros” (Shipman 72). A importância desta primeira representação dos indígenas como “selvagens” destaca-se mais com o debate sobre a escravidão.

Em contraste com a “Carta” de Caminha, uma das grandes inovações da escrita do Padre José de Anchieta é justamente o uso da língua tupi-guarani para fins comunicativos. No “Auto de São Lourenço,” o jesuíta utiliza três idiomas: o português, o espanhol e o tupi-guarani, as três línguas vernáculas da região colonial. Enquanto o português e o espanhol representam os poderes eclesiástico e temporal, a linguagem indígena cumpre uma outra função altamente importante para um texto religioso: o estabelecimento de correspondências semânticas para a transmissão de informação didática. Sem comunicação, não pode haver catequese. E catequese, o ensino dos princípios católicos, era o objetivo de toda a presença jesuítica nas Américas.

O primeiro passo na utilização do tupi-guarani no auto é a incorporação de substantivos nesta catequese central. Por exemplo, Anchieta “traduz” Deus como *Tupã*, a palavra indígena para “trovão.”<sup>2</sup> Desde modo, o padre utiliza a língua tupi-guarani como parte integral do processo didático, adaptando-a conforme suas necessidades. Da mesma maneira, Anchieta dá o nome *tatápe* (“no fogo”; Bueno 314) ao inferno e coloca entre os personagens malignos do auto Guaixará, Aimbiré e Saravaia. Os papéis que Anchieta cria para estes são do rei dos diabos e seus criados. Segundo as anotações de M. de L. de Paula Martins, estes três são figuras indígenas históricas, contemporâneas a Anchieta (Martins 684, 687 e 695).<sup>3</sup> Os companheiros do diabo são: Tataurana, Urubu, Jaguaruçu e Caborê. Não por

acaso, todos os demônios têm nomes indígenas, os companheiros representados por denominações animalescas.<sup>4</sup>

Embora haja traduções para tudo, menos os nomes próprios de modo geral, parte da catequese é o afastamento dos indígenas das suas práticas “pecaminosas,” normalmente intimamente relacionadas à natureza. Para este fim, Anchieta põe na boca de Guaixará louvações destes atos vistos como repreensíveis pelos jesuítas:

Boa cousa é beber  
até vomitar cauim.

.....

É bom dançar,  
adornar-se, tingir-se de vermelho,  
empenar o corpo, pintar as pernas,  
fazer-se negro, fumar,  
curandeirar . . .

(Martins 685 e 686; vv. 42-43 e 52-56)

Isto cria uma associação entre a maldade —personificada por Guaixará— e esta lista de atividades. Também, o padre não critica apenas a bebida indígena, cauim, como estabelece uma ligação entre ela e o vômito.

Em conjunção com a associação já indicada, Anchieta se aproveita das superstições locais para assustar os tupis com os diabos católicos, chamando-lhes de *anhanga*, espíritos maus que tomavam a forma sobretudo de animais.<sup>5</sup> Disso provém a utilização de animais como os companheiros do diabo. Por outro lado, a tradução dada para “santo” é *karaibeb* (“senhor que voa”), vindo de *karai* que significa um homem de importância e respeito (Guasch 599).<sup>6</sup> Tanto no caso de *anhanga* quanto no de *karaibeb*, Anchieta utiliza as conotações da linguagem tupi-guarani para reforçar a informação que quer transmitir: a superioridade da religião católica.<sup>7</sup>

O resultado é uma forma de comunicação altamente carregada de informação. No “Auto de São Lourenço,” Anchieta desenvolve a língua tupi-guarani de um modo que serve a catequese central. Vale a pena notar que a versificação em tupi-guarani também é rimada, como a em português e em castelhano. Ainda por cima, tanto os santos quanto os diabos falam em tupi-guarani. Ou seja, mesmo enquanto promovendo a inferiorização dos costumes sócio-religiosos dos povos indígenas, o jesuíta valoriza a língua deles como um legítimo meio comunicativo.

Como evidenciado nestas duas obras, a presença da linguagem indígena na literatura escrita no Brasil assume papéis variados conforme os critérios de certos autores. Na “Carta do Achamento” de Pêro Vaz de Caminha, o tupi-guarani constitui uma “anti-língua”: a sua essência comunicativa não registra com o europeu. No “Auto de São Lourenço,” o padre José de Anchieta mostra a língua no seu outro extremo: utiliza e até desenvolve a sua

capacidade de transmitir informação codificada para o fim de catequizar os habitantes indígenas através da riqueza semântica do próprio idioma deles. Porém, nos dois casos há uma finalidade maior que governa a perspectiva dos escritores. Caminha destaca a novidade, e a condição de “outro,” dos indivíduos encontrados pelos portugueses; sua descrição da língua indígena incorpora-se nesta caracterização. Anchieta quer assimilar estes habitantes do Brasil. O seu propósito, completamente explícito, é de mostrar-lhes o que ele toma como a *única verdade*: a do catolicismo. Uma determinada civilização considera-se, às vezes, superior a outra: faz parte da tensão criada quando duas culturas e dois idiomas se chocam. Mas, como declara Todorov, isso não justifica a imposição arbitrária de uma cultura na outra: “to impose one’s will on others implies that one does not concede to that other the same humanity one grants to oneself” (Todorov 179). Deste modo, sempre existirá uma divisão intranscendível, um “eu” e um “outro.”

Theodore Robert Young  
University of California, Los Angeles

#### NOTAS

1. Há muitas discussões filosóficas de alteridade na psique humana envolvendo Hegel, Heidegger, Sartre, etc. Em alguns estudos a ênfase é no contato entre “eu” e “outro,” o reconhecimento da própria condição de “outro” (Rimbaud: *Je suis un autre*). Nesta categoria inclui-se Maurice Friedman, *The Confirmation of Otherness in Family, Community, and Society* (New York: Pilgrim Press, 1983) e, num modo mais “intelectualizante” Angela Ceroni, *L’alterità in Sartre* (Milano: Marzorati Ed., 1974). No entanto, há outros estudos que destacam a relação sujeito/objeto da alteridade, sobretudo na exploração de seres humanos. Quem mais me orientou na teoria da alienação (estabelecimento de um “outro”) e da apropriação da voz e do corpo deste foi Josefina Ludmer em relação à questão da poesia gauchesca. As teorias dela estão muito bem aplicadas no seu livro *El género gauchesco: Un tratado sobre la patria* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1988).

2. Ver Cascudo e Buarque de Holanda. Cascudo defende, com argumentos detalhados, a definição pré-jesuítica como “trovão”: “A documentação da época é em sua maioria totalmente adversa a qualquer idéia de uma entidade superior e onipotente, nem o indígena atinja ao estado de personalizar a divindade e menos de fixar-lhe direitos e ações” (Cascudo 764). Por outro lado, tanto o prof. Silveira Bueno quanto o padre Antonio Guasch atribuem a *tupã* a tradução “Deus.” O primeiro acredita que é um participio nominal de *tub* [“estar”], que dá *tupana* [“aquele que está, ou aquele que faz ser”], o infinitivo vindo de *tuvá* [“pai”] (Bueno 335). No entanto, seria difícil dizer até que ponto foram contaminados pelos vocabulários compostos pelos próprios jesuítas, a começar por Anchieta.

3. Segundo as notas de Martins, Guaixará e Aimbiré eram heróis tamoios que tomavam parte nos ataques contra os portugueses, e Saravaia provavelmente era um espião dos franceses.

4. Embora não se encontre uma tradução positiva para “Guaixará,” uma possibilidade salientaria ainda mais a animalização dos demônios: (*a*)*gua*’i [“ladrar como indício de algo especial”] + (*a*)*charará* [“resonar, como em espaço vazio”] (Guasch 535 e 541). Literalmente, os nomes significam: *Tataurana*, “lagarto de fogo”; *Urubu*, “ave de rapina”; *Jagua-*

ruçu, “onça grande”; e *Caboré*, “coruja” (Bueno 314 e 525). Guasch indica para *caboré* [*kavure*’i]: “pajarito de la buena suerte” (Guasch 601). Todos teriam algum sentido místico, como fonte de força, bravura, etc., para os indígenas.

5. Ver entre outros Silveira Bueno 44. Para uma discussão mais completa do papel de *anhanga* nos costumes indígenas, ver Cascudo 54-56. Cp. C. R. Boxer 22: “The Amerindians’ religious beliefs, and to a lesser extent those of the African Bantu, were essentially based on fear. Both races were compassed about by a network of taboos, partly inspired by the terrors of the jungle, and the spirit world was very real for them.”

6. Cp. *karai guasu*: “hombre principal” ou “gran señor.” O único nome de santo traduzido é, às vezes, o de São Lourenço, justamente o deste auto. O nome dele aparece como *Rorẽ*, que Martins explica como: “*Lourenço*, em adaptação tupi, isto é, sem *l*, reduzido o ditongo e suprimida a última sílaba” (Martins 693). Porém, Antonio Oriz Mayans no seu *Nuevo Diccionario Español-Guaraní* registra *rorí* como “alegre” (Ortiz 924). Se o apelido do santo soasse como este adjetivo, aumentaria o impacto positivo deste na percepção dos indígenas.

7. A outra mensagem de Anchieta é política. Ele ataca os “invasores” franceses continuamente. É por isso que os três diabos principais são figuras históricas: todos tinham ligações com os franceses, e conseqüentemente eram inimigos dos portugueses (ver Martins 684, 687 e 695). Porém, a mensagem política não se baseia na linguagem tupi.

#### OBRAS CITADAS

- Bosi, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1987.
- Boxer, C. R. *The Golden Age of Brazil: 1695-1750*. Published in cooperation with the Sociedade de Estudos Históricos Dom Pedro Segundo, Rio de Janeiro. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1962.
- Buarque de Holanda Ferreira, Aurélio. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1975.
- Bueno, Francisco da Silveira. *Vocabulário Tupi-Guarani — Português*. 3ª ed. São Paulo: Brasilvivos Ed., 1984.
- Cascudo, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 5ª ed. Belo Horizonte: Liv. Itatiaia Ed., 1984.
- Cortesão, Jaime. *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Edições Livros de Portugal, 1943.
- Guasch, Antonio. *Diccionario Castellano-Guaraní y Guaraní-Castellano*. 6ª ed. Asunción: Ediciones Loyola, 1986.
- Guerreiro, M. Viegas, intro., notas. *Carta a el-rei dom Manuel sobre o achamento do Brasil (1 de maio de 1500)*. De Pêro Vaz de Caminha. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1974.
- Martins, M. de L. de Paula, trans., trad. e notas. *José de Anchieta, S.J.: Poesias*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais, 1954.
- Ortiz Mayans, Antonio. *Nuevo Diccionario Español-Guaraní. Guaraní-Español*. 10ª ed. Buenos Aires: Lib. Platero Ed., 1973.
- Shipman, Pat. “The Myths and Perturbing Realities of Cannibalism.” *Discover* 8 (Mar. 1987): 70-76.
- Todorov, Tzvetan. *The Conquest of America: The Question of the Other*. Trans. Richard Howard. New York: Harper & Row, 1987.