



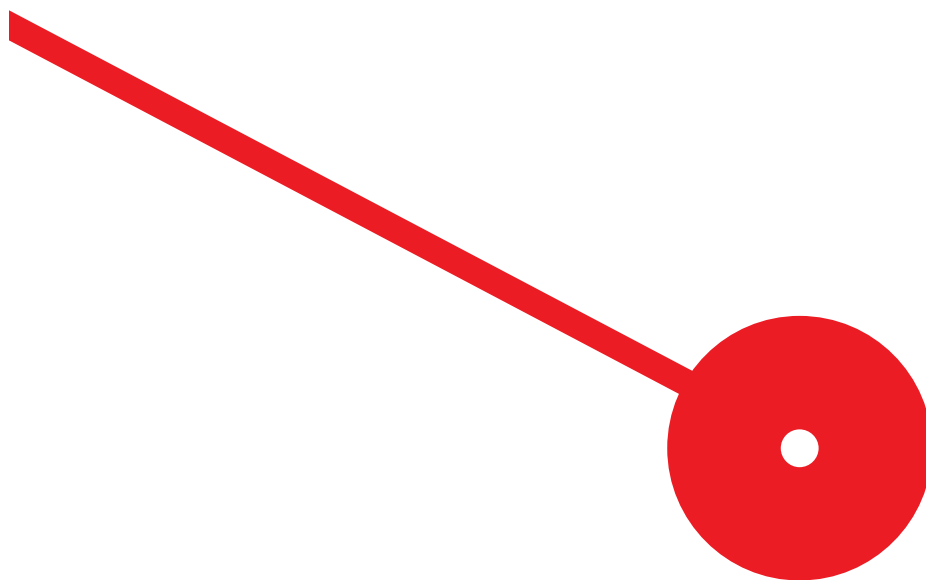
Interpretar o Império - O Papel do Intérprete na Conquista e Expansão Portuguesa no Brasil

Maria Raquel Monteiro da Costa

(Esta versão contém as críticas e sugestões dos elementos do júri)

10/2019

Maria Raquel Monteiro da Costa. Interpretar o Império - O Papel do Intérprete na Conquista e Expansão Portuguesa no Brasil
10/2019

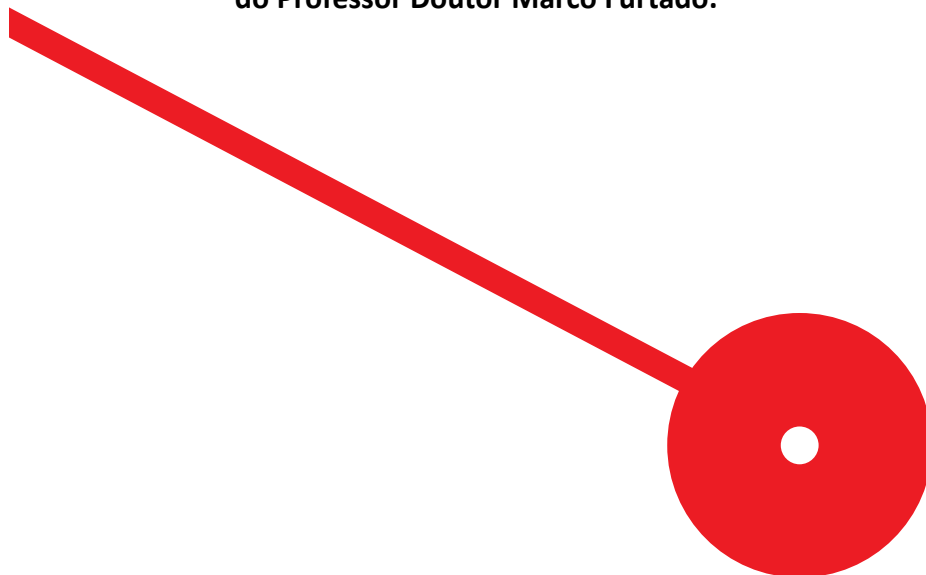




Interpretar o Império - O Papel do Intérprete na Conquista e Expansão Portuguesa no Brasil

Maria Raquel Monteiro da Costa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Porto para a obtenção do grau de Mestre em Tradução e Interpretação Especializadas, sob orientação do Professor Doutor Marco Furtado.



Dedicatória

À família que escolhi;

À Rita, por ser a minha inspiração.

Agradecimentos

À Doutora Luisa Langford e ao Doutor Óscar Ferreiro Vazquéz, pela ajuda no início deste caminho;

Ao meu orientador Doutor Marco Furtado, por me ter ajudado a terminá-lo;

À Maria Manuel, por todos os sábados e dias de férias em que trabalhamos juntas, pelos incentivos para continuar: “nós vamos conseguir!”;

Ao Waldir Júnior, pela sua ajuda, interesse e disponibilidade em encontrar bibliografia, que importou do Brasil e me ofereceu;

À Rita Gil Mata, que chegou mesmo no fim, mas ajudou tanto!

E a todos os que acreditaram em mim, mais do que eu mesma alguma vez acreditei,

O meu sincero obrigada.

Resumo:

O estudo da história da interpretação é uma área que permite ainda muita pesquisa e que deve estar associado ao estudo da história como um todo. Pretende-se dar uma visão do trabalho dos intérpretes no Portugal do séc. XVI interligada com a história do país nesse século.

Depois de uma análise mais genérica do trabalho dos intérpretes portugueses no séc. XVI, focar-nos-emos sobre os intérpretes no Brasil durante os primeiros anos da sua colonização. A interpretação no Brasil teve precedência sobre a tradução, e o conhecimento das línguas autóctones foi de grande importância para os portugueses de então, sendo por isso um caso interessante de analisar.

Os Jesuítas são uma importante fonte para nos dar a conhecer os primeiros intérpretes no Brasil, quer pelas suas cartas e literatura que nos deixaram muitos registos, quer por terem formado o seu próprio colégio de intérpretes. A influência que estes tiveram sobre as línguas nativas, a criação da *língua geral* e a passagem de uma língua originalmente ágrafa a uma língua escrita são igualmente temas de análise neste trabalho.

A revisão bibliográfica permitiu encontrar relatos de e sobre vários intérpretes, bem como estudos que analisam a influência exercida pelos Jesuítas na língua tupi que, para além de evangelizadores, e por força da sua missão, eram intérpretes.

Palavras chave: História da interpretação; Interpretação no séc. XVI; Descoberta do Brasil; Evangelização.

Abstract:

The study of interpretation history is an area that up to the present time allows considerable research and ought to be associated with the study of history as a whole. An overview of the work of Portugal's sixteenth century interpreters, interconnected with the the history of the country in that century, is what this work intends to give.

After a more general analysis of the work of Portuguese interpreters in the sixteenth century, we will focus on the interpreters in Brazil during the first years of the colonization. Interpretation in Brazil took precedence over translation, and knowledge of native languages was of great importance to the Portuguese at the time, making it an interesting case to analyze.

The Jesuits are an important knowledge on the first interpreters in Brasil, either by their letters and literary work that left us many records, or for having created their own college of interpreters. Their influence on native languages, the creation of the *general language* and the passage from an originally non written language to a written language are also topics in this work.

The bibliographic review allowed us to find accounts of and about several interpreters, as well as studies that analyze the influence that the Jesuits, who besides being evangelists, and by virtue of their mission were interpreters, exerted in the Tupi language.

Key words: History of interpretation; Interpretation in the 15th century; Discovery of Brazil; Evangelization

Índice geral

Capítulo - Introdução.....	1
Capítulo I – Os descobrimentos portugueses.....	6
1 A expansão portuguesa.....	7
1.1 A descoberta do Brasil.....	12
Capítulo II – O papel dos intérpretes no Portugal do séc. XVI.....	15
2 Os intérpretes portugueses no séc. XVI.....	16
2.1 Intérpretes no norte de África.....	17
2.2 Intérpretes no Oriente.....	20
2.3 Intérpretes no Continente Africano.....	24
2.4 Intérpretes no Continente Americano.....	25
Capítulo III – Os Intérpretes no Brasil.....	27
3 Os intérpretes e o seu papel na expansão portuguesa no Brasil.....	28
3.1 Os primeiros intérpretes no Brasil.....	30
3.2 A presença jesuítica no Brasil e a formação de intérpretes.....	40
3.2.1 Meninos Língua.....	44
3.2.2 Intérpretes Jesuítas.....	46
Capítulo IV – A Língua Geral e a Tradução Intercultural.....	51
4 A criação da língua geral e as traduções interculturais dos Jesuítas.....	52
Capítulo V – Conclusão.....	58
Referências bibliográficas.....	63

A interpretação como base da comunicação entre povos distintos e a sua importância e relevância para um período tão rico da história de Portugal, são o ponto de partida para esta dissertação.

Pretende-se oferecer uma visão sobre o trabalho dos intérpretes num contexto histórico determinado, perceber quem eram os intérpretes e tradutores que acompanharam os exploradores portugueses na sua conquista e descoberta de novos mundos, e mais detalhadamente a sua atuação no Brasil do séc. XVI.

O estudo da história é um tema fascinante e o estudo da história da interpretação é ainda um tema com muito por explorar. O trabalho que os intérpretes desenvolvem, a sua complexidade e as áreas em que toca, é um tópico bastante interessante que nos permite ter uma visão da profissão e da sua importância através do tempo, considerando que a interpretação é fundamental para os desafios da comunicação interlinguística e intercultural dos dias de hoje. O intérprete tem um papel relevante na história, não é um mero tradutor de palavras, é um tradutor de mensagens e muitas vezes um mediador entre culturas, pelo que o seu conhecimento das culturas inerentes às suas línguas de trabalho desempenha um papel basilar.

Trabalho de autores como Carlos Castilho Pais e Óscar Ferreiro Vázquez abrem portas para a descoberta dos intérpretes nos momentos áureos dos impérios português e espanhol.

Das leituras destes trabalhos surge a vontade de explorar e descobrir mais sobre os intérpretes portugueses no séc. XVI. Por ser um tema tão vasto, foi feita a opção de explorar com um pouco mais de detalhe o papel dos intérpretes que se estabeleceram no Brasil nesse século.

Organização da dissertação

A expansão portuguesa trouxe o contacto com o outro, a aprendizagem de novas línguas e consequentemente de novas culturas. O primeiro capítulo deste trabalho pretende dar um breve enquadramento social e político para que se entendam as razões pelas quais Portugal partiu à descoberta de novos mundos.

Criado esse enquadramento, no segundo capítulo será feito um igualmente breve contexto sobre os intérpretes em Portugal no séc. XVI. Serão consideradas diferentes localizações, iniciando com os intérpretes que trabalhavam com os povos do norte de África, sobretudo os arábicos, continuado com os intérpretes que desenvolviam a sua atividade no oriente, na

Índia, na China e no Japão, seguindo com os intérpretes da África subsariana e terminando com os intérpretes na América. Serão mencionados distintos grupos de intérpretes:

1. Intérpretes que prestavam os seus serviços na corte, como tradutores e intérpretes entre a coroa e os reinos árabes.
2. Intérpretes que o eram por mandato da coroa, que sendo considerados dispensáveis, desterrados e condenados à morte, eram enviados para as terras descobertas e conquistadas ou com as quais os Portugueses mantinham relações de comércio, para que aprendessem a língua e costumes dos locais.
3. Intérpretes nativos de terras conquistadas que eram capturados e enviados para Portugal para aprenderem a língua portuguesa.
4. Intérpretes que provinham de ordens religiosas, que aprendiam as línguas para evangelizar.
5. Intérpretes que eram colonos das terras descobertas e que aprendiam a língua por imersão, e auxiliavam os recém-chegados a comunicar com os locais.

No terceiro capítulo, pretende-se uma análise um pouco mais profunda sobre os intérpretes que trabalharam no Brasil. Não será uma análise exaustiva, já que tal implicaria um estudo muito mais demorado e aprofundado das fontes existentes e até a descoberta de novas fontes. No ponto 3.1 é feito, de uma perspectiva mais detalhada que a do capítulo dois, um estudo sobre os intérpretes no Brasil de 1500, sobretudo baseado na correspondência dos padres jesuítas que iniciaram o seu trabalho no Brasil a partir de 1549. Serão listados alguns dos intérpretes conhecidos e documentados, começando pelos não religiosos, que já falavam as línguas nativas aquando da chegada dos Jesuítas.

O ponto 3.2 deste capítulo tem como foco o papel dos Jesuítas como comunicadores e intérpretes, uma vez que esta ordem formou os primeiros colégios de intérpretes e tradutores no Brasil.

Algumas das cartas usadas como fonte foram reunidas por Serafim Leite, que segundo Ruckstadter (2012), foi um padre jesuíta e historiador, que estudou e escreveu sobre a história da Companhia de Jesus no Brasil. Coligiu nas suas obras *Monumenta Brasiliae* e *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil* a correspondência trocada entre Jesuítas e entre Jesuítas e os detentores do poder na época. Nestas cartas encontramos descrições daquilo que os Jesuítas viam e a sua perceção desta nova terra que deviam evangelizar e também

como comunicavam com os indígenas. Estas cartas estão redigidas em português, espanhol, italiano e latim. S. Leite justifica a variedade linguística por nem sempre se terem conservado os originais, mas sim cópias e traduções dos mesmos. Casos existirão em que os autores das cartas eram de origem espanhola, e é possível que tenham escrito na sua própria língua. S. Leite escreveu também a *História da Companhia de Jesus no Brasil* e a *Breve História da Companhia de Jesus no Brasil*, onde também se encontram menções a intérpretes. Encontram-se também referências a intérpretes em outros documentos deste período, como a carta de Pero Vaz de Caminha a D. Manuel I ou em textos de Frei António de Santa Maria Jaboatão, cronista do séc. XVIII, que transcreveu alguns registos do séc. XVI. Também em cronistas da época, como Gomes Eanes de Zurara e Fernão Lopes Castanheda, encontramos informação que serve de base para as obras de estudo do tema de autores como Castilho Pais, Jonildo Bacelar, Denise Mendes e Sara Rocha, que, entre outros, serão citadas neste trabalho.

Alguns dos métodos usados pelos Jesuítas para formar intérpretes serão explanados de seguida nos pontos 3.2.1 e 3.2.2 onde se fala das crianças intérpretes e dos religiosos já adultos que eram formados para o ser.

Finalmente, no capítulo quatro, será abordada a *língua geral* e do seu registo pelos intérpretes Jesuítas, destacando o trabalho de José de Anchieta¹, os seus métodos de tradução intercultural e a sua gramática.

Metodologia

A base deste trabalho é a pesquisa bibliográfica. Partindo da leitura das obras de Pais (2002, 2003), Freire (2003) e Y. Leite (2003) foi possível, ao rever as fontes, encontrar, em algumas delas, informação relevante e mais detalhada para o tema a desenvolver, os intérpretes no Brasil colonial e o seu papel na expansão e conquista de territórios na América Portuguesa.

Os documentos consultados incluíram dissertações de mestrado e teses de doutoramento que abordam o tópico, dissertações e teses que o mencionam, mesmo não sendo o seu tema principal, artigos publicados em revistas científicas, estudos e livros.

¹ São José de Anchieta (1534 - 1597) foi um padre jesuíta espanhol, santo da Igreja Católica e um dos fundadores das cidades brasileiras de São Paulo e do Rio de Janeiro. É conhecido como o *Apóstolo do Brasil*, por ter sido um dos pioneiros na introdução do cristianismo no país. Foi o autor da primeira gramática da língua tupi, e um dos primeiros autores da literatura brasileira, para a qual compôs inúmeras peças teatrais e poemas de teor religioso e uma epopeia.

Muitos dos estudos lidos, bem como as teses, citam e mencionam frequentemente a compilação de cartas Jesuíticas feita por Serafim Leite, pelo que a leitura e consulta desses volumes se revelou de grande interesse, e daí foram retiradas muitas das cartas que são citadas para comprovar a existência e importância dos intérpretes no Brasil colonial do séc. XVI. Muitos artigos levaram à consulta de outras fontes de estudiosos, principalmente do Brasil, que se debruçam sobre o tema da língua tupi, da sua história e herança, e que conseqüentemente nos falam dos intérpretes desta língua que desenvolviam o seu trabalho na época.

A pesquisa foi assim conduzida de artigo em artigo, de livro em livro, procurando as referências e validando a informação que era dada até onde foi possível.

CAPÍTULO I – OS DESCOBRIMENTOS PORTUGUESES

1 A expansão portuguesa

He outro Portugal nasceu!

Fernão Cardim

O séc. XV deu início a uma nova era, a era da descoberta de novas terras e de novas culturas. Toda a Europa embarcou nesta aventura, mas Portugal e Espanha foram os reinos que de um modo mais ativo iniciaram esta experiência, quer por motivos religiosos, quer por motivos políticos e económicos. No caso de Portugal destaca-se a figura do Infante D. Henrique como força impulsionadora da expansão portuguesa.

Os Descobrimentos moldaram o país e deram-lhe uma nova dimensão, mas não estão limitados à História de Portugal. De acordo com Costa, Rodrigues e Oliveira (2014) as «Descobertas» são um traço comum a toda a Europa, parte da modernidade que a mudava lentamente.

Também Saraiva (1983) salienta que a expansão portuguesa (apesar da sua grandiosidade), não foi um fenómeno isolado, mas sim parte integrante do caminho de recuperação económica que a Europa seguia no final da idade média. Em toda a Europa se fazia sentir a crise cerealífera e o desejo por riquezas, e por toda a Europa se procurava um novo começo.

Segundo Costa et al. (2014), a estabilidade da fronteira portuguesa, a mais antiga da Europa estável desde 1297, fazia de Portugal um país pacificado, mas ao mesmo tempo bloqueado por ela. A economia deficitária portuguesa obrigava a ir buscar ao exterior as riquezas de que o país necessitava, assim a expansão tinha de ser voltada para o mar. No séc. XV Portugal era um reino vocacionado para a guerra aos Mouros, que desejava incorporar nos seus domínios as ilhas adjacentes, nomeadamente as Canárias e a Madeira. A monarquia portuguesa desejava também manter-se neutra no contexto das guerras europeias, tendo consciência do tamanho do país e do seu carácter periférico.

Já Fausto (2006) descreve na sua obra *História do Brasil*, como a expansão serviu os interesses de diversas classes da sociedade portuguesa. Para os comerciantes, trazia a perspectiva de bons negócios; para o rei, a oportunidade de criar fontes de receita, numa época em que os rendimentos da coroa tinham diminuído; para o clero e nobreza, trazia riquezas e

prestígio, já que estes, por conquistarem e evangelizarem os povos «bárbaros», recebiam recompensas e cargos difíceis de conseguir na pequena metrópole. Também para o povo, partir à descoberta significava procurar uma vida melhor, afastar-se de Portugal e encontrar uma terra onde tivessem oportunidade de crescer sem estar sob o jugo da nobreza.

O que distingue o caso português é que a expansão se revestiu de um carácter de empreendimento nacional, que envolveu toda a população, promovida e controlada pelo próprio estado, por pessoas por si mandatadas, e não por mercadores burgueses em busca de riqueza. Foi assim um esforço comum que envolveu toda a nação (Saraiva, 1983).

O movimento expansionista português teve início com a conquista de Ceuta, em 1415. Ceuta era considerada “quase uma chave do mar Mediterrâneo” (Costa, 2009, p. 91). Para a conquista de Ceuta, os autores Costa et al. (2014) não citam um só motivo, mas um conjunto de motivos. Portugal queria alargar o território sob o seu domínio e conseguir um território onde a nobreza pudesse exercitar as suas competências do campo de batalha. A guerra com os Mouros era vista como uma atividade natural, um dever até, com o intuito de propagar a cristandade. Para além desta motivação existia ainda a necessidade de encontrar novas fontes de riqueza.

D. João I² via na conquista de Ceuta uma oportunidade de solidificar o seu prestígio e poder e era secundado na sua vontade pelos Infantes, seus filhos. Aos Infantes faltava a afirmação que o campo de batalha trazia, a cavalaria através de uma ação militar. A nobreza procurava títulos, novos territórios, riqueza, e aderiu à ideia da conquista desta praça. Também os grandes mercadores apoiaram esta expedição. A tomada de Ceuta traria o enfraquecimento dos ataques muçulmanos, reforçando a segurança das navegações portuguesas, mas não só. O domínio de um porto numa área onde predominava o poder muçulmano, significava um porto de abrigo a toda a navegação cristã – abrigo esse que poderia ser cobrado, fosse por taxas de ancoragem ou por venda de víveres para reabastecer os navios. Era esta a mais-valia de Ceuta. Os autores defendem que as riquezas que existiam em Ceuta, resultantes da passagem das caravanas vindas do interior de África, teriam aumentado o interesse no que seria o saque da cidade, mas não acreditam que D. João I esperasse que as caravanas prosseguissem a sua rota por Ceuta depois desta ser conquistada. Por último, referem que

² João I de Portugal, conhecido como o Mestre de Avis e apelidado de "o de Boa Memória", rei de Portugal e dos Algarves de 1385 até 1433.

também a Igreja apoiava a expedição, uma vez que iria propagar a cristandade, e a reconquista de locais que já tinham sido do domínio cristão era uma ação muito bem vista.

Em suma, Portugal estava, desde a paz assinada com Castela em 1411, pronto para uma expansão marítima através da guerra e do comércio, sustentada pela vontade dos nobres e dos comerciantes e validada pela Igreja. D. João I canalizou estas vontades para uma expedição militar (Costa et al., 2014).

A cidade foi tomada sem grandes dificuldades a 21 de agosto de 1415. Depois de estabelecido o domínio da cidade, da consagração dos conquistadores e da investidura dos Infantes como cavaleiros, surgiram as dúvidas: a praça seria para manter ou saquear? Segundo os autores acima citados, D. João I não teria ainda decidido se mantinha a praça ou se a saqueava e arrasava. Depois da decisão final de a manter, muitos dos homens que aí ficaram com D. Pedro de Meneses, o fidalgo que foi nomeado para comandar a cidade, foram forçados a fazê-lo. Forçados, porque a maioria destes fidalgos queria regressar a Portugal.

A manutenção de Ceuta foi desde sempre alvo de discórdia, com muitos nobres e mesmo o Infante D. Pedro³ a discordarem desta opção. Ao longo dos anos 20 do séc. XV continuou o desacordo, havia quem defendesse a manutenção de Ceuta e outros que prefeririam entregá-la. Enquanto isso, Ceuta cumpria o seu papel de base de apoio à navegação cristã e de proteção à costa Portuguesa, permitindo uma intensificação da navegação nas águas a sul do Algarve (Costa et al., 2014).

A evolução da expansão portuguesa é, de acordo com Saraiva (1983) e Costa et al. (2014), indissociável da vontade do Infante D. Henrique⁴ - força impulsionadora dos Descobrimentos. Depois da conquista de Ceuta, que não trouxe solução para a vontade de expansão do reino, seguiram-se tentativas de domínio das Ilhas Canárias, que fracassaram, e a tentativa da conquista de Tânger, liderada pelo Infante D. Henrique. Esta última foi um desastre militar, que colocou em risco o domínio da cidade de Ceuta, e resultou na entrega do Infante D. Fernando⁵ como refém. Este acabaria por falecer em cativo.

³ Pedro, Infante de Portugal, 1.º duque de Coimbra, príncipe da dinastia de Avis, filho do rei João I. Entre 1439 e 1448 foi regente de Portugal.

⁴ Infante D. Henrique de Avis, 1.º duque de Viseu e 1.º senhor da Covilhã, filho do rei João I. Conhecido como “Infante de Sagres” ou “O Navegador”.

⁵ Fernando de Portugal, dito o “Infante Santo” era o oitavo filho do rei João I de Portugal.

Impedido de passar a Marrocos, o Infante D. Henrique decidiu tentar encontrar o lendário Preste João, rei cristão cujo poderoso reino se situaria a sul do Magrebe Islâmico.

O desconhecido atraía o Infante, e, a partir de 1422, ordenou a alguns dos seus marinheiros que tentassem passar o Cabo Bojador.

A princípio o medo do Cabo, onde lendas que personificavam o medo do desconhecido contavam existirem monstros e água fervente, impedia os marinheiros de tentar a sua passagem, mas apesar dos medos, o Infante D. Henrique insistiu na sua passagem e enviou várias expedições para o fazer. Em 1434, Gil Eanes dobrou o Cabo.

As razões que teriam levado o Infante a promover as descobertas são de várias ordens. Um dos autores mais citados sobre as razões que moviam o Infante D. Henrique é um contemporâneo seu, o cronista Gomes Eanes de Zurara⁶ (Costa et al., 2014).

Na *Crónica da Descoberta e Conquista da Guiné* de Gomes Eanes de Zurara encontram-se documentadas algumas das razões para a tão grande importância que o Infante D. Henrique dava às viagens marítimas, a sua motivação para as levar a cabo e não as delegar a mercadores, já que “nenhuũs mareantes nem mercadores nunca se delle antremeteryam, porque claro sta que nunca nenhuũs daquestes se trabalham de navegar senom pera donde conhecidamente speram proveito” (Zurara, 1453, citado por Carreira & Santarém, 1841, pp. 45–46).

O Infante tinha também, segundo Zurara, uma grande curiosidade em conhecer as terras que ficavam para lá do Cabo Bojador, quais as suas riquezas, e iniciar uma permuta com esses povos. Zurara menciona também a sua vontade em conhecer o poderio dos mouros “porque se dezia, que o poderyo dos Mouros daquella terra dAfrica, era muyto mayor do que se comuõmente pensava” (Zurara 1453, citado por Carreira & Santarém, 1841, p. 46) e saber se haveria nessas terras algum príncipe cristão que o pudesse ajudar na sua luta contra os inimigos da fé.

Existia também a vontade de expandir a fé cristã e trazer para a “sancta fe de nosso senhor Jhũ Xpõ, e trazer a ella todallas almas que se quisessem salvar”(Zurara, 1453, citado por

⁶ Gomes Eanes de Zurara (1410 – 1474), também grafado como Gomes Eanes de Azurara, foi o 5.º Guarda-Conservador da Livraria Real, depois de Fernão Lopes, de 1454 a 1475, foi Guarda-mor da Torre do Tombo

Carreira & Santarém, 1841, p. 47), e razões patrióticas para a glória do rei “por serviço de Deos e delRei D. Eduarte, seu senhor e irmaaõ, que a aquelle tempo regnava”(idem, p. 46).

De acordo com os autores Costa et al. (2014), a vontade de D. Henrique abriu o caminho para a exploração do Oceano Atlântico e ajudou a transformá-lo num meio de comunicação, ao invés da barreira que tinha sido até então. Para esta transformação contribuiu a evolução das embarcações, tendo a navegação progredido de barcas e barinéis para as caravelas que permitiam uma navegação sem terra à vista. Depois do falecimento do Infante D. Henrique, a 13 de novembro de 1460, D. João II ⁷ desenvolveu um plano de expansão aproveitando o legado de seu pai, D. Afonso V⁸, e foi sob a sua égide que se iniciaram as tentativas da descoberta do caminho marítimo para a Índia (idem). O rei desejava criar uma nova rota e assim, “em busca de cristãos e especiarias” (idem, p. 88), Vasco da Gama⁹ partiu para a Índia a 8 de julho de 1497, tendo chegado à tão cobiçada costa ocidental daquele país a 17 de maio de 1498, quando a frota chegou a Kappakadavu. Após o seu regresso em 1499, o entusiasmo de explorar esta nova rota era grande e, em 1500, foi criada uma segunda armada com 13 navios com destino à Índia sob o comando de Pedro Álvares Cabral¹⁰. Esta armada partiu de Portugal a 9 de março de 1500 (Albuquerque, 1985).

A frota iniciou a sua navegação para o Ocidente, chegando às Ilhas Canárias cinco dias depois, tendo-se dirigido de seguida para o arquipélago de Cabo Verde. Cruzou a linha do equador a 9 de abril. Seguiu depois uma rota mais para sudoeste, se comparada com a de Vasco da Gama, e por essa rota avistou terra a 21 de abril, tendo ancorado a 22 de abril no litoral sul do atual Estado da Baía (Fausto, 2006). Estava descoberto o Brasil.

⁷ João II, apelidado de "o Príncipe Perfeito", rei de Portugal e dos Algarves de 1481 até 1495.

⁸ Afonso V, apelidado de "o Africano" por suas conquistas na África, rei de Portugal e dos Algarves de 1438 até 1481.

⁹ Vasco da Gama (1469-1524) foi um navegador e explorador português. Que se destacou por ter sido o comandante dos primeiros navios a navegar da Europa à Índia, na mais longa viagem oceânica até então realizada

¹⁰ Pedro Álvares Cabral (1467 –1520) foi um fidalgo, comandante militar, navegador e explorador português, creditado como o descobridor do Brasil

1.1 A descoberta do Brasil

A descoberta do Brasil foi de grande relevância para história de Portugal. No entanto, tal não se notaria nos primeiros anos que se seguiram à sua descoberta. O foco da nação estava no caminho marítimo para a Índia e nas rotas comerciais e o Brasil era usado como porto de abrigo na rota para a terra das especiarias. Será mais tarde que os Portugueses se voltarão para o Brasil, deixando indubitavelmente a sua marca. Segundo o padre Fernão Cardim¹¹, o Brasil seria um novo Portugal e, como tal, era necessário governá-lo e trazer para a cultura portuguesa todos os povos que lá se encontravam.

Na Terra de Vera Cruz, como a batizaram, e que inicialmente pensaram ser uma ilha, os Portugueses encontraram uma população indígena homogênea em termos culturais e linguísticos (Fausto, 2006).

Eram povos afáveis, que Pero Vaz de Caminha¹², um dos tripulantes da armada que escreve ao rei a dar a boa nova da descoberta desta terra na *Carta a el-rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*¹³, descreve como “a feição deles é serem pardos, maneira d’avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos” (Vaz de Caminha, 1500, p. 4).

A frota permaneceu na costa do Brasil até ao dia dois de maio, tomando posse da terra, em nome de D. Manuel I. Para dar conhecimento ao rei desta descoberta, Pedro Álvares Cabral enviou de volta para Portugal um dos navios da frota, que levava, além da boa nova, madeira pau-brasil, papagaios e araras. Cabral seguiu depois para a Índia, onde chegou a 13 de setembro de 1500 (Albuquerque, 1985).

Fausto (2006) descreve como a descoberta de Pedro Álvares Cabral estava longe de despertar o interesse que suscitou o caminho marítimo para a Índia. Inicialmente o Brasil era tratado como um ponto de paragem a caminho do oriente e nada mais.

¹¹ Fernão Cardim (1549 - 1625) foi um jesuíta português, que embarcou para o Brasil em 1583 como secretário do visitador da companhia, foi eleito provincial da companhia de 1604 a 1609.

¹² Pero Vaz de Caminha (1450 - 1500) foi um fidalgo português que se notabilizou nas funções de escrivão da armada de Pedro Álvares Cabral.

¹³ A Carta citada neste trabalho é a transcrição contemporânea da transcrição paleográfica que está disponível no sítio da Torre do Tombo.

A vontade de exploração das terras de Vera Cruz teve a sua primeira marca em 1516, ano em que D. Manuel I ordena à Casa da Índia que apoie quem quiser instalar no Brasil os engenhos de açúcar. Mas a real colonização só terá lugar durante o reinado de D. João III¹⁴.

A partir de 1521 desenvolveu-se um verdadeiro interesse em explorar as terras do Brasil. Esta necessidade advém também do facto de corsários franceses, uma vez que Portugal não tinha ainda colonizado o Brasil, explorarem ilegalmente a costa brasileira em busca de pau-brasil, o que impunha a implementação de medidas para se assegurar o povoamento e o consequente domínio desta nova terra.

Foi D. João III que decidiu a criação das capitánias hereditárias. Em 1534, dividiu o Brasil em quinze parcelas e atribuiu-as aos denominados capitães donatários – um grupo diversificado constituído por elementos da pequena nobreza, comerciantes e burocratas com ligações à coroa. Os donatários recebiam uma doação da coroa, e, segundo o historiador Fausto (2006), tornavam-se possuidores e não proprietários da terra. A propriedade continuava a ser da coroa, que mantinha o direito de a dividir, extinguir ou atribuir a um novo capitão. Os capitães exploravam as suas terras e detinham sobre elas poderes económicos e administrativos, pagando direitos à coroa. Funcionários foram nomeados para garantir que os pagamentos devidos à coroa eram feitos.

As capitánias, com exceção das de São Vicente e Pernambuco, fracassaram como modelo de governação por falta de recursos, desentendimentos internos, ataques dos Índios e inexperiência dos capitães donatários. A coroa foi por essas razões retomando as capitánias. D. João III estabeleceu o governo geral do Brasil e, em 1549, o primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa, assumiu o cargo.

Com o governador geral, chegaram ao Brasil os primeiros Jesuítas. Manuel da Nóbrega¹⁵ e os seus cinco companheiros chegaram com o intuito de converter os Índios e disciplinar o clero existente na colónia. A comunicação entre esta comitiva e os Índios apoiou-se na existência de Portugueses que já estavam estabelecidos no Brasil. Estes conheciam as línguas autóctones e serviam de intérpretes. Encontramos registos dessas interações nas *Cartas do Brasil e mais escritos* de Manuel da Nóbrega (Fausto, 2006) e na coletânea de cartas reunidas

¹⁴ João III, apelidado de "o Piedoso" e "o Colonizador", rei de Portugal e Algarves de 1521 até 1557.

¹⁵ Manuel da Nóbrega (1517- 1570) foi um sacerdote jesuíta português, superior da primeira missão jesuítica ao Brasil. As cartas enviadas a seus superiores são documentos históricos sobre o Brasil colonial e a ação jesuítica no século XVI.

nas obras *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil e Brasílica Monumentale* por Serafim Leite (S. Leite, 1956a, 1956b & 1960).

O papel dos intérpretes existentes nas colónias e postos comerciais com que Portugal interagiu e a formação de novos intérpretes será de seguida afluído de uma forma abrangente para que seja mais fácil perceber quem eram estes profissionais e quais as diferenças que existiam entre eles, dependendo do meio em que estavam inseridos. Falaremos assim dos intérpretes portugueses do séc. XVI no norte de África, no Oriente, na África subsariana e na América.

**CAPÍTULO II – O PAPEL DOS INTÉRPRETES NO
PORTUGAL DO SÉC. XVI**

2 Os intérpretes portugueses no séc. XVI

Falar outra língua é ter outra alma.

Carlos Magno

Uma língua não é só um veículo de comunicação, ela acarreta consigo uma cultura. Um intérprete, para ser eficiente no seu trabalho, é não só um tradutor da mensagem, mas um mediador entre as duas culturas. Num mundo em expansão, como era o mundo português do séc. XVI, a comunicação com o outro e esta mediação eram indispensáveis. Pais (2003) considera que o estudo da interpretação do séc. XVI deve ser encarado como parte do estudo da história no geral. O autor considera, no entanto, que os registos históricos destes intérpretes não se focam no seu papel de mediadores da comunicação entre os Portugueses e os novos povos, mas na sua vertente de aventureiros, desterrados e viajantes. Apesar disso, sendo o período dos Descobrimentos o período de contacto com outros povos, línguas e culturas por excelência da história de Portugal, este facto deveria bastar para que os intérpretes, que permitiam a comunicação, figurassem nos registos históricos como tal.

Também Couto (2011) refere que os intérpretes do Império Português no início do séc. XVI eram sobretudo aventureiros, prisioneiros, escravos nativos convertidos, judeus, cristãos novos e degredados. Segundo a autora, não seriam uma classe muito respeitada, e eram tratados com alguma sobrançeria pelos seus empregadores. Para tal tratamento contribuía não só a sua origem, mas também o facto de possuírem conhecimentos que os restantes não tinham, estando, portanto, dependentes dos intérpretes para conseguirem comunicar. Isto auferia aos intérpretes algum poder sobre os seus empregadores, o que causava algum desconforto. Como resultado, aos intérpretes não era dada grande importância nos relatos da época. Com efeito as fontes muitas vezes mantinham o intérprete no anonimato, referindo-se a eles raramente, e se o faziam era de forma dissimulada. Mas nem todos os intérpretes estavam votados ao esquecimento, ou eram aventureiros. Conforme afirma Rocha (2012), os intérpretes eram provenientes de vários contextos socioculturais. Em comum tinham o facto de não terem um estatuto claramente definido: faziam parte dos dois mundos em que se moviam, e esta era uma das características dos intérpretes, a sua capacidade de se

adaptarem a uma nova cultura. Esta capacidade é na verdade um sinal da sua interculturalidade. Greenblatt, citado por Rocha (2012) defende a ideia de que:

[A] pesar de ser indubitavelmente mais difícil de obter, o intérprete mais fiável [...] seria um europeu, quer se tratasse de um infeliz que tivesse sido sequestrado pelos índios e seguidamente resgatado, ou, mais frequentemente, de alguém de baixa condição social que tivesse sido deliberadamente deixado com os índios durante meses ou anos (Greenblatt, 2008, citado por Rocha, 2012, p. 98).

A necessidade dos serviços de intérpretes aumentou após o descobrimento do caminho marítimo para a Índia e do descobrimento do Brasil. Portugal continuou a sua busca de novos territórios e estes implicavam novas culturas e novas línguas. Os intérpretes passaram a ser designados como «línguas», termo que definia não só o intérprete e as suas competências comunicativas através do uso de duas ou mais línguas, mas também alguém que fornecia aos Portugueses informações sobre a geografia, os povos nativos e os seus costumes e sobre as riquezas das áreas descobertas (Pais, 2002).

O leque de línguas que era objeto de interpretação sofreu alterações ao acompanhar a expansão. Inicialmente a principal língua que era interpretada era o árabe, a esta juntaram-se as línguas do Oriente, as africanas e as da América do Sul. As áreas de atuação dos intérpretes também aumentaram, incluindo a já habitual presença no norte de África, e as mais recentes presenças no Oriente, na África subsariana e na América. Será de seguida analisado o trabalho dos intérpretes nestas terras, com o intuito de criar um quadro mais completo do que seria um intérprete no Império Português do séc. XVI.

2.1 Intérpretes no norte de África

De acordo com Pais (2003), a maioria dos intérpretes de árabe no início do séc. XVI eram de origem judia, mas a partir desse século surgem intérpretes de diversas procedências. Depois de conquista de Ceuta, mais intérpretes de árabe eram necessários para auxiliar na comunicação com os povos do norte de África. Existiam já registos da existência de intérpretes de árabe na corte, o mais antigo faz referência a Diogo Dias como intérprete do rei Afonso V. Um dos intérpretes não judeus de que há conhecimento é Abdalá Raheiani.

A assinatura deste aparece numa carta que D. Manuel I¹⁶ dirige aos habitantes de Azamor, e Frei João de Sousa¹⁷ identifica-o como o Mouro que escrevia a correspondência do rei em árabe. Pais acredita que este tradutor poderia ter desempenhado as funções de intérprete, se necessário.

Já no reinado de D. João III¹⁸ foi redigido um documento que faz menção a Félix Fernando. Este documento é uma carta de um primo do Xerife de Fez, dirigida a D. João III em que fala dos serviços que Feliz Fernando lhe terá prestado como intérprete. Não existe, no entanto, segundo Pais (2003), qualquer documento que prove a nomeação de Félix Fernando como intérprete. Segundo o autor, a falta de referências documentais é um problema que a tradução oral enfrenta.

Ainda no reinado de D. João III, Inácio Nunes, de alcunha “O Gato”, foi nomeado para desempenhar o “ofício de lengua” (Pais, 2003 p. 173) na corte, e por decreto real o rei lhe dá “mercê do ofício de língua dos mouros” com um salário anual de 25 000 reais (idem). Em 1556 o monarca concede a outro intérprete, Francisco de Sousa, o valor de 18 000 reais por ano para a tarefa “de tresladar as cartas que vêm para mim em arávigio”(idem) e num documento de 1557 o rei ordena que a “este intérprete da língua arábica “e cavaleiro da sua casa fossem “dadas de aposentadoria uma casas em que se possa agasalhar conforme a qualidade de sua pessoa enquanto servir o dito cargo” (idem). Francisco de Sousa não era, portanto, somente intérprete, mas também cavaleiro da casa real, o que vai de encontro à afirmação de Rocha, que situa a proveniência dos intérpretes do séc. XVI em vários contextos socioculturais.

Outros intérpretes portugueses são nomeados, como Francisco de Lemos e Francisco Fernandes. A Francisco Lemos encontramos referência na obra *Verdadeira Informação das Terras do Preste João das Índias* de Francisco Álvares¹⁹. O autor descreve a chegada a

¹⁶ Manuel I, apelidado de "o Afortunado", "o Venturoso" e "o Bem-Aventurado", rei de Portugal e dos Algarves de 1495 até 1521.

¹⁷ 1735-1812 Frade Franciscano, célebre arabista, publicou obras como *Vestígios da língua arábica em Portugal ou Léxico etimológico de palavras e nomes portugueses que têm origem arábica, composto por ordem da Academia Real de Lisboa em 1789* e *Documentos arábigos para a história portuguesa, copiados dos originais da Torre do Tombo com permissão de Sua Majestade e vertidos em português por ordem da Academia Real das Ciências em 1790*.

¹⁸ João III, apelidado de "o Piedoso" e "o Colonizador", rei de Portugal e dos Algarves de 1521 até 1557.

¹⁹ Francisco Álvares foi um clérigo católico português. Acompanhou a primeira embaixada de Portugal à Abissínia, no reinado de Manuel I, com o embaixador etíope Mateus, sob as ordens de Duarte Galvão, em 1515.

Lisboa da embaixada de Preste João ao papa e ao rei D. João III. Segundo o padre Álvares, D. João III teria preparado tudo para que nada faltasse à comitiva, incluindo um intérprete: “e mais lhe deu um Francisco de Lemos, cavaleiro da Guarda de Sua Alteza, língua arábia, para falar por ele, e lhe arrecadar o seu ordenado, o que necessário fosse” (Álvares, sem data citado por Pais, 2003, p. 174).

A Francisco Fernandes encontramos menção na “Crónica de D. João III” de Francisco de Andrada²⁰. Este aparece relacionado com Inácio Nunes, já referido:

Nesta matéria mandava el-Rei que servisse de língua Inácio Nunes Gato intérprete do Árábigo nestes reinos, por quem mandara visitar el Rei de Belez, como atrás fica dito, e se imaginava que estaria ainda com ele em Málaga, mas por ser já partido para o reino fez então aquele ofício um Francisco Fernandes natural de Alcácer, que da aravia tinha grande conhecimento (Andrada, sem data, citado por Pais, 2003, p. 174).

Os intérpretes de língua árabe mencionados trabalhavam com a corte e é nos registos da corte que encontramos os seus nomes. Muitos mais existiram, que mediaram negociações comerciais, libertações de prisioneiros, trabalhos em negociações secretas e até de espionagem, um trabalho de duplicidade ao qual se prestam os seus conhecimentos de duas ou mais línguas. Uma das fontes da época onde podemos encontrar menção a tais atividades é o cronista Fernão Lopez de Castanheda²¹. Castanheda relata que o filho de Gaspar da Gama, Baltazar da Gama, foi encarregue de espionar as forças de Amir Husayn al-Kurdi²² em 1508:

[F]oy acordado que pera que melhor foubessẽ ho que aquiã de fazer, mandaffem a terra Baltefar filho de Gaspar que feruia de lingoa, com diffimulação de ir buscar refresco pera que foubesse como estauão os da terra com Mirocem, & ho q ele determinaua (Castanheda, livro II, 1551, citado por Almeida, 1979, p. 391).

²⁰ Francisco de Andrada foi um historiador, cronista e poeta português.

²¹ Autor da obra “História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses”. Esta obra estava planeada em dez livros, dos quais somente oito foram publicados, entre 1551 e 1561, sendo o oitavo livro publicado já postumamente.

²² Amir Husayn al-Kurdi, apelidado de Mirocem pelos portugueses, era governador da cidade de Jeddah no Mar Vermelho, então parte do sultanato de mamelucos egípcios.

Castanheda relata ainda que na delegação enviada ao xá Ismail em 1515 por Afonso de Albuquerque, estava incluído o intérprete Gaspar Rodrigues, disfarçado, para ouvir o que os homens do xá podiam dizer:

E forão Ioão eſtão eſcruião da armada, & hũ page do capitão mor q fe chamaua Machado & hũ lingoa chamado Gaspar rodriguez, & eſte mãdou ho capitão mor difimulado pera ouuir ho que os mouros dizião acerca dele (Castanheda, livro II, 1551, citado por Almeida, 1979, p. 326).

Por estes relatos podemos perceber quão multifacetados estes intérpretes eram.

2.2 Intérpretes no Oriente

Inicialmente os intérpretes portugueses no Oriente falavam em árabe, já que esta era a língua franca do Oriente. Como os intérpretes de árabe, os primeiro seriam judeus que residiam no Oriente há algum tempo. Na Índia, dois dos intérpretes de maior destaque são Gaspar da Gama e o seu filho Baltazar da Gama.

Gaspar da Gama, também conhecido como Gaspar da Índia, viajou com Vasco da Gama. Pais (2005) refere que Gaspar terá conhecido Vasco da Gama no ano de 1498, quando a armada se encontrava na ilha de Anjediva. É descrito com um homem velho, teria 40 anos de acordo com o cronista Castanheda, que de livre vontade foi falar com os Portugueses em castelhano – aqui encontramos divergências já que Damião de Gois²³ e Álvaro Velho²⁴ dizem que comunicou em veneziano. Forçado a revelar a sua identidade, acaba por confessar que é judeu. Estava na ilha de Anjediva ao serviço Sabaio de Goa²⁵. Embarcou com Vasco da Gama na sua viagem de regresso a Portugal e durante a mesma ter-se-á convertido, tendo como padrinho de batismo Vasco da Gama que “lhe pôs nome Gaspar à honra de um dos três Reis Magos, e deu-lhe o seu apelido de Gama”, na versão de Castanheda (idem, p. 98). Gaspar

²³ Damião de Góis, 1502-1574, historiador e humanista, epistológrafo, viajante, diplomata e alto funcionário régio. Foi uma das personalidades mais relevantes do Renascimento em Portugal.

²⁴ Álvaro Velho foi cronista e participou na primeira viagem de Vasco da Gama à Índia. É-lhe atribuída a autoria de um diário de bordo, publicado com o nome *Roteiro da Viagem que em Descobrimto da Índia pelo Cabo da Boa Esperança fez D. Vasco da Gama em 1497*.

²⁵ Sabaio de Goa era a designação do cargo de Governador de Goa, antes do domínio português.

da Gama era estimado pelo rei D. Manuel I que numa carta enviada para Roma a D. Jorge da Costa, cardeal português, a 28 de agosto de 1499, anuncia a sua chegada a Portugal:

[J]á agora cristão tornado, homem de grande discrição e engenho, nascido em Alexandria, grande mercador e lapidário, o qual havia 30 anos que tratava na Índia e a sabe assim esmiuçadamente toda e quanto nela há, e assim todas as terras de acerca e cousas delas desde Alexandria para lá, e da Índia para o sertão e Tartária até ao mar maior, que bem se mostra achar-se aquela terra por grande mistério de nosso Senhor para seu santo serviço e bem da cristandade, pois logo com isso ordenou de se nos trazer este homem, que havemos acerca portanto como todo o al, porque sem ele vir estivera ainda muitos anos todo o achado por se saber tão cumprida e intrinsecamente como agora de nós é sabido, Deus seja louvado. Este homem sabe falar hebraico, caldeu, arábico e alemão, fala também italiano misturado com espanhol tão claro que se entende como um português, nem ele menos os nossos (D. Manuel I, 1499, Citado por Pais, 2005, p. 98).

Gaspar da Gama é parte ativa na preparação da viagem da armada de Pedro Álvares Cabral em 1500, e nela embarca com destino à Índia como intérprete. Faz também parte da segunda expedição à Índia de Vasco da Gama. D. Manuel I considera os seus serviços valiosos, e três meses após o seu regresso, a 5 de janeiro de 1504, o monarca assina uma carta que lhe concede uma renda anual de 50.000 reais pelo “respeito ao muito serviço que Gaspar da Gama nos tem feito no negócio e trato da Índia” (D. Manuel I, 1504, Citado Pais, 2005, p. 100).

Gaspar da Gama regressa à Índia na expedição de D. Francisco de Almeida²⁶, o primeiro vice-rei da Índia, em 1505. Em Cananor encontra o seu filho Baltazar. Isto nos relata o próprio Gaspar da Gama na sua primeira carta a D. Manuel I a quem fala do filho: “que vos lembreis dele que é muito bom homem, e mancebo de boa condição para servir a Vossa Alteza em todas as cousas que Vossa Alteza mandar” (Gama, sem data, citado por Pais, 2005, p. 100). Gaspar da Gama irá servir o vice-rei D. Francisco de Almeida até que este é substituído no cargo por Afonso de Albuquerque²⁷.

²⁶ Primeiro vice-rei da Índia, chega ao Oriente em 1505. É substituído no governo da Índia em 1509 por Afonso de Albuquerque.

²⁷ Segundo vice-rei da Índia, de 1509 a 1515.

Baltazar da Gama está ao serviço dos Portugueses desde 1503, e como o pai, serve o vice-rei da Índia. Em 1506 servia de intérprete entre D. Francisco de Almeida e o rei de Cochim, e em agosto desse mesmo ano integra a comitiva de Francisco Pereira e Estêvão de Vilhena, enviada a Malaca com a finalidade de aí estabelecer o trato das especiarias.

Regressa a Cochim, e parte, pouco depois, com o pai para Ormuz numa frota comandada por D. Lourenço, filho de D. Francisco de Almeida. Com a chegada do novo vice-rei, Afonso de Albuquerque, os intérpretes que serviam o primeiro vice-rei são preteridos. Vemos menção a Baltazar e ao seu trabalho de informador em 1508, como já referido, mas não existem fontes detalhadas, de acordo com Pais (2005), que nos permitam saber qual o destino de Baltazar da Gama depois da mudança de poder. Já sob o governo de Afonso de Albuquerque os intérpretes Dominicanos marcam presença.

Dos intérpretes que prestaram serviços na Ásia e estiverem presentes em momentos de grande importância para Portugal encontramos referências a Alexandre de Ataíde a interpretar na receção ao rei de Ormuz, a Duarte Vaz como membro da embaixada ao rei de Cambaia para definir pormenores relativos à fortaleza de Diu, e a Gaspar da Gama a participar numa receção dos Portugueses pelo rei de Calecute (Rocha, 2012).

É também destacado por Pais (2003) o trabalho de interpretação levado a cabo pelas ordens religiosas. A propagação da religião e a conversão eram de grande importância, e para isso a compreensão da língua do outro era fundamental. As três ordens religiosas com mais destaque são os Franciscanos, os Jesuítas e os Dominicanos, sobre as quais vale a pena entrar em algum detalhe.

Ordem de São Francisco

Os Franciscanos chegaram à Índia no ano de 1517. Para além da sua atividade religiosa, os Franciscanos fundaram escolas e seminários. Os frades aprenderam a língua local ajudados por intérpretes com o intuito de converter os povos gentios, como relata Manuel da Esperança, autor da obra *Historia Seráfica da Ordem dos Frades Menores de S. Francisco na Província de Portugal*:

 Todos aprendem a língua da terra, em a qual administram com maior facilidade a Doutrina Católica, e Sacramentos santos. Muitos a ensinam com grande propriedade, e outros fizeram livros na língua canará, que são de muito proveito (Esperança, sem data, citado por Pais, 2003 p. 175).

Espalhados por toda a Ásia, a eles se deve a disseminação da língua portuguesa desde Coullão, a Goa e a Malaca. Fundaram colégios que os filhos dos Portugueses e os nativos frequentavam com o objetivo de evangelizar, mas ao fazê-lo, ajudaram também à propagação da língua portuguesa.

Companhia de Jesus

Os Jesuítas chegam a Goa em 1542, por ordem de D. João III. Dos primeiros missionários do Oriente o mais conhecido é Francisco Xavier, mais tarde São Francisco Xavier. Partiram de Goa e dispersaram por toda a costa de Malabar, onde se encontravam os Portugueses. Em 1549 chegaram ao Japão, e algum tempo depois à fronteira da China.

Os primeiros Jesuítas necessitaram de intérpretes, e, tal como os Franciscanos, tiveram a necessidade de aprender as línguas nativas para converter, e também como os Franciscanos fundaram colégios. Desses colégios saíam nativos que falavam duas línguas e que os auxiliavam na sua missão. As gramáticas, os vocabulários e os dicionários das línguas nativas eram fundamentais para auxiliar à aprendizagem. Em destaque podemos colocar a Gramática da Língua Malabar do padre Henrique Henriques. A ele também se deve a tradução da *Cartilha da Doutrina Cristã* para a mesma língua. Mais a oriente, no Japão, destaca-se o nome do padre Luís Fróis. Profundo conhecedor da cultura japonesa, foi o primeiro ocidental a escrever uma História do Japão. Existem, segundo Pais (2003), vários testemunhos da sua capacidade de tradutor e intérprete entre os irmãos da Companhia de Jesus. No final do séc. XVI as referências aos Jesuítas estão centradas na China. A concessão de Macau em 1557 criou uma porta de entrada para a China, e no colégio fundado em Macau vários Jesuítas estudam chinês para proceder à evangelização. Esta provaria ser muito difícil, uma quimera, segundo Alessandro Valignano²⁸, mas isso não impediu a aprendizagem.

Ordem de São Domingos

Os Dominicanos partiram para a Índia em 1548. Fundaram três conventos, um em Goa, um em Chaul (a norte de Goa) e outro em Cochim (a sul de Goa). Fundaram também uma casa em Malaca que servia de apoio aos missionários que se dirigiam às ilhas, situada a sul do Oceano Índico Oriental. Não existem muitos relatos destes Dominicanos como intérpretes.

²⁸ Missionário jesuíta napolitano que ajudou a supervisionar a introdução do catolicismo no Extremo Oriente, especialmente no Japão.

Pais (2003) cita Frei Luis de Sousa²⁹ que diz que “os Cronistas poucas vezes se ocupam em falar nos Eclesiásticos, senão é pelo que toca à parte secular de suas histórias” (Souza, sem data, citado por Pais, 2003, p. 181). O próprio Frei Luís de Sousa na sua *História de S. Domingos*, principal fonte de informação sobre estes monges no oriente, poucas vezes menciona missionários que conheciam as línguas faladas nas suas missões. Aqui encontramos um grande contraste com os testemunhos dos Jesuítas. Dois dos nomes que Frei Luis de Sousa menciona são os de Frei Jerónimo da Cruz e Frei Sebastião do Canto que partiram de Malaca para Sião (atual Tailândia): “ A primeira cousa em que os religiosos entenderam, foi estudar a língua; e não causou pouca admiração na terra a grande brevidade com que a tomaram e se começaram a dar a entender com os naturais” (idem, p. 182).

Os religiosos destas três ordens desempenharam um papel importante como «línguas», na vertente de conversão e propagação da fé cristã, e realizaram os primeiros esforços de aprendizagem das línguas autóctones para melhor cumprirem a sua missão, tendo ao mesmo tempo, com a criação de colégios, difundido a língua portuguesa no Oriente.

2.3 Intérpretes no Continente Africano

A interpretação neste continente tem contornos diferentes das anteriormente mencionadas, uma vez que está intimamente ligada ao tráfico de escravos.

Jerónimo Münzer³⁰, um alemão que visitou o rei D. João II, e cuja obra *Itinerário* é citada por Pais (2003), menciona os escravos que o rei tem e o seu trabalho de intérpretes:

O rei tem na corte muitos filhos senhores da Etiópia, que são educados nos nossos costumes e na nossa religião. Envia frequentemente presentes para obter a sua amizade, de modo que os portugueses já podem percorrer com toda a segurança muitas regiões da Etiópia continental e informar-se de tudo, pois no começo negociava-se somente no litoral e os portugueses não ousavam aventurar-se muitas milhas para o interior. O rei possui negros de várias cores, acobreados, pretos e

²⁹ Manuel de Sousa Coutinho, conhecido pelo nome eclesiástico de Frei Luís de Sousa (1555-1632) foi um sacerdote católico e escritor português.

³⁰ Médico, humanista e membro do governo da cidade de Nuremberga. Viajou extensamente pela Europa, incluindo uma viagem à Península Ibérica que incluiu uma estadia em Lisboa. Escreveu longos relatos das suas viagens.

anegrados, e de línguas diferentes, conhecendo, porém, todos a língua portuguesa; servindo-se dos seus intérpretes, percorre quase toda a Etiópia e obtém continuamente pelos seus presentes a protecção dos reis mais importantes, pois não é possível submetê-los, e, mesmo que os submetesse, pouco proveito tiraria disso (Münzer, 1494-1495, citado por Pais, 2003, p. 192).

O «escravo língua» conhecia pelo menos duas línguas, a materna e o português, mas não existem, de acordo com Pais (2003), fontes que comprovem uma escola de formação de intérpretes, um sistema organizado. A aprendizagem do português era uma consequência da sua inserção na cultura portuguesa, podia ser feita por iniciativa do escravo, ou por ordem do seu senhor. Por norma o senhor fazia batizar o escravo e isto implicava uma aprendizagem da religião, que era feita a par e passo com a da língua portuguesa. É importante também mencionar que nas referências aos intérpretes escravos são muitas vezes ocultados os maus tratos que estes sofriam, resultado da sua condição. Estes aspetos fazem parte da vida dos escravos, intérpretes ou não, e não devem ser esquecidos.

2.4 Intérpretes no Continente Americano

Tal como no caso da Ásia, as ordens religiosas desempenharam um papel importante na história de interpretação da América Portuguesa.

Diz-nos Freire (2003) que durante o séc. XVI, apesar de não ter existido um plano de ocupação efetiva da Amazónia, foram realizadas várias expedições de conquista, descoberta e reconhecimento do território, por Espanhóis, Franceses, Ingleses e Portugueses. Estas expedições traziam o contacto com os Índios e, se a princípio, a comunicação era feita por gestos e sinais, cedo se percebeu a necessidade de intérpretes. Com a conquista do território, a necessidade de intérpretes foi crescendo, e do mesmo modo que na América Hispânica “la figura del intérprete fue una pieza tan indispensable como integradora” (Solano, 1991, citado por Freire, 2003 p. 98), também na América Portuguesa existiu uma preocupação com a formação de intérpretes para permitir a interação entre Índios e Portugueses. Alguns colégios jesuítas especializavam-se na formação de intérpretes e tradutores para o discurso religioso, ensinando irmãos que não podiam administrar os sacramentos para que auxiliassem os padres na tarefa de evangelizar e traduzir os seus ensinamentos. Eram também usados os

filhos de Índias com Portugueses, os mamalucos, como mediadores entre os Índios e os Portugueses. Segundo Barros (1980, citada por Freire, 2003), quando um trabalho de intérprete era feito por um colono, o pagamento era feito em dinheiro, quando era feito por um índio o pagamento era em bens, como ferramentas, vinho, ou um privilégio, como cargos de chefia na aldeia.

Existiam já falantes das línguas nativas aquando da chegada da administração colonial e dos Jesuítas ao Brasil. A função de intérprete era usada sobretudo em situações de comércio e de abastecimento dos navios que aportavam na costa do Brasil. Regra geral, esta função era exercida pelos colonos Europeus que estavam estabelecidos na costa do Brasil. A língua era aprendida pelo contacto com os Índios, fruto da convivência e dos laços de parentesco que foram surgindo ao longo do tempo.

Apesar da existência de intérpretes fora da Ordem religiosa, os Jesuítas estavam determinados a formar os seus, com vínculo de obediência à Ordem e por eles instruídos. Só nos primeiros anos da sua existência no Brasil os Jesuítas recorreram aos intérpretes existentes, não religiosos. Criaram com sucesso o seu próprio corpo de intérpretes, e cediam os seus serviços à administração do território quando necessário. (Barros, sem data). O registo da existência e trabalho destes intérpretes pode ser encontrado em cartas que os Jesuítas que se estabeleceram no Brasil trocavam entre si e com outros correspondentes ao longo do séc. XVI.

O trabalho dos intérpretes portugueses no continente americano, será o tema que consideramos de interesse desenvolver com mais detalhe nesta dissertação, e será o foco dos próximos capítulos.

CAPÍTULO III – OS INTÉRPRETES NO BRASIL

3 Os intérpretes e o seu papel na expansão portuguesa no Brasil

A importância dos intérpretes portugueses no Brasil e o seu papel na expansão portuguesa no Continente Americano é o tema que iremos agora analisar.

Começando pelo que seria o início da história da interpretação no Brasil, esta principia, segundo Mendes (2002), com Afonso Ribeiro, um desterrado que Pedro Álvares Cabral deixou no Brasil para que aprendesse os costumes e língua dos Índios. Este facto é relatado na carta que Pero Vaz de Caminha escreveu a D. Manuel I, onde lhe narra a descoberta do Brasil: “E mandou com eles, para ficar lá, um mancebo degredado, criado de D. João Telo, a quem chamam Afonso Ribeiro, para andar lá com eles e saber de seu viver e maneira” (Vaz de Caminha, 1500, p.6).

De acordo as notas de Águas e Cunha (1997) na obra editada por ocasião da Expo 98 de Lisboa, que contém a carta de Pêro Vaz de Caminha, era norma nesta época levar nas armadas alguns desterrados e condenados à morte, para que desempenhassem as missões mais perigosas e estabelecessem os primeiros contactos com os povos nativos, ficando muitas vezes entre eles para aprenderem a língua e colherem informações úteis para as próximas armadas que passassem.

Pero Vaz de Caminha salienta na sua carta a D. Manuel I, a importância que teria a aprendizagem das línguas nativas, uma vez que acha que os nativos seriam facilmente conversos à fé católica, desde que fosse possível comunicar com eles:

Parece-me gente de tal inocência que, se os homem entendesse e eles a nós, que seriam logo cristãos, porque eles não têm nem entendem em nenhuma crença, segundo parece. E, portanto, se os degradados que aqui hão-de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, fazerem-se cristãos e crerem na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade e imprimir-se-à ligeiramente neles qualquer cunho que lhes quiserem dar (Vaz de Caminha, 1500, p. 20).

Pêro Vaz de Caminha conta que com Afonso Ribeiro ficam também outro desterrado e dois grumetes:

Creio, Senhor, que com estes dous degradados, que aqui ficam, ficam mais dous grumetes, que esta noute se saíram desta nau, no esquife, em terra fugidos, os quais não vieram mais. E cremos que ficarão aqui, porque de manhã, prazendo a Deus, fazemos daqui nossa partida (Vaz de Caminha, 1500, pp. 23–24).

De acordo com Costa (1939), estes desterrados teriam sido recolhidos 20 meses depois, pela expedição exploratória de 1501-1502. Os indícios de que os dois desterrados teriam regressado a Lisboa nesta data podem ser encontrados num documento redigido pelo tabelião público de Lisboa, Valentim Fernandes, inserido na obra de Costa, *Cartas das Ilhas de Cabo Verde de Valentim Fernandes, 1506-1508*. Aqui encontramos uma ata redigida a 20 de maio de 1503, que acompanhava a imagem de um Tupi e a pele de um jacaré, enviados a Bruges por um mercador flamengo, onde se lê:

E eu Valentim Fernandes, da Morávia, tabelião público por ordem do mesmo, rei de Portugal, li a carta presente diante da régia majestade, dos seus barões, supremos capitães e pilotos ou governadores dos seus navios da supracitada terra dos antípodas com o novo nome de terra de santa cruz e todos unanimemente a confirmaram e eu coligi tudo isto dum livro escrito por mim, mediante a narração de dois homens da terra acima referida, e abaixo assinados, que durante 20 meses lá moraram e afirmo que tudo é verdadeiro pelo que vi e me relataram. Em testemunho do que aponho aqui o meu sinal público a 20 de Maio de 1503, por assim o ter escrito acima (Fernandes, 1503, citado por Costa, 1939, p. 93).

D. Manuel I, numa carta enviada a D. Fernando II de Espanha, em 1505, menciona a propósito destes dois degradados “Dêstes dois homens, em uma outra armada, que directamente mandamos àquela terra, voltou um que sabia a língua dos indígenas, e nos informou de tudo” (D. Manuel, 1505, citado por Costa, 1939, p. 96).

A primeira menção a um intérprete português da língua tupi aparece, segundo Pais (2003), em 1530. Na frota que zarpou de Lisboa nesse ano constava o nome de Pedro Anes que, para além de piloto, era também intérprete e tratava da comunicação entre os Portugueses e os Índios. De acordo com Pais (*idem*), o modo como Pedro Anes aprendeu a língua tupi não é claro, existindo várias hipóteses, sendo a mais viável que já tivesse estado no Brasil, por vontade própria ou por vontade da coroa como desterrado, tal como Afonso Ribeiro. Não foram ainda encontrados registos que possam validar o modo como aprendeu a língua, mas o facto é que era considerado um intérprete na frota de Martim Afonso de Sousa.

Silva (2015) menciona que um dos Jesuítas que chegou ao Brasil em 1583, e que se dedicou ao tema da tradução, o padre Fernão Cardim, fez referência a «línguas dificultosas» e à solução do problema de comunicação, que passava pela ajuda de alguns cristãos já estabelecidos no Brasil que sabiam a língua dos nativos. Especifica entre as línguas nativas a «língua do mar», que segundo o padre Fernão Cardim compreende cerca de dez nações indígenas da costa brasileira.

3.1 Os primeiros intérpretes no Brasil

Como já foi dito, os Portugueses que chegavam ao Brasil, nomeadamente os Jesuítas que tinham a necessidade de comunicar para evangelizar e converter, encontravam entre os Portugueses já estabelecidos, alguns que, por necessidade e convívio, já falavam a língua da terra e Índios que tinham aprendido a língua portuguesa. Segundo Pais (2003) alguns dos intérpretes não religiosos a quem encontramos referência nos escritos dos Jesuítas são: João Ramalho, Diogo Álvares, Manuel de Chaves, Pero Correia, António Rodrigues e Maria Rosa Leitão, destes se falará um pouco em detalhe, para tentar ilustrar o seu percurso e atividade enquanto intérpretes.

João Ramalho

Um dos nomes citados como sendo um dos mais antigos e influentes habitantes da terra, conhecido por ter adotado os costumes dos Índios em detrimento dos costumes Portugueses, é João Ramalho (Pais, 2003). Nas cartas coligidas por S. Leite (1956a) encontramos menção a João Ramalho numa carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Luís Gonçalves da Câmara a 15 de junho de 1553:

En esta tierra está un Juan Ramalho. Es más antiguo della, y toda su vida y de sus hijos es conforme a de los Indios, y es una petra scandali para nós, porque su vida és principal estorvo para con la gentialidad, que tenemos, por él ser muy conocido y muy aparentado con los indios. Tienen muchas mugeres, él y sus hijos, andan con hermanas y tienen hijos dellas así el padre como los hijos. Sus hijos van a guerra con los indios, y sus fiestas son de indios y así viven andando nudos como los mesmos indios (S. Leite, 1956a, p. 498).

Segundo Pais (2003), João Ramalho vivia com uma índia a quem chamou Isabel, tendo deixado em Portugal uma esposa. O Padre Nóbrega pediu a permissão para que João Ramalho casasse com esta índia, mas nunca tal foi autorizado, talvez porque a esposa portuguesa de Ramalho fosse ainda viva.

De acordo com S. Leite (1956a), quando escreveu a carta acima citada, Nóbrega não tinha ainda conhecido João Ramalho, falava de informações que lhe tinham chegado.

A atitude de João Ramalho de adotar o modo de vida dos Índios, era considerada um escândalo pelos Jesuítas, agravada pelo facto deste ser de provável descendência nobre e parente do padre Manuel de Paiva, como referem o padre Nóbrega numa carta ao padre Luís Gonçalves da Camara, em agosto de 1553, “Este hombre para más ajuda és parente del Padre Paiva y acá se conocieron” (S. Leite, 1956a, p. 524), e o padre José de Anchieta numa carta ao padre Inácio de Loyola a 1 de setembro de 1554,

[A] salvá-los dedicaram os Irmãos da nossa Companhia todos os cuidados e canseiras, pedindo-lhes com toda a mansidão e incitando-os em espírito de brandura a apertarem-se da má vida. Tanto que o P. Manuel de Paiva se valeu muito do laço de sangue bem chegado, que reconheceu existir entre si e o pai deles, e julgou que se poderia conseguir deste modo alguma coisa em favor do mesmo homem (S. Leite, 1956b, p. 115).

Em agosto de 1553, o padre Nóbrega conheceu João Ramalho e nutriu por ele alguma simpatia, acreditando que a sua influência e a de seus filhos o poderia ajudar na conversão dos nativos. Assim o reflete numa carta de 31 de agosto ao padre Luís Gonçalves da Câmara:

En este campo está un Joán Ramallo el más antiguo hombre que hay en esta tierra. Tiene muchos hijos y muy aparentados en todo este sertán, y el maior dellos llevo yo hahora comigo al sertán por más autorizar nuestro ministerio, porque es mui conocido y venerado entre los gentiles, y tiene hijas casadas con los principales hombres desta Capitanía, y todos estos hijos y hyjas son de una india hija de los maiores y más principales desta tierra, de manera que en él y en ella y en sus hijos speramos tener um grande medio para conversión destes gentiles (S. Leite, 1956a, p. 524).

Em contradição com a carta de Nóbrega, em 1554, José de Anchieta refere como João Ramalho e os seus filhos criavam entraves à evangelização, dando pelos seus atos maus exemplos aos Índios.

Na carta de 1 de setembro de 1554 ao padre Inácio de Loyola, cujo original está em latim, mas da qual se encontra uma tradução na obra de S. Leite (1956b), Anchieta escreve, referindo-se aos Índios: “São tão bárbaros e indômitos que parecem estar mais perto da natureza das feras do que da dos homens”(idem, p. 114) e continua, fazendo referência a João Ramalho e aos seus filhos:

O que não é tanto de admirar como a tremenda malícia dos próprios cristãos, nos quais encontraram não só exemplo de vida, mas também favor e auxílio para praticarem más acções. De facto alguns cristãos nascidos de pai português e mãe brasílica, que estão apartados de nós 9 milhas numa povoação de portugueses, não cessam nunca de esforçar-se, juntamente com seu pai, por lançar a terra a obra que procuramos edificar com a ajuda de Deus, pois exortam repetida e criminosamente os catecúmenos a apartarem-se de nós e a crerem neles, que usam os arcos e flechas como os índios, e a não se fiarem de nós que fomos mandados para aqui por causa da nossa maldade (S. Leite, 1956b, pp. 114–115).

A influência de João Ramalho na capitania de S. Vicente era incontestada.

O seu conhecimento da língua nativa era de grande valor, e os filhos, que tinha com a índia Isabel, sabiam o português e o tupi. Nóbrega usou um dos seus filhos como guia e intérprete na sua incursão pelo interior da capitania de S. Vicente. João Ramalho teve várias altercações com os Jesuítas. Foi excomungado pela sua situação matrimonial, mas, com a ajuda do padre Nóbrega, a situação foi resolvida. Não se encontraram ainda registos de como este processo foi finalizado, mas em 1562 João Ramalho foi eleito para capitão-mor de Piratininga, o que não aconteceria se ainda estivesse excomungado. João Ramalho e a sua família no Brasil, pelas palavras de Nóbrega “gozam já de paz e tranquilidade” (S. Leite, 1938, p. 382).

Diogo Álvares

Segundo Bacelar (sem data), que cita Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão³¹, Diogo Álvares também conhecido como Caramuru, alcunha dada pelos Índios Tupinambá, era um nobre português, que teria naufragado na costa do Brasil em 1761:

Foi este Diogo Álvares Correa, natural de Vianna, pessoa nobre, e de linhagem conhecida da Província de Entre Douro, e Minho. Era moço, e o desejo, que levava

³¹ Religioso da Ordem de S. Francisco, da província de Santo António do Brasil. Exerceu diversos cargos na sua Ordem: foi cronista, genealogista, poeta e historiador.

a outros muitos sujeitos da sua qualidade naqueles tempos a sair de suas pátrias, e buscar nas novas conquistas do Reino alguma aventura. [...] a sua nau se veio meter na grande boca da Enseada da Baía, agitada de ventos contrários, onde sobrevindo-lhe outra tempestade, deu com ela, quebrados os mastros, e perdido o rumo, nos baixios, que ficam a leste da sua barra, a que o gentio chamava Mairagúiquing [...]. Aqui tiveram todos, com a perda da nau, lastimoso naufrágio (Jaboatão, 176, citado por Bacelar, sem data).

Tendo sobrevivido ao naufrágio e ao extermínio às mãos dos Tupis, Diogo Álvares tornou-se amigo das tribos, acabando por casar com a índia Paraguaçu, Catarina Álvares, de nome de batismo católico (Bacelar, sem data).

O padre Nóbrega escreve, numa carta de 10 de abril de 1549, que espera a sua colaboração para traduzir para tupi as orações:

Trabalhey por tirar em sua lingoa as orações a algumas práticas de N. Senhor, e nom posso achar lingoa que mo saiba dizer, porque sam elles tam brutos que nem vocabulos tem. Spero de as tirar o melhor que poder com hum homem que nesta terra se criou de moço, ho qual agora anda muy occupado em o que ho Governador lhe manda e nom está aqui (S. Leite, 1956a, p.112).

Numa carta do padre Francisco Pires³² aos padres e irmãos de Coimbra de 1552, pode ler-se a intenção de oficializar o papel de Diogo Álvares como intérprete, pedindo que lhe seja atribuído um salário:

Ho P.^e Nobriga ordenou com o Bispo que fizesse com Diogo Alveres, por lingoa dos Indios Caramoru, aho qual tem grande credito os Indios por aver corenta ou sinquoenta annos que anda antre elles e ser velho honrrado, que andasse pellas Aldeas com os Padres, prometendo-lhe ordenado d'El Rei, o que ao Bispo pareceu muito bem e logo ho poz em obra e lhe falou. E assi se fará, e está concertado ir hum dia destes por todas as Aldeas a pregar contra ha abusão que está semeada antre elles e declarar-lhes a verdade, e á-de sser pai dos que se converterem (S. Leite, 1956a, pp. 397–398).

³² Jesuíta, natural de Celorico da Beira, partiu para o Brasil em 1550. Foi reitor do colégio da Baía, e nessa cidade faleceu a 12 de janeiro de 1586. Deixou algumas cartas, que foram traduzidas em italiano e publicadas em Veneza.

De acordo com S. Leite (1956a), Diogo Álvares manteve-se um bom e fiel amigo do padre Nóbrega desde o primeiro contacto. Nóbrega pede para ele um ordenado real como retribuição do seu trabalho de intérprete e auxiliador no entendimento e conversão dos povos nativos. Em janeiro de 1550, é encontrada menção à sua intenção de que Diogo Álvarez fosse nomeado “Pai e Governador” dos Índios numa carta dirigida ao padre Simão Rodrigues³³:

Noi attendiamo per tute le vie a farli lasciar assai mali costumi che hanno, et desideriamo congregare tutti questi che si battezano apartati dalli altri, et per questo haviamo ordinato che Diego Alvarez stia fra loro come padre et gorvenatore, essendo egli in buon credito et molto grato a tutti loro³⁴(S. Leite, 1956a, p. 157).

Dois dos filhos e um genro (João de Figueiredo) de Diogo Álvarez foram nomeados cavaleiros por Tomé de Souza em 1553, o que demonstra a sua importância, bem como a importância da sua família no Brasil colonial (Pais, 2003).

Manuel de Chaves

De acordo com Pais (2003) e S. Leite (1956a), Manuel de Chaves era um dos habitantes de S. Vicente. Nasceu na Vila de Moreira (Moreira da Maia), distrito do Porto, em 1514. Terá entrado para a Companhia de Jesus em 1550, com 36 anos, e era considerado um bom intérprete. O provincial Beliarte³⁵ afirmou, por ocasião de sua morte em 1590, numa carta fechada, que seria “o melhor ou dos melhores operários que até agora tem tido esta província para a conversão” (S. Leite, 1956a, pp. 222–223).

Segundo Pais (2003), que cita o provincial Beliarte, é nessa carta que se encontra o relato mais completo sobre Manuel de Chaves:

Foi dos primeiros homens que vieram ao Brasil, onde viveu alguns anos muito estragadamente, depois entrou na companhia, em que esteve com notável virtude e exemplo quarenta anos. Homem de rara inocência e simplicidade que parecia que

³³ Simão Rodrigues de Azevedo S.J. foi um sacerdote jesuíta português, um dos membros do grupo fundador da Companhia de Jesus, liderado por Santo Inácio de Loyola, e o primeiro Provincial de Portugal

³⁴ “Nós esperamos por todas as vias fazê-los deixar maus costumes que têm, e desejamos juntar todos estes que se batizam, apartados dos outros, e por isso temos ordenado que Diogo Álvarez esteja com eles, como pai e governador, por ter crédito e ser muito estimado deles todos”(tradução encontrada em Pais, 2003, p.185)

³⁵ Padre Marçal Beliarte, que assumia o cargo de provincial - um superior de nível hierárquico mais alto numa instituição religiosa e que age sob o comando do superior geral da instituição.

nunca soubera que coisa era o mundo nem se criara com ele, e na serenidade do seu aspeto e suavidade de costumes representa um retrato da vida no céu. Era dos melhores línguas e, como já ao tempo em que entrou na companhia o era, todos estes quarenta anos se ocupou na conversão pela qual passou infinitos trabalhos e muitos perigos e riscos de vida entre os gentios, estando muitas vezes a ponto de ser deles morto (Beliarte, sem data, citado por Pais, 2003 p.187).

Encontramos também uma menção a Manuel de Chaves numa carta do padre Manuel da Nóbrega ao padre Miguel de Torres, em setembro de 1557, onde este fala da sua vontade que Manuel de Chaves ingressasse na Companhia de Jesus e do seu valor como intérprete: “Manoel de Chaves hé boom filho e mui humilde, e que tem servido muito a seus Irmãos, e a melhor lingoa que temos: trabalhei de o encaminhar a ser clérigo pois sabia o latim da terra” (S. Leite, 1956b, p. 418).

Terá sido recebido na Companhia de Jesus ao mesmo tempo que Pero Correia, pelo padre Leonardo Nunes³⁶.

Pero Correia

À chegada dos Jesuítas, Pero Correia vivia também em S. Vicente. Antes de ingressar na Companhia de Jesus, perseguia, capturava e matava Índios. Por várias vezes se encontrou em situações complicadas, onde se valeu do seu conhecimento da língua dos Índios para se salvar (Pais, 2003). É possível encontrar registo de uma dessas ocasiões numa carta de um irmão não identificado, que escreve para Portugal em 1553. Este menciona várias vezes o já então irmão Pero Correia e conta que quando este ainda era leigo se teria fingido filho de uma índia para escapar à morte, o que comprova o seu conhecimento da língua tupi:

Aquí vino una vez el Hermano Pero Correa, estando aún en el mundo, y, queriéndole matar los gentiles, se hizo hijo de una destas indias y de un hombre blanco. la qual por pensar que era su hijo hizo que no lo matasen (S. Leite, 1956a, p. 429).

Pero Correia acumulou riquezas, sendo proprietário de duas terras em S. Vicente e uma em Peruíbe, terras essas que passou para Confraria dos Meninos de Jesus em 1553 (S. Leite, 1956a).

³⁶ Leonardo Nunes (1509 – 1554). Padre jesuíta português que partiu para o Brasil com Tomé de Sousa e o padre Manuel da Nóbrega.

Uma vez na Companhia, o irmão Pero Correia dedicou-se à conversão dos Índios, aos quais pregava segundo os seus costumes, de madrugada e na língua deles. Manuel da Nóbrega considera-o um «grande lingoa» e pretende ordená-lo sacerdote, pensando utilizá-lo na sua missão do Paraguai. No entanto há alguns impedimentos para esta ordenação, nomeadamente o facto de ter assassinado Índios. Para resolver esta irregularidade, escreve Nóbrega ao padre Simão Rodrigues, a 12 de fevereiro de 1553, pedindo que este tente conseguir a dispensa que permita que o irmão Pero Correia seja ordenado sacerdote:

El Hermano Pero Correa es acá grande instrumento para por él N. Señor obrar mucho, porque es virtuoso y sabio, y la mejor lengua del Brasil. Tiene partes para se aver de ordenar de missa, pero tiene impedimento que no puede ser sin dispensación y los nuestros poderes no se extienden a sus casos, que son muerte voluntaria de algunos indios gentiles desta tierra.

Se el Obispo no los tiene, como se dezía que sperava por ellos, haga V. R. averlos, porque siendo de missa hará mucho más fruto en las confesiones (S. Leite, 1956a, p. 423).

Pero Correia foi dos primeiros a pregar na língua nativa, e a sua influência era reconhecida e estimada, apesar de, como ele próprio reconhece, «não ser latino», i.e., não falar latim, já que a sua formação não fora religiosa. Nas suas próprias palavras, “[P]orque mi estudio en este mundo nunca fué para servir a Dios mas para lo ofender” (S. Leite, 1956a, p. 442). Necessita de livros noutra língua para que possa aprender e melhor ensinar e converter os Índios. Pero Correia escreve para Lisboa, ao padre Simão Rodrigues, em março de 1553, a pedir que lhe envie livros que consiga entender:

Yo siempre les hablo así a ellos como a la más gente que se aiunta en la iglesia en su lengua y les predico las cosas de la fe; más fáltanme libros en language para estudiar, porque non soi latino y no me puedo aiudar de los de latín. Mándame V.R. algunos (S. Leite, 1956a, p. 440).

De acordo com S. Leite (1956a), a sua influência junto dos Índios era grande e ele mesmo se sentia confiante nela, já que considerava que tinha promovido a paz entre os brancos e os Índios da Baía, como relata na carta que escreve ao irmão Simão Rodrigues:

[E]stamos para nós ir a la Baya a ver si por allá podemos hazer algún fructo, de lo qual estoi muy confiado, porque yo hize la paz con aquella gentilidad con mucho gasto de mi hazienda y peligro de mi persona (S. Leite, 1956a, pp. 442–443).

Pero Coreia acompanha sobretudo o padre Leonardo Nunes, que em 1550 o menciona numa carta que escreve aos padres e irmãos de Coimbra, onde fala das suas viagens e da necessidade que tinha em levar consigo intérpretes para conseguir fazer o trabalho a que se propunha:

Llevé comigo dos lenguas las mejores de la tierra, las cuales después se determinaron de servir a Dios en todo lo que yo les mandasse. Y yo lo acepté así por la necesidad como por ellos ser muy aptos para esso y de grande marca, principalmente el uno dellos llamado Pedro Correa (S. Leite, 1956a, p. 207).

Segundo S. Leite (1956a), Pero Correia dedicou a sua vida de jesuíta à causa da conversão dos Índios, e por essa causa deu a vida, tendo sido morto, juntamente com o irmão João de Sousa, em 1554 pelos Índios Carijós do Sul, a quem tentava converter e convencer a fazer a paz com os Tupis. Pero Correia e João de Sousa tornaram-se assim protomártires da Companhia de Jesus nas Américas. O ataque aos dois jesuítas que resultou na sua morte, teria sido incitado por um intérprete castelhano, que passava muito tempo com os Carijós e tinha influência sobre eles:

Mas no mês de Novembro, como julgamos, um castelhano, intérprete dos Índios, chegou perto dos Irmãos. [...] O Irmão Pero escreveu-lhe uma carta pedindo que se juntassem, para todos, com uma só voz e em concórdia, persuadirem aos Índios da mesma verdade. [...]. Mas, bem ao contrário, aquele castelhano (que passara muito tempo entre os Carijós adotando-lhes os costumes, mas excedendo-os em corrupção, pelo que tinha muita autoridade junto deles) aconselhava que fizessem guerra aos inimigos, e prometia prestar-lhes auxílio (S. Leite, 1956b, pp. 200–201).

Pero Correia procurava persuadir os Carijós a fazer a paz com os Tupis enquanto o castelhano incitava à guerra. A descrição deste intérprete espanhol, que não é identificado, fala de intérpretes que mentiam aos Índios “É costume destes intérpretes, agentes de iniquidade, precipitar na perdição os Índios com tais mentiras” (S. Leite, 1956b, p. 201).

António Rodrigues

Segundo S. Leite (1956a), António Rodrigues foi considerado o primeiro mestre escola de São Paulo. Nasceu em Lisboa em 1516 e terá sido admitido na Companhia de Jesus em 1553.

O início da sua história é narrado pelo próprio, numa carta que escreve a 31 de maio de 1553 de S. Vicente aos padres e irmãos de Coimbra, que se encontra na coletânea coligida por S. Leite. Nesta carta relata a sua vida até ter sido «salvo» pelo padre Nóbrega, que o acolhe na Companhia de Jesus.

Segundo a sua descrição, terá sido movido pela busca de riquezas e pela procura de ouro e prata, que partira de Sevilha em 1535 na armada de Pedro de Mendonza³⁷. Chegados ao continente americano subiram o Rio da Prata, onde a 60 léguas da foz participa na fundação de uma cidade.

Enfrentaram bastantes dificuldades, foram vítimas de ataques de animais, “cada dia las onças matavam hombres” (S. Leite, 1956a p.470) e ataques de Índios, “venieron los gentiles un dia de Corpus Chisti y mataron 40 de los más nobles y esforçados” (idem, p. 471), mas apesar dos problemas prosseguiu na sua busca de riqueza.

Menciona que no seu grupo já levava um intérprete, não o identifica, mas reconhece o valor de conhecer a língua dos gentios:

Y un hombre que llevávamos, que sabía la lengua empeçó a dezir a aquellos gentiles (que como nos vieron eran tantos sobre nós que cubríam la tierra), que nosotros éramos hijos de Dios y que les trayamos nuestras cosas, cuñas, cuchillos y anzuelos, y con esto holgaron y nos dexaron en paz azer una fortaleza muy grande de maderos muy grandes, y así poco a poco hezimos una ciudad (S. Leite, 1956a, p. 474).

Ao longo das suas viagens travou conhecimento com várias tribos e aprendeu os seus costumes e língua. Descreve uns como perigosos, que faziam a guerra, eram violentos e comiam carne humana, como os Garines, e outros como piedosos, que ajudavam os forasteiros, não comiam carne humana e não procuravam a guerra, como os Timbunes e os Mecoretas.

³⁷ Pedro de Mendoza y Luján (1499 - 1537), de família nobre, foi um militar e conquistador espanhol, primeiro governador do Rio da Prata e fundador de Buenos Aires.

António Rodrigues seria, segundo Nóbrega, um bom intérprete e um elemento precioso para a conversão (S. Leite, 1993). Em janeiro de 1557 o irmão António Blázquez fala da importância do intérprete na conversão dos Índios:

Mas agora que o Irmão lhes começou a declarar en sua lingua os artigos da fee e as mais orações, e fazendo-lhes praticas e declarações sobre ellas, lhe sobreveo hum novo fervor, engodados, segundo eu cuido, pola novidade da cousa (S. Leite, 1956b, p. 348).

Foi também intérprete de confissão, como relata o irmão António Blazquez numa carta de 1558, que escreveu a pedido do padre Nobrega para o padre Diego Laynes em Roma:

[S]éle dizer que la mayor parte de la escravería queda por confessar por no podermos, ni aver quien lo pueda hazer, porque no tenemos acá más que el Hermano António Rodriguez lengua de que se deva de confiar el sigilo da la confissão (S. Leite 1956b, pp. 440–441).

De acordo com S. Leite (1993), António Rodrigues colaborou com Nóbrega na fundação de Piratininga (atualmente um município do estado de São Paulo), onde foi o primeiro mestre escola. Continuou esta atividade na Baía, para onde Nóbrega o levou em 1553. Os coros e o canto dos meninos que ensinava, fizeram escola. Em 1566 seguiu com o bispo na armada de Mem Sá tomando parte no embate final da conquista do Rio de Janeiro em 1567. Faleceu em 1568 no ainda incipiente colégio fundado por Nóbrega nesta cidade (idem).

Maria Rosa Leitão

Segundo Pais (2003) Maria Rosa Leitão seria uma índia que vivia como esposa do capitão Pedro Leitão. Quando Nóbrega e António Pires chegam a Pernambuco, Maria Rosa ter-lhes-ia servido de intérprete. Evidências deste facto podem ser encontradas numa carta de junho de 1552 escrita pelo padre António Pires onde se refere a Maria Rosa especificando o seu trabalho como intérprete:

Depois que lhes digo missa, à tarde ensino-lhes doutrina e às vezes lhes prego. Ho interprete hé huma molher casada, das mais honrradas da terra e das mais ricas. E não vos spanteis, Irmãos, em vos dizer as condições, porque com ser tal parece andar bebada daquelle mosto de que os Apostolos se embebedarão, pois faz o que muytos homens linguas se não atreverão fazer polla mortificação que nisso sentião.

[...] Com esta mulher confesso algumas índias christãs e creio que hé melhor confessora que eu porque hé muy virtuosa (S. Leite, 1956a, p. 326).

Maria Rosa é descrita como uma boa intérprete e como tendo muita influência sobre as outras mulheres. Aquando da chegada do padre Nóbrega, muitos dos portugueses que viviam com índias casaram com elas para não viverem em pecado. Um destes casamentos seria o de Maria Rosa com o Capitão Pedro Leitão, mamosteiro dos escravos. A importância e influência de Maria Rosa Leitão pode ser lida numa carta do padre António Pires aos irmãos e padres de Coimbra em agosto de 1551:

Ay en esta tierra un costumbre que lo más de los hombres no reciben el Santo Sacramento porque tienen las negras con que están amancebados, en tanto que ay hombre que a xx años que no comulgó [...]. El mayor trabajo que aora tenemos es, que avrá en esta población algunas cincuenta negras o más, afuera otras que están por las haciendas, las cuales fueron trayadas de las aldeas por los blancos para las tener por mancebas. Ellos las hazían luego christinanas, porque el peccado no fuesse tan grande[...]. Ay entre ellas una muy antigua entre los blancos, a la qual todas las otras obedecen, porque anda con una vara en la mano, y tiene cuydado de las ayuntar a la doctrina (S. Leite, 1956a, pp. 262–263).

Alguns dos intérpretes mencionados acabaram por ingressar na Companhia de Jesus, o que explica os registos das suas atividades. Este ingresso na Companhia de Jesus era promovido e incentivado pelos Jesuítas, pelo valor que estes atribuíam aos «línguas».

3.2 A presença jesuítica no Brasil e a formação de intérpretes

A Companhia de Jesus é uma fonte incontornável quando falamos do Brasil do séc. XVI, seja dos seus povos, costumes e línguas, seja do registo das ações dos Portugueses. Os Jesuítas iniciam a sua história no Brasil em 1549, quando acompanharam o primeiro governador do Brasil.

S. Leite (1993) descreve como a armada de Tomé de Sousa, primeiro governador do Brasil, saiu de Lisboa a 1 de fevereiro de 1549 e entrou na Baía de Todos os Santos a 29 de março desse mesmo ano. Dois dias depois, domingo, o padre jesuíta Manuel da Nóbrega, vindo

também na armada com mais cinco companheiros, celebrou missa, a primeira da Companhia de Jesus na América Portuguesa. Acompanhavam o padre Nóbrega os padres Leonardo Nunes, Juan de Azpilcueta Navarro, António Pires e os irmãos Vicente Rodrigues e Diogo Jácome.

Tomé de Sousa trazia também consigo as principais diretrizes do Governo Geral que agora assumia, dadas por D. João III, que iniciavam com uma hierarquização da obra de civilização que iria começar:

Primeiro, «o serviço de Deus e exalçamento da nossa santa fé»; *Segundo*, «o serviço meu e proveito dos meus reinos e senhorios»; *Terceiro*, «o enobrecimento das Capitãias e povoações do Terras do Brasil e o proveito dos naturais delas» (S. Leite, 1956a, p. 5).

Estabelecidos os princípios, o regulamento alarga-se depois em como devem ser levados a cabo, com as mais variadas instruções, tendo em conta os vários pontos da administração pública. Três deles tocam diretamente na missão da Companhia de Jesus no Brasil, são os que se referem à catequese, à liberdade e ao aldeamento dos Índios e ensino dos seus filhos.

O fim principal da missão jesuíta do Brasil era a conversão dos povos nativos, mas também de atender aos Portugueses que já se encontravam no Brasil, bem como aos que iam nesta armada e nas que se seguiriam (S. Leite, 1956a).

De acordo com o autor, a evangelização dos Índios adultos obrigava ao conhecimento da língua brasílica. Era difícil ensinar português aos adultos – ao contrário de às crianças, que aprendiam mais facilmente e foram utilizadas mais tarde na evangelização, como se verá no capítulo 3.2.1 – pelo que o conhecimento da língua nativa pelos Jesuítas era de vital importância (S. Leite, 1956b). O padre Manuel da Nóbrega, figura fundamental na aprendizagem das línguas nativas, teve como uma das suas primeiras ações ordenar o estudo da língua, como relata numa carta ao padre Simão Rodrigues, datada de 10 de abril de 1549:

Trabalhamos de saber a lingua delles e nisto ho P.^e Navarro nos leva vantagem a todos. Temos determinado ir viver com as Aldeas como estivermos mais assentados e seguros, e a aprender com elles a lingoa, e i-los doctrinando pouco a pouco (S. Leite, 1956a, pp. 111–112).

A consciência de que era vital aprender as línguas autóctones para evangelizar, pode ser percebida numa das cartas que o padre geral dos Jesuítas escreve de Roma a Leão Henriques,

provincial de Portugal, a 14 de outubro de 1565. Nesta pede que se escreva à Índia, ao Brasil e ao Japão, para que enviem um vocabulário da língua mais comum, com o intuito dos missionários, destinados a essas missões, a poderem estudar enquanto esperavam a embarcação em Lisboa, e durante a longa viagem (S. Leite, 1956b). Na verdade, uma das regras da Companhia de Jesus, a décima regra das comuns, “é que todos aprendam a língua da terra onde residem, se não virem que é mais útil a sua própria” (S. Leite, 1938, p. 545).

Segundo S. Leite (1956a), o método de Nóbrega para evangelizar consistia em pregar aos Portugueses que já se encontravam no Brasil, atrair os Índios para a religião, pregando segundo o costume dos nativos às primeiras horas da madrugada, hora a que os seus líderes religiosos habitualmente pregavam, e educar os meninos índios em escolas que criavam para o ensino do português e da religião católica. Viajou pela costa, primeiro pelas capitânicas mais próximas da Baía como Ilhéus e Porto Seguro, e depois por capitânicas mais distantes como a de São Vicente. A importância que se dava aos colonos e seus filhos como possíveis intérpretes e futuros membros da Companhia de Jesus pode ser percebida, segundo Barros (sem data), pela localização da principal base dos Jesuítas em S. Vicente, e não Salvador, onde estava a sede do governo da colônia. A boa relação que os colonos aí mantinham com os Índios, e o domínio das duas línguas seria uma das razões para esta localização, como pode ser lido na carta que o padre Nóbrega escreve a D. João III em outubro de 1553, onde lhe fala da capitania de S. Vicente e dos que aí habitam que são os mais aptos para a conversão:

[S]omente lhe darei alguma comta desta Capitania de São Vicente, omde a maior parte da Companhia residimos por ser ella terra mais aparelhada pera a conversão do gentio que nenhuma das outras, porque nunca tiverão guerra com os christãos [...]. Polla qual rezão nos obriga Nosso Senhor a mais presto lhe socorremos, maiormente que nesta Capitania nos proveo de instrumentos pera isso, que são alguns Irmãos lingoas, e por estas rezõis nesta Capitania nos occupamos mais que nas outras (S. Leite, 1956b, pp. 15–16).

O colégio formado em S. Vicente representou o domínio da língua falada sobre a língua escrita, o seu interesse era criar falantes de tupi cristãos. O conhecimento do tupi era adquirido através do recrutamento de colonos falantes da língua nativa e pela imersão das crianças órfãs portuguesas no uso oral da língua tupi (Barros, sem data).

Durante este tempo, iniciava-se a entrada de novos membros para a Companhia de Jesus, quer de portugueses recém-chegados, quer de portugueses que já viviam na terra e já sabiam a língua tupi.

De facto, como nos relata Barros (sem data), nos primeiros anos o recrutamento de novos Jesuítas era fortemente influenciado pelos conhecimentos da língua tupi. A importância de ser «língua» pode ser percebida pelo grande número de dispensas das exigências institucionais pedidas para que se incorporassem na Ordem membros que à partida não o seriam, como o caso já mencionado de Pero Correia que tinha sobre si uma pena pela morte de Índios. Outra das dispensas pedidas era o de saber latim. Nos colégios em Portugal esse conhecimento era obrigatório, já na colónia do Brasil, esse conhecimento era relevado para segundo plano quando comparado com o conhecimento das línguas da terra. Ser «língua» ou não ser «língua», sobrepôs-se a ser letrado.

A aprendizagem das línguas nativas era, para além de útil na conversão, de grande importância para a segurança dos missionários. Numa carta do padre Leonardo Nunes aos padres e irmãos de Coimbra, datada de novembro de 1550, lê-se a descrição de como os missionários correram risco de vida por não conseguirem falar com os nativos com que se cruzaram e explicar-lhes que não eram franceses: “Y porque no llevávamos lengua que supiesse bien responder, dixieron y tuvieron para si que éramos franceses³⁸, a los cuales tienen grande odio; [...] Y ellos apercebidos fueron tantas las flechadas sobre nós que parece que llovía (S. Leite, 1956a, p. 205).

Para a criação dos seus intérpretes, os Jesuítas investiram na formação de adultos, mas também na de crianças, já que estas eram mais permeáveis a novas línguas e culturas. Os meninos intérpretes são por isso muito usados na colónia do Brasil. Sobre eles se falará de seguida.

³⁸ O espírito guerreiro fazia parte do quotidiano dos indígenas, são conhecidas lutas entre Tupis e Tapuias pelo litoral e até entre grupos de Tupis. Os Portugueses e os Franceses aproveitavam esse espírito belicoso para granjear aliados respetivamente junto dos Tupis e dos Tamoios.

3.2.1 Meninos Língua

S. Leite (1993) transmite-nos que os Jesuítas investiram não só na formação dos meninos Índios, na língua portuguesa e na catequese, para que ajudassem na conversão dos outros Índios, mas também na formação de meninos órfãos portugueses, para que estes aprendessem as línguas nativas e ajudassem também à conversão e à conversação. Estes meninos vinham do colégio dos meninos órfãos, fundado em Lisboa pelos Jesuítas no ano em que Nóbrega partiu para o Brasil.

Os primeiros sete embarcaram rumo ao Brasil em 1550. Disso dá conta o padre Pero Domenech, numa carta aos padres e irmãos de Coimbra, de janeiro de 1550, onde se lê:

Eu não vos escrevi ategora da partida e embarcação dos meninos orfãos que forão ao Brasil com os Padres e Irmãos nossos[...]. Nosso Senhor Jesu Christo quis escolher destes orfãos sete pera irem pregar o seu sactissimo nome aos gentios e infieis (S. Leite, 1956a, p. 171).

Na opinião de S. Leite (1993) os meninos órfãos desempenharam um papel importante na missão do Brasil. Nóbrega misturou os meninos portugueses com os meninos brasileiros, que, como crianças e adolescentes que eram, facilmente se integravam sem preconceitos. Aprendiam juntos: os portugueses aprendiam tupi, os brasileiros, português. Nóbrega usava estas crianças como intérpretes nas suas viagens para o interior da selva.

Existem registos do trabalho dos meninos intérpretes, índios e portugueses, em cartas redigidas pelos Jesuítas que falam da sua utilização para comunicarem como os nativos. Algumas delas são parcialmente transcritas abaixo.

Na carta de Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro a 10 de agosto de 1549, é mencionado um menino intérprete através do qual o padre Nóbrega prega aos Índios:

Quando nosotros himos a las aldeas nunca nos desamparan los naturales, mas antes se van tras nosotros adonde quiera que ymos, espantados de lo que les predicamos. Una noche que hazía luna me aconteció que nunca me quisieron dexar estando con grande silencio atentos a lo que le predicava por un moço lengua que tenía conmigo (S. Leite, 1956a, p. 142).

Também numa carta redigida pelo padre Francisco Pires, em nome dos meninos órfãos ao padre Pero Doménech a 5 de agosto de 1552, se menciona os meninos intérpretes e o seu papel na evangelização, ao aprenderem sobre o inferno e o diabo para converter os nativos:

Y de aquí corregíamos sus faltas y hechizeros, y mostrándoles sus engaños muy claros, de lo que fueron espantados saber tanto los niños, porque le hablaban del infierno y del diablo de quien ellos an miedo, de todo lo qual los niños lenguas andan muy enseñados (S. Leite, 1956a, p. 378).

Numa outra carta, desta vez enviada pelo padre Francisco Pires aos padres e irmãos de Coimbra, a 7 de agosto de 1552, este descreve como as crianças índias conseguiam pregar a fé cristã aos seus conterrâneos, e como aprendiam nas missões a doutrina católica e a língua portuguesa:

Os mininos da terra fazem muito fructo e ajudão muito bem aos Padres e espantão-se os gentios verem-nos falar com fervor e sem medo nem vergonha de N. Senhor. Em casa se tem muito exercicio de tudo, assi das pregações, como de cantigas, pella lingoa e em portugues, e aprendem muito bem ho necessario (S. Leite, 1956a, p. 396).

Em mais uma carta escrita pelo padre Manuel da Nóbrega, agora ao padre Luís Gonçalves da Câmara em 15 de junho de 1553, este fala das crianças que estão nas missões, às quais ensinam a ler e escrever, a cantar e a tocar instrumentos e até a gramática, e pede que lhe enviem mais crianças da Baía, pois estes meninos são importantes para a evangelização:

En esta casa tienen los niños sus ejercicios bien ordenados, aprenden a leer y escribir y van muy avante, otros a cantar y tañer frautas, y otros mamalucos más diestros aprenden grammática; y enseñala un mancebo grammático de Coimbra que acá vino desterrado [...]. De la Baya mandarán algunos de los que allá menos necesarios fueren, porque nos ayudan acá mucho y son las lengoas y los nuestros predicadores (S. Leite, 1956a, p. 497).

A importância e o uso das crianças intérpretes era, portanto, de uso comum no Brasil. No entanto os Jesuítas investiam também na formação dos seus irmãos e padres para esta tarefa, uma vez que a evangelização requeria não só o conhecimento da língua, mas também o conhecimento profundo da religião cristã. Desses trata o próximo ponto.

3.2.2 Intérpretes Jesuítas

Na obra de S. Leite (1956a;1956b), podemos também encontrar referências e cartas de intérpretes jesuítas. Estes aprenderam a língua brasílica após a sua chegada ao Brasil. O padre Nóbrega incentivou esta aprendizagem e pediu que se traduzissem e colocassem em verso e canto os mistérios da fé, para que melhor se conduzisse a conversão dos povos nativos. Estes padres e irmãos intérpretes ajudavam os novos jesuítas que chegavam ao Brasil na sua missão de conversão. Registo da existência destes jesuítas intérpretes aparecem numa carta do irmão Pero Correia ao padre João Nunes Barreto de 20 de junho de 1551, onde este faz menção a irmãos línguas que estariam à espera de padres de Portugal para partirem à evangelização no interior do Brasil: “ El Padre tiene en esta casa recogido 14 Hermanos, los más dellos mui buenas lenguas, los quales ayuntó para que veniendo Padres del Reyno, como él cada dia espera, puedan luego entrar por la tierra adentro a praedicar” (S. Leite, 1956a, p. 226). Alguns destes irmãos segundo S. Leite (idem) estão identificados como Diogo Jácome, Mateus Nogueira, João de Sousa, Fernando e Maximiliano.

Com um registo mais detalhado encontramos menção aos padres Juan de Azpilcueta Navarro, Fernão Cardim e Leonardo do Vale. São nomes que nos chegam como jesuítas que contribuíram para o entendimento e o estudo da língua tupi. O seu trabalho surge mencionado em cartas, e no caso dos padres Fernão Cardim e Leonardo do Vale, temos ainda as obras que nos deixaram: os *Tratados da Terra e da Gente do Brasil* de Fernão Cardim, e *O Vocabulário da Língua Brasílica* de Leonardo do Vale. A sua importância justifica uma análise mais aprofundada.

Padre Juan Azpilcueta Navarro

Nascido em Navarra, daí o seu cognome Navarro, parente de São Francisco Xavier, entrou na Companhia em 1545 e embarcou com Nóbrega para o Brasil em 1549. Nóbrega incentivou-o a dar catequese aos Índios, e para isso o padre Navarro aprendeu a língua (S. Leite, 1956a).

Aparece mencionado na carta do padre Manuel da Nóbrega, de 10 abril de 1549, em que este fala da importância de aprender a língua dos Índios, já citada na página 40 deste trabalho, e mais tarde numa carta de um irmão do Brasil não identificado, aos irmãos de Portugal a 10 de março de 1553:

De allí vinimos con otro trabajo por la contrariedad del mar a otro lugar llamado Puerto Seguro, adonde allamos al Padre Navarro que hazía mucho fructo así en los lugares de christianos como en los de gentiles, pedicando a los portugueses y a los gentiles también en su lengua, la qual tiene ya deprendida (S. Leite, 1956a, pp. 426–427).

Dele encontramos duas cartas que fazem parte das reunidas por S. Leite na sua obra *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. Na sua carta de agosto de 1551, aos padres e irmãos de Coimbra, relata entre outros acontecimentos, que viajou para o interior do Brasil a aldeias que não tinha ainda visitado, e que consigo leva um intérprete. Falava já um pouco da língua dos nativos, mas não o suficiente para viajar sozinho. Este intérprete não é identificado, mas segundo Navarro foi de grande utilidade para que não fossem atacados pelos Índios.

Outra vez yvamos yo y Vicente Rodríguez, y llevamos en nuestra compañía una lengua, y fuimos a unas aldeas lexos que aún no tenía visitado [...] y dahí a poco vinieron con grande furia con espadas y otras armas contra nós, pero valiónos la lengua ser buena, que con buenas razones los amansó, e porque Dios aún non era servido (S. Leite, 1956a, p.278).

Mais uma vez se vê que não só para evangelização, mas também para a compreensão do outro, o intérprete desempenha um papel importante. Navarro conta também nesta carta que quando se encontra numa situação de perigo, por condenar um rito de canibalismo dos indígenas, o intérprete não traduz o que ele lhe pede, por medo das reações dos locais, e ele mesmo faz uso dos seus conhecimentos parcos da língua nativa e fala diretamente com os nativos:

[Y] llegando me dixeron que entonces acabavan de matar una muchacha, y mostráronme la casa, y entrando dentro hallé que la estaban coziendo para la comer [...]. Respondióme uno dellos que si más hablasse que otro tanto nos haría. Yo no lo entendí sino la lengua que conmigo llevaba, a la qual insistí que hablase lo que yo le dixiesse, pero nunca osó de hablar palabra. Entonces quando aquello vi comencéles a hablar de lo que sabía, y al cabo quedaron nuestros amigos y nos dieron de comer (S. Leite, 1956a, p.282).

Ainda na mesma carta faz menção que já consegue pregar na língua dos nativos. A vontade de evangelizar faz com que aprendam o mais rapidamente possível a língua dos povos que querem converter.

Padre Fernão Cardim

De acordo com as notas e introdução de Azevedo (1997), na obra que reproduz os tratados redigidos por Fernão Cardim, este partiu para o Brasil em 1583, tendo ingressado na Companhia de Jesus em 1556. Fernão Cardim era um estudioso multifacetado, era naturalista, etnógrafo, botânico, geólogo, zoólogo e cronista. Nutria um grande interesse pelo Brasil, um mundo muito diferente daquele que conhecia em Portugal, e registava nas suas crónicas todos os detalhes e informações que para ele eram relevantes. Na sua obra *Tratados da Terra e Gente do Brasil* procura transmitir a sua visão do Brasil e usa os seus conhecimentos das línguas nativas, sobretudo do tupi, para incluir ao longo dos seus textos vocábulos e frases em tupi, ao mesmo tempo que procura oferecer as traduções dos mesmos. Surgem também nomes em abanheenga e em quéchua ou quíchua. Na sua obra, fala ainda da “diversidade de nações e línguas” (Cardim 1583-1601, citado por Azevedo, 1997, p. 192).

Diz-nos Azevedo (1997) que Cardim identificou cerca de 104 nações ameríndias. A grande maioria não aparece em outros textos da época, pelo que não é certo se esta classificação exaustiva não incluiria mais do que um nome pelo qual uma tribo seria conhecida. Cardim procura agrupar as nações em dois grandes grupos: os Tupi e os Tapuia, baseado no troco linguístico e no próprio etnocentrismo dos Tupi. Os Tupi dominavam o litoral, após um período de guerra entre as tribos, e classificavam os seus inimigos como selvagens e bárbaros. Esta classificação acabou por se transpor para a perceção dos Portugueses, mais ainda porque a língua falada pelos Tupi era de fácil aprendizagem tendo-se posteriormente transformado na *língua geral*, enquanto que os Tapuias falavam uma língua muito diferente e de difícil compreensão. Cardim classifica a língua dos Tupi como “fácil, e elegante, e suave, e copiosa, a dificuldade dela está em ter muitas composições” (Cardim 1583-1601, citado por Azevedo, 1997, p. 192), dizendo também que os portugueses a aprendem rapidamente.

Cardim, ao classificar e descrever cada uma das tribos, especifica a língua que falam, sendo esta uma das características que menciona nas suas descrições, onde podemos perceber que muitas das tribos fogem ou são dizimadas pelos Portugueses. A distinção entre os Tupis e os Tapuias é visível quando Cardim explica nos seus textos que “todas estas setenta e seis nações de Tapuias, que têm as mais delas diferentes línguas, são gente brava, silvestre e indómite, são contrários quase todas do gentio que vive na costa do mar, vizinho dos Portugueses” (Cardim 1583-1601, citado por Azevedo, 1997, p. 206). Os Tapuias que se

tornam amigos dos Portugueses, vivem numa área delimitada, junto ao rio São Francisco, começam por aprender tupi, a língua nativa que os padres falam, para depois lhes servirem de intérpretes junto dos restantes membros da sua tribo. Cardim relata também que só alguns dos Tapuias podem ser convertidos, já que “com os mais Tapuias, não se pode fazer conversão por serem muito andejos e terem muitas e diferentes línguas dificultosas” (idem). A solução que Cardim vê para este problema de conversão passa pelos intérpretes, que seriam os filhos de Tapuias que tenham aprendido a «língua do mar», como Cardim chama ao tupi.

Padre Leonardo do Vale

Leonardo do Vale é, de acordo com S. Leite (1956b) autor de uma das obras que compõem o que S. Leite denomina de Trilogia Linguística das Línguas do Brasil: a *Arte da Gramática da Língua mais falada na Costa do Brasil* de José de Anchieta, o *Vocabulário na Língua Brasílica* de Leonardo do Vale, e o *Catecismo na Língua Brasílica* de António Araújo. O *Vocabulário na Língua Brasílica* pelo qual se aprendia a língua tupi, parece ter sido consequência de um pedido feito pelo padre geral dos Jesuítas para que se escrevessem vocabulários das línguas mais comumente faladas nos territórios portugueses da Índia, Japão e Brasil. O *Vocabulário na Língua Brasílica* terá sido organizado por Leonardo do Vale para responder às necessidades dos seus alunos, quando era mestre da língua brasílica no colégio da Baía (idem). O manuscrito era de uso didático já à data da morte do padre Leonardo do Vale, mas a sua autoria não estava devidamente identificada. De acordo com as pesquisas de S. Leite, tê-lo-á identificado o provincial Beliarte numa carta que envia para Roma no ano da morte de Leonardo do Vale:

En Piratininga fue el Señor servido llevar para sí en dos de Mayo deste presente, al P. Leonardo del Valle, príncipe de los lenguas del Brasil, y Tullio en ella, tanto, que a los muy elegantes y polidos Indios en hablar, hazía grandes ventajas, Con el qual talento ayudó mucho en la conversión quarenta años que en la Compañía vivió, porque de muy tierna edad se juntó al P. Manoel de Nóbrega y a los otros primeros padres, y los ayudó mucho, siendo su lengua y intérprete, con muy notables trabajos que padeció. Después de sacerdote se ocupó en el mismo exercicio más de veras.

Compuso un Vocabulario desta lengua muy copioso, con el qual agora es muy más fácil el deprendella (S. Leite, 1960b, pp. 77*-78*³⁹).

Nem todos os intérpretes jesuítas estão claramente identificados. O irmão anónimo que escreve a carta citada na página 45 deste trabalho em que se menciona o padre Navarro é também ele intérprete. Segundo as suas palavras: “Alli prediqué en la lengua de los gentiles lo que el Padre me dizia, de lo que todos los esclavos y blancos que entendían se movían y edificavan” (S. Leite, 1956a, p. 427).

O papel dos Jesuítas no Brasil não se resumiu à evangelização, pese embora ser esse o seu principal objetivo. O seu trabalho fez com que entrassem em contacto com os povos nativos e uma terra em tudo diferente de Portugal. Apesar do interesse dos Jesuítas pelos Índios não ser fundamentalmente etnológico, estando mais interessados na sua qualidade de homens e nas suas aptidões em se tornarem bons cristãos, os Jesuítas deixaram informação sobre estes povos nos seus escritos, abrangendo desde a cosmologia e religião primitiva, a vestígios do matriarcado (S. Leite, 1956a).

³⁹ A obra *Monumenta Brasiliae* tem numeração árabe, e numeração árabe seguida de asterisco.

CAPÍTULO IV – A LÍNGUA GERAL E A TRADUÇÃO INTERCULTURAL

4 A criação da língua geral e as traduções interculturais dos Jesuítas

Na sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*, S. Leite (1938) explica como as dificuldades apresentadas aos primeiros colonizadores e Jesuítas em aprender a língua dos ameríndios fizeram com que a tivessem de estudar, organizar e reduzir. Dessas dificuldades surgiu a «arte da gramática». Depois deste trabalho, a língua surgiu uniformizada e ordenada, “fácil, elegante, suave e copiosa” como afirma Cardim (Cardim, 1583-1601, citado por S. Leite, 1938, p.549).

A língua tupi era usada como a língua privilegiada de comunicação entre os Portugueses e os Índios, sendo ao fim de algum tempo classificada como *língua geral*. Esta *língua geral* surge como consequência da dificuldade na comunicação, ocupação e evangelização resultante da grande quantidade de línguas faladas pelos povos nativos. Isto foi solucionado adotando uma língua falada na costa brasileira, o tupi, de acordo com Silva-Reis & Bagno (2018).

Esta foi a língua adotada no processo de evangelização e conquista dos povos ameríndios, já que a igreja católica considerava mais eficiente que os seus missionários aprendessem as línguas nativas para evangelizar, por oposição a ensinar a língua do colonizador aos nativos, para só depois os converter. Esta foi a política linguística seguida pela coroa portuguesa até à primeira metade do séc. XVIII:

A política de Portugal, até o final da década de 1720, foi de franco incentivo à expansão da língua geral [amazônica], pelo que isso representava em termos de rentabilidade da colônia. Em vários momentos, o rei de Portugal repreendeu os carmelitas, os mercenários e os franciscanos da Amazônia, cujos missionários não eram tão fluentes na língua geral quanto os jesuítas. Através da Carta Régia de 30 de novembro de 1689, Portugal reconheceu a LGA [língua geral amazônica] como língua oficial do Estado do Maranhão e Grão-Pará, determinando que os missionários deviam ensiná-las aos índios e aos próprios filhos dos portugueses concentrados nos embriões dos núcleos urbanos que se formavam na região (Freire, 2011, citado por Silva-Reis & Bagno, 2018, p. 13).

Os falantes das outras línguas que não o tupi, eram forçados a aprender a língua geral. Esta disseminação forçada da língua tupi fez com que a língua geral fosse considerada pelos

Portugueses como a “língua dos índios”, e “língua dos brancos” pelos indígenas que falavam outras línguas (Freire, 2011, citado por Silva-Reis & Bagno, 2018, p.14).

Freire (2003) salienta também que cedo os colonos e missionários europeus dominavam a língua tupi, pelo que o uso de intérpretes acabou por ser mais necessário no contacto com os Índios cujas línguas não tinham uma filiação ao tupi, genericamente denominadas de tapuias, consideradas pelos Jesuítas como «línguas travadas» de difícil compreensão.

Depois de estabelecida uma *língua geral*, uma das primeiras preocupações dos missionários jesuítas foi a redução da língua tupi a «regras» ou a arte gramatical. Nóbrega teria encarregado o padre Navarro desta tarefa, mas esta seria realizada pelo padre Anchieta, já que o padre Navarro não a conseguiu iniciar (S. Leite, 1938).

Uma das constantes da história colonial foi a criação de escrita alfabética para as línguas indignas até então analfabéticas, diz-nos Barros (sem data). As obras elaboradas incluíam catecismos, vocabulários e gramáticas. Os usuários desta escrita eram, de acordo com Silva-Reis & Bagano (2018), os padres do reino, não os Índios. Era um meio para alcançar um fim: a aprendizagem da língua e a evangelização. As aulas para as crianças índias e para os filhos de portugueses com índias, onde aprendiam a ler e a escrever, eram dadas na língua portuguesa, não em tupi.

O padre José de Anchieta, que S. Leite (1956b) nos diz ser o intérprete preferido do padre Nóbrega, redigiu aquela que seria a primeira gramática de tupi. Filho (2007) diz-nos que Anchieta se dedicou à elaboração, tradução e adaptação da literatura cristã para a língua tupi, e que as suas obras incluem também registos etnográficos. Para além da sua gramática, deixou muita correspondência onde descreve a fauna e flora do Brasil, bem como os costumes dos povos com que trabalhava.

Anchieta fez também as traduções dos conceitos cristãos, que levaram à criação de novos conceitos nas línguas de chegada. Segundo Filho (2010), os Jesuítas usaram para a conversão dos Índios do Brasil as mesmas estratégias que os Franciscanos usaram nas primeiras conversões no México: a convergência cultural ou inculturação, a união dos elementos católicos aos elementos indígenas, pela tradução e equivalência.

Os Jesuítas consideravam que os Tupis já conheciam Deus, mas como Tupã, o trovão. Era necessário adaptar esse conhecimento, mas a língua tupi tinha algumas características particulares que dificultavam a tradução:

(a) era originalmente um idioma ágrafo; (b) não apresenta inflexões, artigos definidos, indefinidos nem gêneros gramaticais; (c) os substantivos e adjetivos são os mesmos no plural e no singular; e (d) tem escassos substantivos abstratos para indicar qualidade ou semelhança, tais como “injustiça”, “bondade”, “cor”, “beleza”, “distância”, “tamanho” etc. (Filho, 2010, p.19).

Uma das práticas dos Jesuítas e que Anchieta utilizou, era a tradução cultural, para tentar transmitir um conjunto de conceitos que não tinham equivalentes na língua de chegada. A estratégia que o padre Anchieta empregou para a tradução destes conceitos, foi procurar vocábulos com conceitos semelhantes e construir uma nova palavra. Mas nem sempre essa estratégia era a ideal.

Como exemplo temos a palavra “karaibebe”, que advém da junção de “karai” (o profeta índio) e “bebé” (alado). Esta nova palavra existia para traduzir a palavra “anjo”. Mas este conceito é estranho tanto para os Europeus como para os Índios. Para os Índios o conceito de um profeta alado não era familiar e não passava corretamente a noção do anjo do catolicismo. Já a tradução de Deus para Tupã aproveitou o conceito de uma entidade poderosa, mas a tradução de Diabo para “Anhanga” era uma tradução com a intenção de mudar os hábitos dos indígenas. Para os Tupi “Anhanga” era o protetor da selva e dos animais, podia mudar de forma e atormentar os seres humanos. Anchieta colocou “Anhanga” no papel de Lúcifer e identificou-o como o responsável por todos os maus hábitos dos indígenas, como o canibalismo, a poligamia e a embriaguez (Filho, 2010).

A tradução era tão mais difícil quanto eram diferentes as duas culturas e idiomas. Algumas palavras foram consideradas intraduzíveis e mantiveram-se em português, como “domingo”, “Virgem Maria”, “Santa Igreja”, “tentação” e “reino”. Estas eram incluídas no discurso e na *língua geral*. Em partes do Pai Nosso e dos Dez Mandamentos traduzidos por Anchieta encontramos exemplos:

- “Eimoeté Domingo” (Guardar o domingo)
- Orê rûb Ybàkupe tekóar, Ymoete pyramo,nde rera toikó nde de T´our Reino (Pai nosso que estás no céu, santificado seja vosso nome. Santificado seja o vosso nome. Venha a nós o vosso reino)
- Ore moar ukar ume iepe Tentação pupé (não nos deixe cair em tentação) (Filho, 2010, p. 24).

Filho cita Agolin, na sua sintetização das técnicas de composição de Anchieta:

(a) introdução de português ou palavras latinas, (b) inserção de neologismos formados a partir de palavras em português ou latim agregadas a sufixos tupi, (c) escolha de um único significado a partir de palavras com vários significados em tupi, e (d) construções sintáticas que exprimiam conceitos quando não era possível encontrar uma solução satisfatória na língua vernácula (Agolin, 2003 citado por Filho, 2010, p.28).

Enquanto não existiam gramáticas ou vocabulários, a língua tupi era aprendida por imersão. Depois do surgimento da gramática e dos vocabulários, o ensino passa a ser feito com base nesses documentos.

No que concerne à gramática de Anchieta e à sua influência na língua tupi, encontramos opiniões um pouco divergentes.

Segundo Freire (2003), o tupi transformado na *língua geral* expande-se por todo o Brasil, mas diferencia-se do tupi original, que vai desaparecendo ficando confinado às vilas do Conde, Caeté e Azevedo.

Freire (2003) considera que a *língua geral* era destribalizada e supraétnica, essencialmente oral na sua gênese. Foi difundida sobretudo pelos missionários - era a língua da catequese. Nesta língua foram então produzidos os vocabulários, as gramáticas e os catecismos. Freire descreve que estes instrumentos permitiram padronizar a *língua geral* entre os missionários, independentemente dos Índios, e estabelecer as normas para o registo escrito de uma língua até então ágrafa. Isto levou, na opinião do autor, a uma expropriação da língua aos seus falantes originais. Também Barros afirma que era “un caso de dominación lingüística de la propiá lengua del colonizado, en la que el colonizador impuso una norma lingüística en la cual él era su poseedor exclusivo” (Barros, 1980, citada por Freire, 2003, p.103).

Outro autor com uma opinião semelhante é Câmara Júnior (1979), que defende que os missionários estavam sob a influência das ideias linguísticas do seu tempo, que promoviam um desenvolvimento das línguas indígenas para atingirem o ideal gramatical – ideal gramatical esse que tinha na sua base a gramática latina. Daqui resultou a disciplinação da língua tupi. Câmara Júnior afirma que o missionário:

Fez um trabalho de disciplinização, de interpretação do TUPI, de acordo com certos ideais, certos preconceitos sobre a gramática geral, que era no fundo a gramática latina. Usou a língua, assim disciplinada, na catequese; e o índio, ao mesmo tempo que se aculturava religiosamente, também se ia lingüisticamente adaptando (Câmara Júnior, 1979, p. 179).

Câmara Júnior (1979) considera que existe um tupi jesuítico, sensivelmente distanciado das línguas tupi naturais. Este distanciamento pode ser resumido em três pontos:

1. Houve uma simplificação fonética muito grande. O Jesuíta tendencialmente deixava de lado tudo o que considerava exótico e de difícil reprodução;
2. A língua foi regularizada pelo modelo latino;
3. O léxico e a semântica adaptaram-se à visão cósmica ocidental, ocorrendo alterações no quadro dos significados da língua – como exemplo temos o emprego de Tupã para a designação do Deus cristão.

Este parecer de Câmara Júnior (1979) não invalida que ele considere que os Jesuítas foram muito escrupulosos no seu estudo da língua.

Existem, no entanto, autores que contradizem estas teorias e que procuram demonstrar que a gramática de Anchieta não simplificou ou adulterou significativamente a língua tupi. Y. Leite (2003) concluiu que os factos que expõe no seu estudo “não permitem dizer que Anchieta simplificou a língua mais usada na costa do Brasil e que o uso do modelo latino tenha prejudicado o entendimento de suas caracterizações e dos processos fonológicos, morfológicos e sintáticos nela existentes” (idem, p.23).

Também Filho (2007) conclui que Anchieta tinha um conhecimento profundo da língua tupi e da sua estrutura e semântica, o que prova para o autor o seu valor como intérprete, e que a gramática de Anchieta não é completamente subordinada ao modelo latino, sendo que apresenta alguma independência em relação a este. Segundo o autor, a gramática de Anchieta é consoante com a afirmação de Franz Boas de que “cada língua deve ser estudada por si mesma e não mediante a comparação com as estruturas de outra” (Boas, sem data, citado por Filho, 2007, p.52). Para Filho, a Gramática de Anchieta “torna-se objeto documental de quanto o tupi se distancia do português ou de qualquer outra língua latina que porventura fosse falada pelos europeus em solo brasileiro” e acrescenta que “não é correto acreditarmos que, com a sistematização do tupi pelos Jesuítas, fora criado um *tupi jesuítico*. A língua

documentada equivalia exatamente à língua falada no cotidiano dos indígenas” (Filho, 2010, p.55). Este é também o parecer do professor Carlos Drummond, autor citado por Y. Leite e por Filho nos seus estudos. Drummond afirma na introdução à 7ª edição da gramática em 1990:

[R]epresenta a sistematização do legítimo tupi falado pelos grupos indígenas do litoral brasileiro, nos primórdios da colonização, antes de se tornar a língua geral falada pelos colonizadores e seus descendentes. Anchieta, graças a seu magnífico trabalho de valor lingüístico e filológico indiscutível, que é a gramática publicada em tupi, realizou um dos princípios básicos da Companhia de Jesus, qual seja, a de que todos os missionários deviam aprender a língua da terra onde exerciam seu ministério, para empregá-la em vez de sua própria língua (Drummond, 1990, citado por Y. Leite, 2003, p. 12).

Encontramos assim análises e conclusões diferentes para este ponto, mas a influência de Anchieta e da sua gramática (seja positiva ou negativa, conforme o ponto de vista) é unânime.

Os Descobrimentos foram uma parte muito rica da história de Portugal e do mundo, sobre a qual já muito foi escrito, de vários pontos de vista. O ponto de vista dos intérpretes e tradutores que iniciaram a comunicação com os povos do Brasil era o ponto de vista que se pretendia explorar neste trabalho.

Os intérpretes desempenhavam um papel importante na história de Portugal, apesar de por norma não serem nomeados, e a poucos ter sido reconhecido mérito. Como disse Pais (2003), a bibliografia que nos fala destes profissionais é parca, e esse facto torna mais difícil a sua identificação e perceção do seu trabalho.

Se influenciaram ou não as suas línguas de trabalho, é no caso dos intérpretes do Brasil, uma questão a considerar, mas como pude constatar na minha pesquisa, ainda não encerrada.

Dos registos que encontramos podemos perceber que os intérpretes portugueses do séc. XVI eram indivíduos que viviam entre dois mundos, entre duas línguas, e que desempenhavam o seu papel muitas vezes correndo riscos. Estes riscos estavam intimamente ligados às suas funções e incluíam situações como a imputação ao intérprete da responsabilidade do insucesso de uma negociação, ou situações em que eram enviados para missões de espionagem, que a serem mal sucedidas, lhes podiam custar a vida, ou ainda, a interpretação perante indivíduos hostis que os ameaçavam de morte, como acontecia com as tribos ameríndias.

Vimos também que apesar de serem fundamentais na comunicação entre povos, não eram uma classe muito privilegiada, sendo muitas vezes relegados para segundo plano, quer pelas suas origens – muitos deles eram aventureiros, judeus, conversos e até desterrados, quer pelo facto do seu conhecimento de duas ou mais línguas, e dos seus empregadores deles dependerem, fazer com que estes últimos os tratassem como simples servos, sem grande valor, já que os conhecimentos dos intérpretes os diminuía.

As origens dos intérpretes no Portugal do séc. XVI eram várias, mas quase sempre humildes, já que na nobreza não havia muita inclinação para a aprendizagem de outros idiomas, salvo casos de nobres que, ao serem feitos prisioneiros e tendo ficado muito tempo entre falantes de outra língua, a tenham aprendido.

Exceção a esta regra é o clero, cuja missão de evangelização levou a formação de intérpretes aos quatro cantos do Império Português.

No caso específico do Brasil, sobre o qual esta dissertação se foca, percebemos que a tradução oral, a interpretação portanto, é na história da tradução no Brasil, a primeira a ser usada, quer de um modo informal, que permitia a comunicação no dia-a-dia dos colonizadores com os colonizados, quer de um modo institucional, quando se iniciou um estudo sistemático das línguas autóctones e a formação de intérpretes.

Os intérpretes que desempenharam as suas funções no Brasil e que são mencionados neste trabalho podem ser divididos em dois grupos: os leigos e os religiosos.

Os primeiros intérpretes no Brasil eram leigos e muitos dos que encontramos em registo eram de facto aventureiros em busca de fortuna, como António Rodrigues, ou condenados à morte e desterrados como Afonso Ribeiro, que aprendiam o idioma dos nativos por imersão sem nenhuma estrutura ou outro propósito que não o da comunicação diária.

Os que buscavam riquezas embrenhavam-se na selva amazónica, onde encontravam novas tribos e novas línguas, que por necessidade aprendiam. Esta imersão na cultura do outro foi útil aos missionários jesuítas quando estes necessitaram de intérpretes que os ajudassem na conversão do gentio, já que o domínio da língua não era suficiente para a conversão. Os Jesuítas valeram-se de homens como Pero Correia e Diogo Álvares, que conheciam bem a cultura das tribos ameríndias da área em que viviam, e sobre as quais tinham alguma influência.

Como se consegue perceber, os intérpretes leigos que estavam estabelecidos no Brasil não eram intérpretes de formação, eram bilingues que podiam ser usados como intérpretes, não tendo qualquer treino para tal. Simplesmente conheciam as duas línguas, a portuguesa e a nativa, fosse tupi ou guarani, ou uma outra língua indígena.

Pelo que foi possível apurar, não existia antes da chegada dos Jesuítas nenhum esforço em formar intérpretes, fosse por que motivo fosse. Isto iria mudar a partir do momento que os Jesuítas chegam ao Brasil e canalizam esforços para a conversão das almas dos gentios.

Os primeiros Jesuítas no Brasil, contaram, portanto, no início das suas atividades, com a ajuda de alguns dos habitantes da costa do Brasil que já conseguiam comunicar com os Índios, mas cedo formaram o seu próprio corpo de intérpretes. A primeira das razões para a formação de intérpretes jesuítas prende-se com o facto de ser uma diretiva da própria Ordem: aprender a língua dos nativos para depois os converter. Por outro lado, a dependência de intérpretes leigos dificultava o sacramento da confissão, tão importante na fé católica. De

notar também que perante tribos hostis, um leigo não iria cumprir o seu papel de intérprete arriscando a vida pela evangelização, como faziam os religiosos.

O intérprete para o Jesuíta tinha uma função – a conversão à fé católica.

O conhecimento do tupi era por isso de grande valor, e os Jesuítas procuram trazer para a sua Ordem os portugueses já falantes da língua dos nativos, contornado até as regras rígidas da Ordem quanto à admissão de novos membros. A compreensão da língua tupi falada tomou precedência sobre outras características e até sobre pecados e crimes passados, tal era a importância que tinha para os missionários.

Por este facto se vê o valor que os intérpretes tinham no Brasil colonial. Foram também estes intérpretes que ajudaram à criação da *língua geral*. Esta língua franca facilitava a comunicação entre gentios e europeus, e foi durante muito tempo a principal língua falada no Brasil. Advinha do tupi, e era usada por todos, religiosos, colonos e Índios de diferentes tribos. A estes últimos a *língua geral* foi imposta.

A criação da *língua geral* não é, pelo que foi analisado, de exclusiva responsabilidade do Jesuítas, já que os colonos e os Índios já comunicavam entre si em tupi usando-a como língua franca, mas a sua divulgação e adaptação está ligada aos religiosos, uma vez que esta se tornou na língua da catequese.

A *língua geral* era inicialmente ágrafa, como a língua tupi, mas para facilitar o ensino a novos falantes, esta foi passada a língua escrita. Para isto contribuíram os intérpretes jesuítas com os seus vocabulários e gramáticas. A primeira gramática e a mais mencionada, é a do padre José de Anchieta.

Aqui pode estar patente a influência dos intérpretes jesuítas na língua tupi que chegou aos nossos dias. Falamos da *Gramática da língua mais falada na costa do Brasil*, de José de Anchieta.

Diferentes estudiosos têm díspares opiniões, sendo que não existe, pelo que se conseguiu apurar, um consenso sobre a elaboração desta gramática. Alguns defendem que Anchieta simplificou a língua tupi e a adulterou para que se encaixasse nos parâmetros da gramática latina. Outros sustentam que tal não é verdade e que a gramática de Anchieta é o espelho mais ou menos fiel da língua falada pela tribo Tupi no Brasil colonial do séc. XVI.

Sabemos que alguns vocábulos foram acrescentados pela necessidade de explicar a religião católica e seus conceitos, conceitos esses inexistentes na cultura dos povos ameríndios, mas terá a gramática sido fiel à estrutura da língua dos Tupi, ou tê-la-á adulterado?

Não sendo linguista, nem tendo como propósito o estudo dessa obra, só me posso basear nos estudos publicados, e deduzir que as obras dos Jesuítas, que eram também intérpretes, como Anchieta e Leonardo do Vale, contribuíram para que a língua tupi chegasse aos nossos dias. A possível adulteração da língua original é, claro, muito relevante, e a sobrevivência do tupi original pode ter sido posta em causa pelos intérpretes Jesuítas, mas é de dar relevância aos estudos que provam que o tupi antigo não é completamente diferente do tupi que nos chegou, aos dias de hoje.

A língua tupi é hoje ensinada no Brasil, sendo possível frequentar um curso de tupi antigo na Universidade de São Paulo, e é também possível encontrar cursos disponíveis on-line. Existem também, como se comprova pela bibliografia desta dissertação, inúmeros estudos sobre o tupi, o que demonstra o interesse atual nesta língua, que faz, afinal, parte do património cultural do povo brasileiro.

É assim pertinente a influência que os intérpretes do Brasil do séc. XVI exerceram sobre uma língua autóctone: ou ajudaram a preservá-la, ou a adulteraram e preservaram uma língua por eles criada para facilitar a comunicação e ensino. De um modo ou de outro a sua importância é clara.

O seu papel foi de destaque na comunicação e conversão do gentio, que é afinal um ponto fundamental para o sucesso da colonização e evangelização, que dificilmente se separam do processo de conquista e domínio das novas terras e povos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias

Vaz de Caminha, P. (1500). Carta de Pero Vaz de Caminha-transcrição. Torre do Tombo, Gavetas, 15 mç. 8, n° 2. Obtido de http://purl.pt/162/1/brasil/obras/carta_pvcaminha/index.html

Fontes Secundárias

Águas, M. & Cunha, L. (1997). *Carta a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Lisboa: Expo'98.

Albuquerque, L. (1985). *Os Descobrimentos Portugueses*. Navarra: Publicações Alfa.

Almeida, M. (1979). *História do descobrimento e conquista da Índia pelos portugueses* (Vol. 1). Porto: Lello & Irmão.

Azevedo, A. (1997). *Tratados da terra e gente do Brasil*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Bacelar, J. (sem data). *Caramuru - O patriarca da Nação Brasileira*. Obtido de: <http://www.historia-bahia.com/caramuru.htm>

Barros, M. (sem data). *Os línguas e a gramática tupi no Brasil (século XVI)* [PDF]. CRNS Centre national de la recherche scientifique. Obtido de https://www.vjf.cnrs.fr/sedyl/amerindia/articles/pdf/A_19-20_01.pdf

Câmara Júnior, J. (1979). *Introdução às línguas indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico S/A - Indústria e Comércio.

Carreira, V. & Santarém, V. (1841). *Chronica do descobrimento e conquista de Guiné, escrita por mandado de el Rei D. Affonso V, sob a direcção scientifica, e segundo as instrucções do illustre Infante D. Henrique* [PDF]. Obtido de <http://purl.pt/216>

Costa, A. (1939). *Cartas das Ilhas de Cabo Verde de Valentim Fernandes, 1506-1508*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca, Agência Geral das Colónias.

Costa, J. (2009). *Henrique, o Infante*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

Costa, J., Rodrigues, D. & Oliveira, P. (2014). *História da Expansão e do Império Português*. Lisboa: A Esfera dos Livros.

- Couto, D. (2011). O Papel dos Intérpretes ou Línguas no Império Português do Século XVI. *HELB* 5 (5) - 1/2011. Obtido de: <http://www.helb.org.br/index.php/revista-helb/ano-5-no-5-12011/189-o-papel-dos-interpretres-ou-linguas-no-imperio-portugues-do-seculo-xvi>
- Fausto, B. (2006). *História do Brasil* [PDF]. Obtido de: <https://mizanzuk.files.wordpress.com/2018/02/boris-fausto-historia-do-brasil.pdf>
- Filho, P. (2007). *Tradução e sincretismo nas obras de José de Anchieta*. (Tese de doutoramento, não publicada). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo. doi:10.11606/T.8.2007.tde-06112007-112448
- Filho, P. (2010). As Traduções do Jesuíta José de Anchieta para o Tupi no Brasil Colonial. *TradTerm*, 17, 11–30. doi.org/10.11606/issn.2317-9511.tradterm.2010.40280
- Freire, J. (2003). *Da Língua Geral ao Português: Para uma História dos Usos Sociais das Línguas na Amazônia*. (Tese doutoramento, não publicada) Instituto de Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Obtido de: <http://www.etnolinguistica.org/tese:bessa-freire-2003>.
- Leite, S. (1938). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Vol. 2). Lisboa: Portugália.
- Leite, S. (1956a). *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil* (Vol. 1). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- Leite, S. (1956b). *Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil* (Vol. 2). São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- Leite, S. (1960b). *Monumenta brasiliae* (Vol. 4). Roma: Monumenta Historica Soc. IESU.
- Leite, S. (1993). *Breve história da Companhia de Jesus no Brasil, 1549-1760*. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Leite, Y. (2003). A Arte de gramática da língua mais usada na costa do Brasil e as línguas indígenas brasileiras. Em Freire, J & Rosa, M (ORG) *Línguas gerais: Política lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. (pp.11-24) Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Mendes, D. (2002). *Monteiro Lobato O Tradutor*. (Tese de bacharelato não publicada). Instituto de Ciências Humanas e de Letras Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora Obtido de: http://www.ufjf.br/bachareladotradingles/files/2011/02/denise_rezende_mendes.pdf

Pais, C. (2002). Nomear o Intérprete. *O Língua - Revista Digital sobre Tradução*, 1. Obtido de: <http://cvc.instituto-camoes.pt/olingua/01/lingua2a.html>

Pais, C. (2003). Aspectos da la traducción oral en Portugal en el siglo XVI. Em Pinilla, J. & Valencia, M (EDS.) *Seis estudios sobre la traducción en los siglos XVI y XVII* (pp. 169-204) Granada: Editorial Comares.

Pais, C. (2005). Apuntes de história da la traducción portuguesa. *Herméneus - Revista de Investigación de Traducción e Interpretación*, 7. Obtido de: <http://hdl.handle.net/10400.2/1254>

Rocha, S. (2012). *Dinâmicas de poder dos intérpretes/língua portuguesas na Ásia de João de Barros*. (Tese de mestrado não publicada) Universidade Aberta. Lisboa. Obtido de: <http://hdl.handle.net/10400.2/2100>

Ruckstadter, F. (2012). Padre Serafim Leite (S. J.): Um intelectual entre o Brasil e Portugal no século XX. *Revista HISTEDBR On-line*, 12 (45), (p.361). Obtido de: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/histedbr/article/view/8640161>

Saraiva, J. (1983). A Expansão Atlântica. Em *História de Portugal* (Vol. 3). Navarra: Publicações Alfa S.A.R.L.

Silva, M. (2015). Línguas brasílicas: Poder e identidade linguísticas no Brasil do século XVI (um estudo de história social da linguagem). *Confluência*, 1. (pp.103-119). doi.org/10.18364/rc.v1i47.52

Silva-Reis, D. & Bagno, M. (2018). A tradução como política linguística na colonização da Amazônia brasileira. *Revista Letras Raras*, 7(2), (pp.8–28). doi.org/10.35572/rlr.v7i2.1126