

Escrita e conversão

A gramática tupi e os catecismos bilíngües no Brasil do século XVI

Andréa Daher

Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Trabalho apresentado na XX Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, setembro de 1997.

Em 1552, o superior da Companhia de Jesus, padre Manuel da Nóbrega, escreve ao reverendo padre Simão pedindo consulta sobre algumas questões a serem postas em disputa no Colégio de Coimbra pelos “principais letrados da Universidade”. É que, com a visita do bispo ao Brasil, algumas dúvidas haviam sido levantadas e oportunamente postas em itens para serem submetidas a parecer. A primeira delas indaga quanto à possibilidade de confessar a gente da terra por meio de intérprete, “porque parece cousa nova”, observa Nóbrega, “e não usada em a Christandade”.¹

Os jesuítas trabalharam muito, nos primeiros anos de apostolado no Brasil, para aprender as línguas dos índios, determinando-se a viver nas aldeias onde doutrinavam-nos aos poucos enquanto forjavam os instrumentos necessários à eficácia da obra apostólica. Nesse sentido, contavam com a

colaboração dos *línguas*, intérpretes das línguas indígenas que, vivendo desde muito cedo dentre os índios, eram homens inteiramente integrados à vida selvagem, como é o caso do *língua* de que Nóbrega dizia necessitar para pôr em tupi “as orações e práticas de Nosso Senhor”, e que andava na ocasião “mui ocupado em que o Governador lhe manda”.²

Uma vez que o ofício de converter almas “requer mais alto estado de perfeição que nenhum outro”, uma das competências essenciais do evangelizador é, segundo Manoel da Nóbrega (1954, p. 339-340), o domínio da língua, fruto da graça de

¹ Manoel da NÓBREGA. *Cartas do Brasil do Padre Manoel da Nóbrega (1549-1560)*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1988, p. 141.

² Idem, p. 73. Em carta de 26 de abril de 1553, afirma o Padre José de Anchieta, a importância do sustento de órfãos enviados de Portugal e de mestiços da terra, visto que “é tão importante ganhar um desses que ganhar um índio, porque neles está muita parte da edificação ou destruição da terra, como também porque são línguas e intérpretes para nos ajudar na conversão dos gentios”. José de ANCHIETA. *Cartas. Correspondência ativa e passiva*. São Paulo, Loyola, 1984, pp. 55-56.

que todo missionário é dotado, além da fé que lhe permite confiar-se a Deus e desconfiar de si, e da virtude para fazer milagres.³

Com a “facilidade que Deus lhe tinha comunicado para as línguas”, José de Anchieta foi o primeiro a ensinar latim nestas partes, como afirma um de seus primeiros biógrafos, o padre Pero Rodrigues. Único mestre do Colégio de São Paulo fundado em Piratininga, Anchieta dedicou-se ao ensino da gramática, a partir de 1554. Dentre as inúmeras ocupações que tinha, tratou na época de aprender a língua da terra, e “não somente chegou a entendê-la e falá-la com perfeição, mas também a compor Arte dela, em espaço brevíssimo de seis meses”.⁴

Foi a pedido do superior da Companhia de Jesus no Brasil que Anchieta compôs por escrito a *Arte de gramática* do tupi. Uma cópia teria sido entregue a Nóbrega, desde 1555, que a levou consigo para a Bahia, para que os missionários recém-chegados fossem instruídos na língua indígena. Desde 1556, 39 anos, portanto, antes de sua publicação, a gramática já servia, segundo A. Magne, “de texto para o ensino do tupi no colégio da Bahia e, em 1560, o padre Luís da Grã tornava obrigatório seu estudo, sendo ele mesmo professor”.⁵

Anchieta assumiu o ofício de *língua*, ao lado de Nóbrega, em 1560. Junto ao Superior da Companhia de Jesus, trouxe os Tamoios de Ubatuba, aliados aos franceses, à aliança com os portugueses. Em seguida, participou da fundação da cidade do Rio de Janeiro, de onde haviam sido rechaçados os franceses. Dessas duas experiências, dois marcos

textuais: o poema *De beata virginiae*, 5.732 versos escritos por Anchieta nas areias de Iperoig, quando refém das negociações de paz com os Tamoios; e o épico *De rebus gestis Mendi Saa*, dirigido ao heróico Mem de Sá, a quem Anchieta faz contemplar a vitória da “ímpia prole de Calvino” pelos soldados cristãos na Guanabara.

Tal como os poemas escritos na ocasião dos episódios de Ubatuba e da Guanabara — representações estritas do imperativo teológico da colonização⁶ — restam importantes vestígios textuais da prática apostólica anchietana. Uma abordagem historiográfica dessa produção textual parece ser, hoje, indissociável de uma reflexão sobre as práticas letradas no Brasil do século XVI, de modo a evidenciar as modalidades das estratégias catequéticas que a constituem em sua dimensão teológico-política.

De um modo geral, a relevância do estudo dos textos anchietanos encontra-se, desse ponto de vista, no privilégio dado à historicidade das representações produzidas no contexto específico da evangelização do Brasil, no qual se revela o caráter incontornável da noção de conversão, entendida como tradição estabelecida e procedimento geral na América.⁷

Na carta que escreve de São Vicente ao padre Diogo Lainez, em março de 1563, Anchieta revela claramente as condições extremas do enquadramento dos índios nas leis naturais, expresso na “sujeição” ao Estado católico português, providencialmente chamado para criar uma sociedade civilizada nestas partes do mundo.

Parece-nos que estão as portas abertas nesta capitania para a conversão dos gentios, se Deus Nosso Senhor quiser dar maneira com que sejam sujeitados e postos sob o jugo. Porque, para esse gênero de gen-

³ Manoel da NÓBREGA. “Diálogo sobre a conversão do gentio”; in: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de SP, 1954, vol. II, pp. 339-340.

⁴ Pero RODRIGUES. “Da vida do Padre José de Anchieta, da Companhia de Jesus, Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil”; in: *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1988, p. 64.

⁵ Citado por C. DRUMOND, na apresentação de José de ANCHIETA. *Artes de Gramática*. São Paulo, Loyola, 1990, p. 9.

⁶ Cf. LESTRINGANT, Frank. “La littérature géographique sous le règne de Henri IV”; in: *Les Lettres au temps d’Henri IV*. Colloque d’Agen-Nehac, 1990, Pau, J. & D. Editions, 1991, p. 304.

⁷ Cf. Lewis HANKE. *Aristóteles e o índio americano*, São Paulo, Livraria Martins, s.d.

te, não há melhor pregação que espada e vara de ferro, na qual, mais que em nenhuma outra, é necessário que se cumpra o *compelle eos intrare*.

Se o papel da religião deverá fixar, a partir de então, o campo de aplicação e o quadro de exercício da política,⁸ a escrita terá, lado a lado com a espada e a vara de ferro, uma função essencialmente colonizadora.

Assim, a especificidade da obra anchietana em língua tupi, por exemplo, só pode ser estabelecida, como J. A. Hansen já mostrou, em relação à empresa colonial — extensão da centralização do Estado monárquico absolutista português e espanhol — o que determinou novas formas de organização do tempo e da memória.⁹

É possível, nesse caso, tratar as operações de tradução ou de metrificação do tupi como operações de conversão *da* escrita (conversão lingüística) e *pela* escrita (conversão religiosa), a partir de uma reflexão sobre o “aparelho exegetico cristão”, tal como foi proposta por Michel de Certeau.¹⁰

Opostas aos conceitos organizadores do discurso etnológico (oralidade, espacialidade, alteridade e inconsciência), quatro noções, segundo Certeau, estariam na base da exegese jesuítica: escrita, temporalidade, identidade e consciência. Nas

⁸ Cf. LESTRINGANT, Frank. *Art. cit.*, p. 304.

⁹ J. A. HANSEN. “Cartas jesuíticas do Padre Manuel da Nóbrega e poesia tupi do Padre José de Anchieta (século XVI)”. Comunicação apresentada no Congresso Internacional da LASA, 1997.

¹⁰ Vide a sua brilhante análise intitulada “Ethno-graphie. L’oralité ou l’espace de l’autre: Léry”. Michel de CERTEAU. *L’Ecriture de l’histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 215. Certeau deixa subentendidos em sua análise os dois sentidos do termo exegese — interpretação bíblica e também gramatical. Oriundo de uma relação necessária com a alteridade judaica, o “aparelho exegetico cristão”, segundo ele, aplicou-se à tradição bíblica como também às “totalidades estrangeiras” (transportado no Novo Mundo, por exemplo). Assim, a etnologia é também uma forma de exegese, quando uma “atividade tradutora” vem substituir uma linguagem teológica.

operações “lingüísticas” com fins catequéticos, em particular, está subentendido que a *escrita* subordina o oral pela reatualização da memória do índio e a condução da língua tupi às “boas formas do verbo católico”;¹¹ a língua tupi deve inscrever-se na *temporalidade* da ordem da racionalidade do Império português, na homologia da língua portuguesa; a língua tupi é também subordinada à *identidade* católica, já que é semelhança distante (do Bem); por fim, pela boa proporção da gramática, deve ser fornecida à língua tupi, desmemoriada, uma memória, que é *consciência*, constituída como reminiscência da culpa do pecado original que todos os homens carregam.

É a partir da articulação desses conceitos que se poderá entender, historicamente, a estratégia de propor o catolicismo ao índio na sintaxe de sua própria língua. Ao cantar ou ao recitar uma poesia tupi ou ao reproduzir o diálogo mestre — discípulo do catecismo doutrinário, o índio organiza a fala segundo a cadência católica. Como lembra Hansen, o padre não opera apenas com a forma do conteúdo e da expressão do tupi, mas “coloniza a própria substância da expressão e o corpo numa nova percepção da própria língua do índio”.¹²

Como se sabe, uma grande variedade de formas textuais foi produzida por missionários com fins explícita ou implicitamente catequéticos: o catecismo romano (incluindo a doutrina cristã) traduzido em língua indígena, as cartilhas e as orações em língua indígena, os sermões e as homilias, os confessionários, os exercícios espirituais cotidianos, os santorais, a psalmodia cristã e os cantos religiosos, as biografias de índios piedosos, as traduções

¹¹ Constituído como “gentio”, o índio, ignorante de Deus — embora homem, portador de uma alma e iluminado pela luz natural — deverá ter a lei eterna rememorada na alma.

¹² Sobre esse deslocamento da compreensão da teoria linguística para uma compreensão histórica dessa prática, vide a conferência de J. A. HANSEN, citada na nota 9 acima.

das Epístolas, dos Evangelhos e das bulas papais em língua indígena, os missais, as biografias de santos, as obras sobre a vida de Cristo, o manual dos sacramentos, os autos e os poemas religiosos, somados aos vocabulários e às gramáticas das línguas indígenas. Em todos esses textos foram produzidas representações que operavam, ou deviam operar, como instrumentos primordiais da pastoral dita, *a posteriori*, barroca.

Dessas, duas formas textuais são aqui de especial interesse, pois materializam mais fortemente, como veremos mais adiante, a aplicação de uma lógica letrada e de práticas letradas com fins catequéticos a sociedades ágrafas: as gramáticas da língua tupi e os catecismos ou doutrinas.

Do punho de Anchieta, conhecemos, além da *Arte de grammatica da lingoa mais usada na costa...*, de 1595, duas doutrinas, o “Diálogo da fé” e uma tradução da “Doutrina cristã”, que só viriam a ser impressas em 1618, sob o nome de *Catecismo na lingoa brasilica, no qual se contem a summa da doctrina christã...*, adaptadas por Antônio de Araújo. Esses diálogos, reeditados em 1686 por Bartolomeu Leão, eram de suma importância na instrução religiosa: a *Comunhão* e a *Confissão* — que são dois diálogos constituintes do “Diálogo da fé” — mais os *Artigos do credo* ou *Suma da fé*, eram o que se exigia que fosse bem sabido, como preparação ao comungante.

No contato com os catecismos e com a *Arte de gramática* de Anchieta, revela-se o caráter de co-extensividade dessas duas formas textuais, pelo menos durante os séculos XVI e XVII, se forem considerados alguns aspectos importantes no que diz respeito às condições de edição, de escrita e de recepção desses textos, intrinsecamente relacionados, decerto, ao projeto evangélico desenvolvido no Brasil.

Editar

A catequese, enquanto obra de conversão, é evidentemente o corolário das operações de dicionarização e de gramaticalização das línguas americanas. Michel de Certeau já mostrou, até mesmo, na sua valiosa análise do relato de Jean de Léry,

como o dicionário pôde se tornar, no Novo Mundo, um verdadeiro instrumento teológico.¹³

É precisamente esse aspecto que transparece em muitos dos prefácios e prólogos das gramáticas de línguas indígenas, como é o caso do Prólogo da *Arte de la lengua quichua*, do jesuíta Diego de Torres Rubio, publicada no Peru, em 1619: “Con los preceptos y reglas generales que van en este Arte de la lengua Quichua, puede uno aprender a hablar congruamente lo suficiente y necesario que es menester para catequizar, confesar e predicar”.¹⁴

Nada de tão surpreendente julgarmos que leitura e pregação andam juntas. Tanto a gramática — produzida, a princípio, por missionários para missionários — quanto a cartilha proporcionam a passagem da língua indígena para o escrito e, a partir daí, a fixação das formas sintáticas, garantia da possibilidade de perpetuação da tradição religiosa. Gramática e catecismo ou cartilha e catecismo até mesmo aparecem freqüentemente lado a lado, impressos no mesmo livrinho, como é o caso da *Cartilla y doctrina christiana... en la lengua chuchona*, de frei Roldán, editada para que “sirva de Cartilla y doctrina y dialogo”.¹⁵

As condições de edição de gramáticas e catecismos corroboram, portanto, essa idéia de co-extensividade das duas formas textuais, como não deixará de ser o caso da *Arte de gramática* de Anchieta, cuja licença para a publicação prevê a impressão, conjuntamente, de um catecismo tupi:

Vi por mandado de Sua Alteza estes livros de Grammatica & Diálogos compostos pelo Padre Ioseph de Anchieta Provincial que foy da Caompanhia de Iesu no Estado do Brasil [...] Por honde me parece que se devem imprimir estas suas obras. Em Lisboa, a vinte

¹³ Michel de CERTEAU. *op. cit.*, pp. 232-233.

¹⁴ Publicada em Lima, por Francisco Lasso, em 1619. Citada em Conde de VIÑAZA. *Bibliografía Española de Lenguas Indígenas de America*. Madrid, Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, 1892.

¹⁵ Idem. Impressa no México, em 1580.

cinco de Setembro de mil & quinhentos e noventa & quatro. Augustinho Ribeyro.¹⁶

No entanto, das duas obras, somente a gramática tupi viria ao prelo em 1595, por razões provavelmente econômicas. Os Diálogos de Anchieta só seriam publicados em 1618, no *Catecismo da língua brasileira* do padre Antônio de Araújo, impresso, por sua vez, “às custas dos padres do Brasil”, como se pode ler no frontispício do livro. Os textos adaptados e publicados por Antônio de Araújo, e em seguida por Bartolomeu Leão, em 1686, são constituídos por duas obras que circularam em forma manuscrita, o “Diálogo da fé”, composto por Anchieta, e a “Doutrina cristã”, traduzida por ele.¹⁷

Muitos livrinhos de catecismos, como os de Anchieta, circulariam, portanto, durante anos, sem serem jamais impressos, como é o caso dos catecismos que Antônio Vieira diz ter composto “em seis línguas diferentes: um na língua Geral da Costa do Mar, outro na dos Nheengaíbas, outro na dos Bocas, outro na dos Jurunas e dois na dos Tapajós”.¹⁸

Destinados a um uso restrito e à conversão de um número pouco significativo de almas, essas pequenas brochuras não tiveram a ocasião — custosa, à época de uma imprensa ainda incipiente — de serem publicadas. É significativo, portanto, que a *Arte de gramática* de José de Anchieta comporte no título a menção explícita *da língua mais usada na costa do Brasil*.

¹⁶ José de ANCHIETA, *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990, p. 21 (ed. fac-símile).

¹⁷ Os exemplares conhecidos de ambos os livrinhos manuscritos têm formato idêntico, manuseável, de 160 X 100 mm. Os dois textos encontram-se disponíveis em edições fac-similadas recentes. Uma análise mais profunda permitiria determinar o sentido das adaptações que deles fizeram Antônio de Araújo e Bartolomeu Leão ao imprimirem o *Catecismo brasileiro*, além de poder revelar aspectos de continuidade nas estratégias de instrução religiosa.

¹⁸ VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Porto, Lello & Irmão Editores, 1959, p. 313.

Escrever

Cabe lembrar que a homogeneização de signos lingüísticos que resulta da gramaticalização da língua tupi — enquanto produção de uma “língua geral” e eliminação das diferenças lingüísticas¹⁹ — é análoga à conversão religiosa e, nesse sentido, é, antes de tudo, estratégia catequética. A produção de uma “língua geral” virá, ainda, preencher uma função importante, sendo ensinada aos indiozinhos desde cedo, para que pudessem mais tarde servir de intérpretes aos padres.²⁰

Do ponto de vista lingüístico, a “operação de tradução” — que possibilita transitar na superfície de uma língua a outra²¹ — e a eliminação das diferenças lingüísticas pela gramaticalização da língua, só fazem confirmar o aspecto estratégico da obra apostólica, como dirá Antônio de Araújo no Prólogo do *Catecismo da língua brasileira*:

¹⁹ Segundo Pero RODRIGUES (*op. cit.*, p. 64): “Esta língua [a da *Arte*] é a geral, começando acima do Rio do Maranhão e correndo por todo o distrito da Coroa de Portugal, até o Paraguai e outras Províncias sujeitas à coroa de Castella. Aqui entram os pitiguares até Pernambuco, os tupinambás da Bahia, os tupiniquins e tuminós da Capitania do Espírito Santo e os Tamoios do Rio de Janeiro e muitas outras nações, a quem serve a mesma língua com pouca mudança de palavras.”

²⁰ Relata Pero RODRIGUES (*idem*, p. 66) sobre o padre José de Anchieta: “levava à casa os filhos deles [índios] pequenos, para que aprendendo a língua geral, depois lhe servissem de intérpretes”.

²¹ Michel de CERTEAU, *Op. cit.*, p. 232-233: “Alors que le langage religieux est perverti par un usage qu’il est ‘malaisé de connaître’ et qui renvoie à l’insondable des ‘intentions’ ou du ‘coeur’, voici qu’installée sur la ligne même qui traçait la faille de l’univers, la traduction *fait passer* la réalité sauvage dans le discours occidental. Il suffit pour cela de pouvoir ‘convertir’ un langage en un autre. L’opération traductrice ne rend plus nécessaire, Calvin le suggérait déjà, la réduction des langages à une langue première d’où ils découleraient tous; elle substitue à l’être-là d’une origine une *transformation* qui se déroule à la surface des langues, qui fait transiter un même sens de langue en langue”.

Quam necessario pera a conversão seja este meio, mostrou bem o Mestre & Autor della, quando antes de meter nas mãos de seus Apostolos a execução della lhes concedeo primeiro o dom das lingoas. *Loquebantur variis linguis*. Porque como a noticia dos altísimos mysterios da Fé (tão importante para a salvação) não tenha entrada no interior da alma, salvo pela porta do ouvido: *Fides ex auditu*, e o que por esta mete dentro, he a palavra do filho de Deos. *Auditus autem per verbum dei*: quem duvida que a comunicação desta divina palavra se ha de fazer por meyo da lingua daquelle a quem pretendemos reduzir.²²

A estratégia de redução parece clara. Mas as “operações” de dicionarização e de gramaticalização das línguas indígenas não são apenas fundamentos de estratégias catequéticas: são, elas mesmas, determinadas teologicamente, ratificação evidente do princípio unitário da verdade divina profunda diante da multiplicidade superficial das línguas humanas, desde a dispersão da unidade da língua adâmica no mundo com o episódio de Babel. Mais do que veículos das estratégias catequéticas, as gramáticas fundam a proporção prescrita para que a língua indígena participe da língua adâmica. É nesse sentido que se podem ler as palavras do padre Antônio Vieira²³:

Pois se a Santo Agostinho, sendo Santo Agostinho, se à águia dos entendimentos humanos se lhe fez tão dificultoso aprender a língua grega, que está tão vulgarizada entre os latinos e tão facilitada com mestres, com livros, com artes, com vocabulários e com todos os outros instrumentos de aprender, que serão as línguas bárbaras e barbaríssimas de umas gentes onde nunca houve quem soubesse ler nem escrever? Que será aprender o nheengãiba, o juruna, o tapajó, o tremembé, o mamaianá, que só os nomes parecem que fazem horror?

As letras dos Chinas e dos Japões muita dificuldade têm porque são letras hieroglíficas, como a dos Egípcios; mas, enfim, é aprender línguas de gente política e estudar por letra e por papel. Mas haver de arrostar com uma língua bruta e de brutos, sem livro, sem mestre, sem guia e no meio daquela escuridade e dissonancia haver de cavar os primeiros alicerces e descobrir os primeiros rudimentos dela, distinguir o nome, o verbo, o advérbio, a proposição, o número, o caso, o tempo, o modo e modos nunca vistos nem imaginados, como o de homens enfim tão diferentes dos outros nas línguas, como nos costumes, não há dúvida que é empresa muito árdua à qualquer entendimento e muito mais árdua à vontade que não estiver muito sacrificada e muito unida com Deus.

Tal como as línguas vernáculas européias, o tupi (ou o kariri, que também terá uma gramática), na herança do latim, torna-se, assim, um registro “vulgar” da gramática universal.²⁴

Ler

Cabe lembrar, como se sabe, que as gramáticas, e até mesmo os catecismos, destinam-se, essencialmente, ao uso dos padres. A circulação de gramáticas e de catecismos — impressos ou manuscritos — na América não reduz, portanto, a mediação do missionário no processo de instrução religiosa do índio-catecúmeno. Na tarefa missionária, a instrução religiosa (nas “coisas necessárias para a doutrina e catecismos”) e a instrução (nas “regras e preceitos” da língua) aparecem, mais uma vez, indissociadas, como sugere a passagem do Capítulo IV da *Breve relação sobre Anchieta*, que o padre Quirício Caxa, seu primeiro biógrafo, escreveu em 1598:

²⁴ A *Arte de grammatica* de Luis Figueira, de 1621, assim como a *Arte de grammatica da língua brasilica da Naçam Kariri...*, de Luis Vicencio Mamiani, de 1699, subordinam-se ambas ao modelo latino, enquanto a de Anchieta, considerada não latinizante, foi provavelmente escrita em latim e traduzida em português para fins de publicação.

²² Antonio ARAÚJO. *Catecismo na lingua brasilica...* Rio de Janeiro, P.U.C., 1952 (ed. fac-símile), p. 5.

²³ Vieira, A. *op. cit.*, v. II, p. 415-416.

E tanto de raiz aprendeu [Anchieta, a língua tupi] que não somente chegou a entendê-la e falá-la com toda a perfeição e compor nela e trasladar as *coisas necessárias para a doutrina e catecismos*, mas veio a reduzi-la a certas *regras e preceitos*, e compor Arte dela, com que os nossos que aprendem a língua muito se ajudam.²⁵

O *Catecismo na lingua brasilica...* do padre Antônio de Araújo, que reúne o “Diálogo da fé” e a “Doutrina cristã” de Anchieta, destina-se, assim como tantos outros impressos do mesmo teor, ao uso do missionário, que deverá reunir as virtudes do *língua* e do apóstolo. Sugerindo o uso — “gramaticalizado” — do tupi pelos missionários como condição para a redução ulterior “do mau estado em que vivem os índios”, Antônio de Araújo destina o *Catecismo* à finalidade desta comunicação:

Pera que esta lengoa se aprenda, he mui importante a comunicação com aquelles, cuja lengoa se ha de aprender, & escreverse nella, o que pode ajudar pera se alcançar, & perfeioar sua sciencia, & juntamente o que com elles se ha de exercitar, ou pera os reduzirem do mau estado, em que vivem, ou pera os perfeioarem, no que forem achados.

Araújo cita, logo a seguir, no mesmo Prólogo do *Catecismo*, a *Arte de gramática* de Anchieta:

Pera a Companhia desta Provincia corresponder ao segundo de dar por escrito, o que julgou podia ajudar pera esta lengoa se saber, ja contribui o com este meyo, quando na era de 1595 fez imprimir a arte da lengoa, com a qual seus filhos pudessem aperfeioar o que com o uso da comunicação com os Indios fossem aprendendo.²⁶

A vocação apostólica aparece, assim, no mesmo Prólogo, vinculada ao domínio da língua, tal

como postulava Nóbrega, no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, que prevê a graça de que deve ser dotado todo conversor para o domínio a língua.²⁷

Não deixando — continua Araújo — de advertir aos que desejão aprender a lengoa, pera com ella acodirem ao fim de sua vocação; que todos estes Dialogos, instruçoens & mais cousas annexas lhes podem administrar huma materia de lengoa mais ampla pera lhes não faltar (andando nelles bem vistos) a necessaria pera o bem espiritual dos Indios.

Não aparece diretamente implicado, nos Prólogos de catecismos em geral, o manuseio direto do livro por parte do índio-catecúmeno, a audição da instrução como prática generalizada para a tradicional memorização do conteúdo das doutrinas. Em carta de agosto de 1556, por exemplo, Anchieta informa que os meninos de Piratininga “dão conta das coisas da fé por um formulário de perguntas”, e acrescenta: “e alguns mesmo sem ele”.²⁸

Sobretudo no que diz respeito aos mais velhos, que dificilmente podiam ser instruídos pelos padres nas primeiras letras, é evidente o uso, essencialmente, da memória “do dito” na assimilação da doutrina. Anchieta, em carta ao p. geral Diogo Lainez, de 16 de abril de 1563, conta a história de um velho índio, “que passa de cento e trinta anos”, de quem esteve ocupando-se nos “exercícios de ensinar e professar”, a partir da qual se percebe a total implicação da língua no processo mnemotécnico necessário para o recebimento da doutrina.

Dando-lhes [aos índios] pois, a primeira lição de ser um só Deus todo poderoso que criou todas as coisas, etc., logo se lhe imprimiu na memória [do velho índio], dizendo que ele lhe rogava muitas vezes que

²⁵ Quirício CAXA. “Breve Relação da vida e morte do Padre José de Anchieta”; in: *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo, Loyola, 1988, pp. 18-19.

²⁶ Antonio de ARAÚJO. *op. cit.*, p. 6-7.

²⁷ Manoel da NÓBREGA. “Diálogo sobre a conversão do gentio”; in: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de SP, 1954, vol. II, p. 318.

²⁸ José de ANCHIETA. *Cartas*. São Paulo, Loyola, 1984, p. 111.

criasse os mantimentos para sustento de todos. Pensava serem os trovões este Deus, mas agora que sabia haver outro Deus verdadeiro sobre todas as coisas, rogaria a ele, chamando-lhe Deus Pai e deus Filho. Porque dos nomes da Santa Trindade somente estes dois *pôde tomar, pois se podem dizer em sua língua*. Mas o Espírito Santo, *para o qual nunca achamos vocábulo próprio nem circunlóquio suficiente*, embora não o soubesse nomear, sabia-o crer assim como o dizíamos.

Tornei depois a visitá-lo, *perguntando-lhe por sua lição*. Tornou a repetir tudo, dizendo que, por não poder dormir, por sua muita velhice, a maior parte da noite ficava pensando e falando consigo aquelas coisas, desejando fosse sua alma ao céu [...] E falando palavras afetuosas de amor a Nossa Senhora, *nunca mais se esqueceu* do mistério e do nome da Virgem.

O nome de Jesus teve mais trabalho em retê-lo, e para isso chamava seus filhos e netos que viessem a ouvir para que lhe *recordassem o que esquecesse* [...] O que mais se lhe *imprimiu* foi o mistério da Ressurreição, o qual repetia muitas vezes dizendo: Deus verdadeiro é Jesus que saiu da sepultura e se foi ao céu, e depois virá muito irado a queimar todas as coisas.²⁹

Alguns testemunhos dão conta, inclusive, de “mal-entendidos” e contra-sensos resultantes da “operação lingüística” da catequese, como relata o padre Blazquez: os índios que “ao princípio tinham empacho [embaraço] de dizer santa *joasába*, que em nossa língua quer dizer pelo sinal da cruz, por lhes parecer aquilo gatimanhos [gestos ridículos] já agora estão destros em santiguar-se [persignar-se] e sabem muitos as orações de coro [cor]”.³⁰

A partir daí, seria necessário determinar, quanto aos índios, não apenas o que ouviam, mas como ouviam o que lhes era lido (ou, eventualmente, como liam). Na perspectiva da imposição de uma consciência (escrita) a sociedades “sem história”

²⁹ O grifo é nosso. Citado por CARDOSO, A. Introdução a José de ANCHIETA. *op. cit.*, p. 30.

³⁰ *Monumenta Brasiliae*, II, p. 348.

(oralidade)³¹ — mesmo em se tratando de recepção oral da doutrina, o que já indica uma perceptível adequação da língua, ou da leitura direta, que indica o letramento do índio — é preciso lembrar que o índio desconhecia as convenções que permitiam então distinguir os diferentes gêneros, estilos e formas textuais, além de não utilizar a memória (ou as mnemotécnicas), tal qual o homem ocidental, para a apropriação de padrões e de representações da cultura teológico-política da época, partilhados anônima e coletivamente.³²

Projeta-se no índio — cuja fala passa a ser o lugar da culpa da alma (a falta de Bem) — a universalização do critério cultural europeu (grego e latino), determinado teologicamente, que pressupõe a unidade da pessoa e a identidade como critérios da coerência, consistência e não-contradição que então definem o “humano”.³³ Dessa projeção origina-se toda sorte de equívocos, que estão na base de representações fortemente presentes nos escritos jesuíticos, numa longa continuidade — como a do índio “inconstante”, que uma vez convertido retorna a seus vícios contra a natureza.

Manuel da Nóbrega deixa claro, no seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, que o maior obstáculo à conversão não era a “presença de uma doutrina inimiga”, mas sobretudo os costumes bárbaros e contra a natureza do gentio do Brasil, tornando indissociável a relação entre o problema da inconstância do índio e o projeto educacional jesuítico:

³¹ Cf. as noções, já citadas, que Michel de CERTEAU aponta como organizadoras do discurso etnológico: “Il appartient à l’ethnologie d’articuler ces lois [de la patole indigène] dans une écriture et d’organiser en tableau de l’oralité cet espace de l’autre.” *op. cit.*, p. 215.

³² Sobre as artes de memória na cultura européia dos séculos XVI e XVII, vide a obra de Paolo ROSSI. *Clavis Universalis*. Paris, Jérôme Millon, 1993.

³³ Sobre essas categorias, vide J. A. HANSEN. “O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil”; in: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 38, São Paulo, 1995.

[Nogueira]: — E isso que aproveitaria se fossem cristãos por força e gentios na vida e nos costumes e vontade? [Gonçalo Alvarez]: — Aos pais, dizem os que tem esta opinião, que pouco, mas os filhos, netos e dahi por diante o poderião vir a ser, e parece que tem razão.³⁴

Ou ainda Anchieta, que afirma em carta de agosto de 1554:

Visto o que nosso principal fundamento está na doutrina das crianças, às quais lhes ensino a ler, escrever e cantar. A estes trabalhamos por ter debaixo de nossa mão, para que depois venham a suceder no lugar de seus pais, formando um povo de deus.³⁵

Diante do problema da inconstância dos índios — dos adultos sobretudo, perseverantes em suas paixões bárbaras —, Nóbrega chega a pensar na possibilidade de uma “desconversão”. Enquanto a noção positiva de conversão tem um caráter efetivamente religioso, a noção de “desconversão” parece encerrar uma conotoção civilizadora: a “desconversão” é a consequência do retorno visível do gentio aos costumes bárbaros, à poligamia, ao xamanismo ou ao mais abominável deles, o canibalismo. “os convertirei a todos e [...] os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não les entrar a verdadeira fé nos corações”.³⁶

Eduardo Viveiros de Castro, num artigo intitulado “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, sustenta a tese de que foi justamente o abandono do canibalismo que significou a “derrota” dos Tupinambá diante da catequese jesuítica, a desestruturação, a total destrabalização³⁷. A antropofagia ritual seria um elemento ordenador

da memória coletiva de vingança nas sociedades Tupinambá, que eram sociedades abertas para o outro e que desconheciam a noção cristã de identidade da pessoa e, portanto, a de compaixão.

A fim de integrar o índio na ordem hierárquica do corpo místico do Império português, o missionário, no interior das normas escritas do catolicismo, produz consciência como memória da culpa no índio, arrependimento dos pecados passados, inaugurando o seu presente contrito. Faz, assim, que o índio participe legitimamente, como todos os homens, do pecado adâmico.

Segundo Walter Ong, a escrita estrutura a consciência, já que os homens são seres funcionalmente letrados: “beings whose thought process do not grow out of simply natural powers but out of these powers as structured, directly or indirectly, by the technology of writing”³⁸. A escrita — e, melhor ainda, o impresso — estabelece o que se chama *context-free language* ou *autonomous discourse*, ou seja, um discurso que não pode ser contestado ou posto em questão, já que se encontra separado de seu autor.

A composição dos livrinhos de doutrina é extremamente reveladora nesse sentido: eles contêm o essencial das normas escritas da religião cristã que devem ser memorizadas pelos comungantes — o conteúdo normativo doutrinário em “discurso autônomo”.³⁹

Mais uma vez, na catequese, a língua aparece como uma questão de superfície: é possível reescrever ou rememorar na alma indígena as categorias necessárias para que a língua tupi participe da

³⁴ Manoel da NOBREGA. “Diálogo...”; in: Serafim LEITE, *vol. cit.*, p. 328.

³⁵ José de ANCHIETA. *Cartas*. São Paulo, Loyola, 1984, p. 62.

³⁶ Manuel da NOBREGA. “Diálogo...”; in: Serafim LEITE. *Vol. cit.*, p. 320.

³⁷ Eduardo Viveiros de CASTRO. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”; in: *Revisita de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 23.

³⁸ Walter ONG. *Orality and literacy. The Technologizing of the Word*. Londres/Nova York, Routledge, 1982, p. 78.

³⁹ Por exemplo, o “Diálogo da fé” de Anchieta obedece a uma ordem modelar que prevê os diálogos sobre o Nome Cristão, o Sinal da Cruz, o Nome de Jesus e a Invocação dos Santos, que são preâmbulos, seguidos pelos do Sacramentos (Batismo e Confirmação), os da Comunhão, os da Confissão, os da Extrema-Unção e os da Ordem Sacerdotal, os diálogos sobre o Matrimônio, a Paixão, os Mandamentos e o Pai-Nosso.

língua originária junto às línguas vernaculares espalhadas pelo mundo. A questão central da catequese estaria, então, fundamentalmente ligada à escrita: produzir e estruturar a consciência do índio, sua forma de conteúdo e sua forma de expressão. Destribalizar para produzir consciência, para produzir constância. É nesse sentido que se pode entender a reflexão que se segue ao lapso de Anchieta, quando escreve ao seu correligionário espanhol, o padre Francisco de Escalante, em 1591:

Já ia me esquecendo de escrever-vos em castelhano, *mas pouco importa a língua*. O negócio está em agir e ser bom e não saber outra língua, senão a que sabe a obediência. Porque esta é muito entendida de Deus e própria língua sua. E assim, onde falta a obediência, está de sobra falar muito com Deus, pois não entende àquele que, sem ela e fora dela lhe fala.⁴⁰

Pouco importa a língua, importa a obediência, a constância.

O combate sistemático ao problema da inconsistência do índio, no século XVI, torna visível todo um dispositivo disciplinar, previsto na instrução cotidiana, como relata o próprio Anchieta, em carta a Ignácio de Loyola, em 1554:

Na Escola [os filhos dos índios], muito bem ensinados pelo Mestre Antônio Rodrigues, encontram-se 15 já batizados e outros, em maior número, ainda catecúmenos. Os quais depois de rezarem de manhã as ladainhas em coro na Igreja, a seguir à lição, e de cantarem à tarde a Salve Rainha, são mandados para suas casas; e todas as sextas-feiras fazem procissões com grande devoção *disciplinando-se até o sangue*.⁴¹

Para tanto, é preciso, de um modo geral, toda uma nova organização do tempo cotidiano nas aldeias. Continua Anchieta:

Nesta aldeia, foram admitidos para o catecismo 130 e para o batismo 36, de toda idade e de ambos os sexos, aprendem as orações em português e na própria língua deles. A frequência e concurso das mulheres é maior. Todos os domingos se lhes celebra missa; mas muitos dos catecúmenos levam a mal serem mandados embora depois do ofertório e pedem-nos assiduamente que os admitamos ao batismo. Se não o fazemos é por precaução, *para que não voltem ao vômito dos antigos costumes...*

Foram as operações “escriturárias” de gramaticalização (de tradução, de metrificacão) que permitiram a produção de uma memória e de uma consciência do índio. A tradução de orações ou poemas em tupi, por exemplo, faz que o catecúmeno pronuncie ele mesmo, em sua própria língua, a verdade da revelação em oposição a seu passado de trevas (“o vômito dos antigos costumes”).

Inúmeras passagens do manuscrito da “Doutrina cristã”, que comporá o *Catecismo brasileiro* de Antônio de Araújo, dão testemunhos desta operação.

[Mestre:] *Aépe abá suf otiamñé,
añagá ratá sú,
abá sú osykyaboñé, asé
oangaipáguéra
rerojebypotáreme,
iñyrôpe Tupã asébéné?*
[Discípulo:] *Ndiñyôixuéne.*

M: E se por vergonha de alguém,
por medo do fogo do
diabo ou de alguém, a gente
se arrepende de seus pecados passados, mas
deseja voltar aos
seus pecados antigos, perdoará
Deus a gente?
D: Não perdoará.

Ou ainda:

M: Como procede quem confessa,
querendo que Deus lhe perdoe?

⁴⁰ José de ANCHIETA. *Cartas*. São Paulo, Loyola, 1984, p. 398.

⁴¹ Idem, p. 71.

D: Arrepende-se muito de seus pecados passados, não querendo voltar a eles.⁴²

Para além de sua função ordenadora, a gramaticalização da língua indígena permite, ainda, uma representação determinada do exótico — como aquilo que vem de fora — através da própria língua e do escrito. Ao se lhe atribuir uma gramática e ao fazer que possa ser lida, imprimindo-lhe a forma do diálogo, do poema, ou outra, a língua exótica, não conhecida, tem necessariamente de “querer dizer” alguma coisa, por ser passível de sintaxe e de tradução. Ela é, portanto, portadora de uma intencionalidade, mais ainda do que de um sentido, o que elimina, de saída, o temor da fala indecifrável do outro. A escrita, através da gramática e da tradução do tupi, garante assim a finalidade totalizante da conversão religiosa, trazendo — convertendo, traduzindo — a diversidade de signos (lingüísticos, religiosos etc.) a esse mesmo que é o catolicismo.

A “operação tradutora” informa também a língua tupi na métrica ocidental, fazendo que o índio, ao pronunciar as orações, as cantigas ou os poemas em sua própria língua, efetue uma respiração diferente. As traduções introduzem também imagens do imaginário ocidental originalmente inexistentes no tupi — o Deus católico “convertido” em *Tupã*, o diabo em *Anhangá* etc.⁴³

Fundando, assim, a proporção que faz que a língua tupi seja análoga às línguas do mundo, dispersas desde Babel, a gramática tupi é a condição de possibilidade do exercício do “bem espiritual dos

índios, que pretendem entrar no Sagrado Gremio da Imaculada Igreja Romana”, como diz Antônio de Araújo no Prólogo do *Catecismo brasílico*.⁴⁴

A questão teológico-política mais geral da universalidade da obra de conversão através do livro é determinante do modo como o índio é tomado por leitor universal, como se pode avaliar através das intenções explícitas ou implícitas das gramáticas de línguas indígenas, ou através da estrutura retórica dos catecismos e doutrinas⁴⁵ — como a estrutura pergunta e resposta, entre Mestre e Discípulo.

As estratégias “escriturárias” de conversão indicam, ainda, uma operação de “descontextualização” do índio-catecúmeno — ou seja, uma abstração das situações mais particulares e contextualizadas (costumes, língua, ritos etc.) — como um dos procedimentos mais importantes nesse sentido. De um modo geral, essa operação é constituinte das estruturas fundamentais da escrita missionária, e é também condição de possibilidade da catequese. É a própria estrutura normativa das religiões escritas, como lembra Jack Goody, que favorece essa “descontextualização”, pois ela corresponde a uma generalização das normas (escritas), visando recobrir ou substituir as normas mais contextualizadas das sociedades orais.⁴⁶

Uma análise historiográfica das práticas letradas jesuítas — em que a escrita fundamenta dispositivos de conhecimento, de produção de presença do Estado monárquico, de controle disciplinar (moral e político) dos índios e dos colonos — parece permitir uma definição das modalidades através das quais a escrita subordina a ficção da alma à “dupla unidade colonizadora e evangélica”⁴⁷. O triunfo

⁴² José de ANCHIETA. *Doutrina cristã*. São Paulo, Edições Loyola, 1993, p. 210. Um profundo conhecimento do tupi do século XVI, como lembra J. A. Hansen, seria a exigência fundamental para uma análise dos efeitos da conversão da língua tupi à poética católica, enquanto dispositivo estratégico, disciplinar.

⁴³ O que nos revela, através desta “operação tradutora”, as estratégias possíveis de colonização do corpo, e para além dele, do próprio imaginário. Está parafraseado aqui o título da obra de Serge GRUZINSKI, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1988.

⁴⁴ Antonio de ARAÚJO, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁵ Podem ser consideradas aqui, igualmente, as cópias manuscritas de gramáticas e catecismos, largamente difundidas, na perspectiva de análise das funções e dos usos destes objetos, cuja forma material, mesmo manuscrita, já pode ser comparada à forma do livro impresso.

⁴⁶ Cf. a definição de Jack GOODY, *La Logique de l'écriture*, Paris, Colin, 1986, p. 24.

⁴⁷ João A. HANSEN, cf. nota 9.

da educação sobre a ignorância parece repetir ao infinito o da lei sobre o costume ou o da civilização sobre a gentilidade, como se constata no próprio testemunho de Anchieta:

quase todos [os meninos] vêm duas vezes por dia à escola, sobretudo de manhã; pois de tarde todos se dão à caça ou à pesca para se darem sustento; se não trabalham não comem. Mas o principal cuidado que temos deles está em lhes declararmos os rudimentos da fé, sem descuidar o ensino das letras; estimam-no tanto que, se não fosse esta atração, talvez não os pudessemos levar a mais nada [...]

Se acaso algum deles pouco que seja, se dá, ou pelo jeito do corpo ou pelas palavras ou de qualquer outro modo, a alguma coisa que tenha ressaibo de costumes gentios, imediatamente os outros o acusam e riem dele.⁴⁸

ANDRÉA DAHER é doutora em História pela École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ex-professora da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, é professora do Departamento de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Referências bibliográficas

ANCHIETA, José de, (1990 [1595]). *Arte de grammatica da lingua mais usada na costa do Brasil... Em Coimbra, per Antonio de Mariz*. Ed. fac-símile: *Artes de gramática*. São Paulo: Loyola.

_____, (1984a). *Cartas*: correspondência ativa e passiva. São Paulo: Loyola.

_____, (1984b). Lírica portuguesa e tupi. In: _____. *Obras completas*, v. 5. São Paulo: Loyola.

_____, (1984c). Doutrina cristã. In: _____. *Obras completas*, v. 10, t. 1. São Paulo: Loyola.

_____, (1984d). Diálogo da fé. In: _____. *Obras completas*, v. 10, t. 2. São Paulo: Loyola.

⁴⁸ ANCHIETA, José de. *Cartas*. São Paulo, Loyola, 1984, pp. 110-111.

ARAÚJO, Antonio de, (1952 [1618]). *Catecismo na lingua brasilica, no qual se contem a summa da doutrina christa. Em Lisboa por Pedro Crasbeeck...* Rio de Janeiro: PUC.

CASTRO, Eduardo Viveiros de, (1992). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, v. 35. São Paulo, USP.

CAXA, Quirício, (1988). Breve relação da vida e morte do Padre José de Anchieta. In: *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola.

CHARTIER, Roger, (1992). *L'ordre des livres*. Paris: Alinéa.

_____, (1988). *História cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL.

CERTEAU, Michel de, (1980). *L'invention du quotidien: 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.

_____, (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.

GIARD, L., VAUCELLES, L. de (orgs.), (1996). *Les jésuites à l'âge baroque*. Grenoble: Jérôme Millon.

GOODY, Jack, (1986). *La logique de l'écriture: aux origines des sociétés humaines*. Paris: A. Colin.

_____, (1979). *La raison graphique: la domestication de la pensée sauvage*. Paris: Minuit.

GRUZINSKI, Serge, (1988). *La colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe-XVIIIe siècle*. Paris: Gallimard.

HANKE, Lewis, (1959). *Aristotle and the american indians: a study in race prejudice in the modern world*. Londres: Hollis & Carter. (Trad. bras.: *Aristóteles e o índio americano*. São Paulo: Martins, s.d.)

_____, (1985). *La humanidad es una*. México: Fondo de Cultura Económica.

HANSEN, João A., (1993). Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índio no século XVI. In: KOSSOVITCH, L. A. (org.). *A conquista da América*. Campinas: CEDES/Papirus. Cadernos CEDES n° 30, p. 45-55.

_____, (1995). O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 38. São Paulo.

_____, (1997). *Cartas jesuíticas do Padre Manuel da Nóbrega e poesia tupi do Padre José de Anchieta (século XVI)*. Comunicação apresentada no Congresso Internacional da LASA.

LEITE, Serafim S.J., (1965). *Suma historica da Cia. de Jesus no Brasil (1549-1760)*. Lisboa: Junta de Investigações Ultramar.

- _____, (1954). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, v. I, II, III. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- LESTRINGANT, Frank, (1987). Les débuts de la poésie néo-latine au Brésil: le “De rebus gestis Mendi de Saa” (1563). In: *De Virgile à Jacob Balde. Hommage à Mme Andrée Thill. Etudes recueillies par Gérard Freyburger*. Publication du Centre de Recherches et d’Etudes Rhénanes, Université de Haute-Alsace (diffusion: Les Belles Lettres).
- LESTRINGANT, Frank, (1991). La littérature géographique sous le règne de Henri IV. In: *Les Lettres au temps d’Henri IV*. Colloque d’Agen-Nehac Pau: J. & D. Editions.
- NÓBREGA, Manuel da, (1954). Diálogo sobre a conversão do gentio. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil*, vol. II. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- _____,(1988). *Cartas do Brasil do padre Manoel da Nóbrega (1549-1560)*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- ONG, Walter J., (1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word*. Londres: Methuen.
- PÉCORA, Alcir, (1992). Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (dir.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras.
- PROSPERI, Adriano, (1991). Il missionario. In: VILLARI, Rosario (dir.). *L’Uomo barocco*. Bari: Laterza.
- RODRIGUES, Pero, (1988). Da vida do padre José de Anchieta, da Companhia e Jesus, Quinto Provincial que foi da mesma Companhia no Estado do Brasil. In: *Primeiras biografias de José de Anchieta*. São Paulo: Loyola.
- ROSSI, Paolo, (1993). *Clavis universalis*. Paris: Jérôme Millon.
- VIEIRA, Antônio, (1959). *Sermões*. Porto: Lello.
- VIÑAZA, Conde de, (1892). *Bibliografía española de lenguas indígenas de America*. Madri: Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra.