

A tradução como política linguística na colonização da Amazônia brasileira / Translation as language policy in the colonization of Brazilian Amazon

Dennys Silva-Reis *

Marcos Bagno **

RESUMO

A diversidade linguística das futuras colônias portuguesas na América do Sul era notável. Segundo especialistas, havia mais de 1.200 línguas indígenas presentes no território do que seria o Brasil no momento do desembarque dos portugueses. Dessas, mais de metade (cerca de 700) seriam faladas na Amazônia, línguas pertencentes a diversas famílias linguísticas não aparentadas. A grande quantidade de línguas diferentes constituía um pesado obstáculo para a conversão dos povos nativos e também para a ocupação e colonização concreta do território pela Coroa portuguesa, também interessada na escravização da força de trabalho indígena. O impasse se resolveu com a adoção de uma língua – o tupinambá – falada num trecho da costa do Pará, próximo à foz do rio Amazonas, a qual se tornou o que veio a se designar como *língua geral*. O mesmo processo ocorreu na parte sul da América portuguesa, onde emergiu outra *língua geral*. Durante o período colonial, portanto, houve duas *línguas gerais*: a língua geral amazônica e a língua geral paulista. Antes que essas línguas gerais se estabelecessem, a tradução e a interpretação tiveram um papel crucial na conquista dos amplos territórios, onde a língua portuguesa era usada apenas por uma pequena minoria, essencialmente europeus e seus descendentes, situação que permaneceu até as primeiras décadas do século XIX.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia; Língua geral; Intérpretes; Política linguística colonial.

ABSTRACT

The linguistic diversity of the future Portuguese colonies in South America was remarkable. According to specialists, there would have been more than 1,200 indigenous languages present on the territory of the future Brazil at the time of the Portuguese arrival. Of these, more than half (about 700) would have been spoken in the Amazon region, languages belonging to several unrelated linguistic families. The large quantity of different languages constituted a heavy obstacle for conversion of the native peoples, and also for the occupation and concrete colonization of the territory by the Portuguese Crown, which was also interested in the enslavement of indigenous labor power. This impasse was resolved by the adoption of a language – Tupinambá – spoken on a stretch of the coast of the present state of Pará, near the mouth of the Amazon River, which become what was to be called *língua geral* ("general language"). The same process took place in the southern part of Portuguese America, where a *língua geral* also emerged. During the colonial period, therefore, there were two "general languages": the *língua geral* of the Amazon and the *língua geral* of São Paulo. Before these *línguas gerais* were established, translation and interpretation played a crucial role in the conquest of these vast territories, where the Portuguese language was used only by a small number of people, essentially Europeans and their descendants, a situation that remained until the first decades of the 19th century.

KEYWORDS: Amazon; Língua geral; Interpreters; Colonial language policy

* Doutorando em Literatura no Programa de Pós-Graduação em Literatura na Universidade de Brasília (POSLIT/UnB), Brasília/DF. Mestre em Estudos da Tradução na mesma universidade pelo Postrad (Pós-Graduação em Estudos da Tradução). Bacharel em Letras-Tradução e Licenciado em Língua e Literatura Francesas. Assina o blog Historiografia da Tradução no Brasil (<http://historiografiadatraducaobr.blogspot.com.br>). Endereço eletrônico: reisdennys@gmail.com

** Doutor em Filologia e Língua Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP), Professor Adjunto do Instituto de Letras, Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução da Universidade de Brasília (UnB, Brasília/DF). Colaborador do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem da Universidade Federal Fluminense (UFF, Niterói/RJ). Endereço eletrônico: bagno.marcos@gmail.com.

1 Introdução: o que é “Amazônia”?

O título deste artigo contém, numa perspectiva histórica, uma impropriedade: é a designação “brasileira” para a Amazônia do período colonial. De fato, a chamada América Portuguesa se compunha de duas entidades administrativas distintas: o Estado do Brasil e o Estado do Grão-Pará e Maranhão. A noção de “Brasil” correspondente ao Estado soberano dos dias de hoje surgiu somente depois que o Estado do Grão-Pará e Maranhão aderiu, em 1823, à independência proclamada um ano antes no Estado do Brasil. A historiografia oficial, no entanto, construída dentro de uma típica ideologia nacionalista, tem ocultado essa divisão do território colonial para criar o mito de uma unidade territorial supostamente existente desde as origens do “Brasil”. A grande maioria dos brasileiros ignora que durante mais de três séculos o termo “Brasil” se aplicava exclusivamente à parte centro-meridional da América Portuguesa. A vitória dessa ideologia se revela até mesmo na extrema dificuldade de se encontrar uma representação cartográfica confiável daquela divisão territorial. Mesmo assim, o mapa que apresentamos abaixo (Figura 1), recolhido da internet, dá uma ideia aproximada da situação administrativa do território colonial português na América do Sul.



Figura 1
Divisão territorial da América Portuguesa¹

¹ Fonte: <http://marcosbau.com.br/doi-estados-da-am-portuguesa-1772-4/>, acesso em 5/2/2018.

A mesma reescrita ideológica do passado se empenhou em apagar a complexidade sociolinguística da formação histórica que deu origem ao Brasil moderno. Nessa reescrita do passado, a língua portuguesa teria começado sua expansão triunfante e seu absoluto domínio sobre o “Brasil” no exato momento em que o primeiro navegador português pisou o solo americano. Isso se deveria à “superioridade axiológica e pragmática da cultura ocidental que levou à vitória da língua portuguesa no Brasil sobre as suas concorrentes indígenas e africanas” (ELIA, 1979,p. 18), palavras que ecoam as de Serafim da Silva Neto, segundo quem “a vitória do português não se deveu à imposição violenta da classe dominante. Ela se explica pelo seu prestígio superior, que forçava os indivíduos ao uso da língua que exprimia a melhor forma de civilização” (SILVA NETO 1950,p. 61). Em ambos os autores o processo que levou à hegemonia do português no Brasil é descrito como algo evidente, autoexplicativo e até pacífico (“não se deveu à imposição da classe dominante”), mas o recurso à noção de “vitória” pressupõe conflitos e disputas — para haver vencedores é preciso que tenha havido perdedores — e o emprego de “concorrentes” por Elia deixa transparecer que, de fato, a história sociolinguística do Brasil é uma história de lutas e batalhas e, principalmente, de genocídios sistemáticos e, com eles, de linguicídios. Assim, ainda que recorrendo mais uma vez à ideia de “vitória”, José Honório Rodrigues (RODRIGUES, 1985, p. 42) sublinha que “o processo cultural que impôs uma língua vitoriosa sobre as outras não foi assim tão pacífico, nem tão fácil. Custou esforços inauditos, custou sangue dos rebelados, custou suicídios, custou vidas” porque “havia, sim, um permanente estado de guerra”.

Desse modo, o que chamamos aqui de “Amazônia brasileira” corresponde, *grosso modo*, no período colonial, ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma entidade político-administrativa autônoma, que só compartilhava com o Estado do Brasil a situação de colônia da metrópole portuguesa. O anacronismo do adjetivo “brasileira” tem como única justificativa deixar claro para o leitor que não estamos tratando aqui de uma Amazônia mais ampla, mas apenas da porção desse vasto território que foi ocupada e colonizada pelos portugueses e que, muito mais tarde, se integraria ao Brasil, nome que passou a designar toda a extensão das antigas possessões portuguesas na América do Sul. Afinal, o termo *Amazônia* recobre uma extensão territorial de contornos pouco definidos que corresponde basicamente à bacia do rio Amazonas, a maior do planeta. Essa bacia se encontra dentro dos limites políticos de oito países (Bolívia, Brasil,

Colômbia, Equador, Guiana, Peru, Suriname e Venezuela) e de uma possessão ultramarina (a Guiana Francesa) e cobre mais de sete milhões de quilômetros quadrados. Como designação administrativa, existe no Peru um “departamento” chamado Amazonas, assim como na Colômbia; um “estado” Amazonas na Venezuela; e uma “región” do Equador chamada Oriente ou Amazónica. No Brasil existe o estado do Amazonas, o maior da federação, mas o termo Amazônia se aplica a uma área muito mais ampla do território nacional. Para definir o campo da ação governamental dirigida à região, a Lei 1.806, de 6 de janeiro de 1953, instituiu o conceito de Amazônia Legal (ver Fig. 2), que ocupa um total de mais de cinco milhões de quilômetros quadrados, o equivalente a 59% do território brasileiro, onde vivem, no entanto, apenas 12% da população total do país².



Figura 2
Amazônia Legal³

2 Da diversidade linguística às “línguas gerais”

Decerto era grande a diversidade linguística das futuras colônias portuguesas na América do Sul. Segundo Aryon Rodrigues (2006, p. 24-25), seriam 1.273 as línguas indígenas presentes no território do futuro Brasil no momento da chegada dos portugueses. Dessas, mais da metade (cerca de 700) teriam sido faladas na região amazônica. Essa profusão de línguas, que compreendia idiomas pertencentes a várias

² Fonte: <https://ww2.ibge.gov.br/home/geociencias/geografia/amazonialegal.shtm?c=2>, consulta em 14/3/2018.

³ Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Amaz%C3%B4nia_Legal, acesso em 5/2/2018.

famílias linguísticas sem parentesco entre si, levou o padre Antônio Vieira (1608-1697), jesuíta que viveu por oito anos na região, a chamar o rio Amazonas de “Rio Babel”, nome que ele mesmo considerava indevido porque, no mito bíblico da Torre de Babel, eram apenas 72 as línguas que passaram a ser faladas depois do castigo divino, enquanto na Amazônia, segundo ele, eram mais de 150 (FREIRE, 2011, p. 48).

A grande quantidade de línguas diferentes representava um pesado obstáculo para a catequização dos povos nativos e também para a ocupação e colonização efetiva do território por parte da Coroa portuguesa, interessada também na mão de obra indígena, que poderia ser escravizada. Esse impasse foi resolvido com a adoção de uma língua – o tupinambá –, falada num trecho da costa do atual estado do Pará, junto à foz do rio Amazonas, para se tornar o que se viria a designar como “língua geral”. O mesmo processo se verificou na parte meridional da América portuguesa, onde também surgiu uma “língua geral”. No decorrer do período colonial, portanto, existiram duas línguas gerais: a “língua geral amazônica” e a “língua geral paulista”. Ambas pertenciam ao grupo de línguas denominado *tupi*, línguas que eram utilizadas numa extensa faixa do litoral brasileiro, desde o atual estado de São Paulo até a foz do rio Amazonas, no Pará. Os falantes de outras línguas que não pertenciam ao grupo eram chamadas, pelos falantes de línguas tupi, de *tapuias*, designação que passou a ser empregada também pelos portugueses e seus descendentes. Segundo Barros (2003, p. 88-89):

A formação da oposição entre tupi e tapuia – que correspondia à oposição entre índios cristianizados e índios bárbaros – revelou-se produto da política indigenista colonial. A categoria tapuia – termo de origem tupi com sentido de “inimigo” – foi usada no Brasil para se referir aos grupos indígenas não-tupi, considerados bárbaros, em oposição ao grupo tupinambá ou a demais nações de língua geral. Em termos linguísticos, essa oposição tomou a forma daquela entre língua geral e línguas tapuia ou “travadas”. [...] A dicotomia tupi *versus* tapuia tinha relação com a ideologia colonial de uma língua comum em um território contínuo. As línguas tapuia – vistas como “travadas” e “bárbaras” – eram consideradas empecilho para a colonização. A expansão do tupi – tido como “geral” – sobre as línguas tapuia refletiu a ideia de que um território deveria ter uma só língua. (BARROS, 2003, p. 88-89).

Essa preponderância tupi na costa, área em que se concentrou a ocupação do território durante um largo período (até o descobrimento de ouro em Minas Gerais, no final do século XVII), possibilitou a formação daquelas línguas gerais. Tanto a língua geral amazônica quanto a língua geral paulista tiveram como base variedades do

tupinambá faladas, respectivamente, na costa setentrional (Pará) e na costa meridional (Rio de Janeiro, Espírito Santo). Disso resultou que as duas línguas gerais fossem muito semelhantes entre si.

A adoção dessas línguas no processo de evangelização (e escravização) dos indígenas permitia levar a cabo as determinações da Igreja católica que preconizavam o aprendizado das línguas nativas por parte dos missionários para que a catequese se desse nessas línguas, pois se considerava que era mais eficiente e mais rápido proceder assim do que ensinar a língua do colonizador para, num segundo momento, pregar a religião cristã nessa língua. Cabia, assim, aos missionários, especialmente aos jesuítas, aprender as línguas indígenas. O padre Vieira explicita essa política linguística ao atribuí-la ao fundador da ordem jesuítica, Ignácio de Loyola:

E para ajudar essas almas [povos não-cristãos], que meios ou que instrumentos nos deu e nos ensinou a providência do mesmo santo e sapientíssimo Patriarca [Loyola]? A sua Regra o diz. Para maior ajuda dos naturais da terra em que residem, *todos aprendam a língua dela* (VIEIRA *apud* HACKEROTT, 2012, p. 92, ênfase nossa).

Não é por outra razão que a primeira descrição do tupi antigo tenha sido obra de um jesuíta, José de Anchieta, que publicou em 1595 sua *Artes de gramática da língua mais usada na costa do Brasil*, uma das primeiras descrições de uma língua não-europeia depois do início do ciclo das navegações e empreendimentos coloniais.

Essa mesma política linguística foi seguida pela Coroa portuguesa até a primeira metade do século 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 mercedários 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, p. 63).

Essa política linguística foi levada a cabo por meio de ações de grande violência, uma vez que tratou de impor uma língua única a populações que não a falavam e que eram obrigadas a aprendê-la para receber a doutrina cristã e, sobretudo, na comunicação

com seus proprietários, uma vez que, no período inicial da colonização, a escravidão dos indígenas era prática oficializada. O padre João Daniel, autor de uma extensa obra sobre a Amazônia (DANIEL, 1976), onde viveu por décadas durante o século XVIII, relata algumas dessas práticas violentas. Entre certas tribos indígenas não-falantes de tupi, somente os homens podiam aprender a língua geral, o que impedia o acesso das mulheres à língua dos catequistas. Estas, no entanto, eram obrigadas a se confessar e, por não falar a língua geral, tinham de se valer de intérpretes, o que era visto com maus olhos pelos religiosos:

Como porém as confissões dos tapuias [índios não falantes de língua tupi] por intérpretes trazem consigo muitos inconvenientes, têm-se empenhado muitos missionários a desterrar esse abuso, já com práticas, e já com castigos: e posto que já vai em muita diminuição, contudo ainda há algumas [mulheres] que nem a pau querem largar este abuso, tanto que já houve algumas às quais o seu missionário mandou dar palmatoadas até elas dizerem basta ao menos pela língua geral, antes se deixavam dar até lhes inchar as mãos e arrebentar o sangue, até que se resolviam a fazer o que deviam logo, que era o falar a língua comum. (DANIEL, 1976, I, p.272).

A difusão forçada da língua geral amazônica criou a situação paradoxal em que ela era considerada “língua de índio” pelos colonos brancos e “língua de branco” pelos indígenas falantes de outras línguas (FREIRE, 2011, p. 17).

3 Destino das línguas gerais

As duas línguas gerais tiveram destinos bem diversos ao longo da história colonial. A língua geral paulista foi amplamente utilizada, sobretudo em São Paulo, e levada para o interior por obra dos chamados “bandeirantes”, exploradores que se aventuravam pelos sertões em busca de índios para escravizar e de pedras preciosas. Esses bandeirantes eram, quase todos, falantes da língua geral paulista, uma vez que eram *mamelucos*, isto é, filhos de portugueses com mulheres indígenas, com as quais aprendiam a língua. É por causa deles que existem incontáveis topônimos de origem tupi em regiões do sudeste e do centro-oeste brasileiros onde nenhuma língua tupi jamais foi falada. Ainda no final do século XVII, o padre Antônio Vieira escrevia:

É certo que as famílias dos portugueses e índios em S. Paulo estão tão ligadas hoje umas com as outras que as mulheres e os filhos se criam mística e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala é a dos índios, e a portuguesa a vão os meninos aprender à escola. (VIEIRA *apud* HACKEROTT, 2012, p. 99).

No entanto, já a partir da mesma época, a descoberta de ouro na região das Minas Gerais provocou uma reviravolta linguística importante. Atraídos pela possibilidade de enriquecimento rápido, mais de meio milhão de portugueses se deslocaram da Europa para a região aurífera em pouco mais de cinquenta anos, o que fez crescer exponencialmente o número de falantes de português, língua até então extremamente minoritária na colônia. Negros escravizados utilizados em outras regiões (sobretudo no Nordeste, onde se dedicavam à cultura da cana de açúcar) foram realocados para a extração do ouro. Com isso, surgiu na zona mineradora um verdadeiro *melting pot* étnico que reuniu escravos negros (falantes de línguas africanas diversas, mas também de formas rudimentares de português), portugueses metropolitanos e outras tantas pessoas nascidas no Brasil. Por ser a língua da administração e da parcela dominante das estruturas sociais, o português iniciou ali seu processo de ascensão até se tornar a língua hegemônica que é hoje. Esse e outros fatores provocaram o desaparecimento total da língua geral paulista.

O destino da língua geral amazônica foi diferente:

A língua de comunicação interna da Amazônia – ao longo de todo o período colonial e até mesmo nas primeiras décadas do século XIX – foi, incontestavelmente, a língua geral amazônica (LGA), que desempenhou aquelas funções básicas exercidas tradicionalmente por toda e qualquer língua numa comunidade, o que acabou retardando o processo de hegemonia do português. (FREIRE, 2011, p. 46).

Em meados do século XVIII, a Coroa portuguesa tentou instituir uma nova política linguística na região. Por meio de um documento que passou à história com o nome de *Diretório dos índios* (1757), o primeiro-ministro português, Marquês de Pombal, decretava a obrigatoriedade de que somente a língua portuguesa deveria ser empregada como veículo de ensino e aprendizagem, com a consequente proibição do uso da língua geral (ou de qualquer outra língua indígena) na educação. Essa política acompanhava a expulsão dos jesuítas tanto de Portugal quanto de suas colônias, considerados demasiado influentes e representantes de uma ideologia que se opunha às

teses do Iluminismo vigente na Europa de então. O mesmo padre João Daniel citado anteriormente escreveu sua obra enciclopédica sobre a Amazônia durante o período em que esteve encarcerado, depois de deportado para Portugal: viria a morrer na prisão, em 1776 (tendo nascido em 1722). Essa nova política linguística, no entanto, não teve êxito:

O efeito concreto dessa nova proibição foi, porém [...] pouco ou nenhum: a língua geral amazônica continuou a ser amplamente usada, o português só muito lentamente foi ganhando espaço (e por razões não relacionadas à imposição legal) e as línguas indígenas continuaram a ser faladas por todo o mundo amazônico. (FARACO, 2016, p. 112).

Isso porque

a língua tupinambá destribalizada, diferenciada do tupinambá tribal, já havia adquirido o estatuto de língua geral e, mesmo proibida, continuou em pleno processo de expansão por toda a colônia, porque o sistema, os agentes e as práticas sociais que sustentavam essa expansão – o *Regimento das missões*, os jesuítas e a organização do trabalho indígena – permaneciam vivos e atuantes. (FREIRE, 2011, p. 122-3).

Uma das medidas, de forte caráter simbólico, nessa tentativa de “portugalizar” a Amazônia foi a substituição de diversos topônimos de origem indígena por nomes de lugares existentes em Portugal. Desse modo, foram instituídos os nomes *Santarém* (antes *Tapajós*), *Óbidos* (*Pauxis*), *Borba* (*Trocano*), *Barcelos* (*Mariuíá*), *Moura* (*Itarendaua*), *Vila Nova da Rainha* (*Parintins*), *Faro* (*Jamundás*) etc., que permaneceram até hoje.

O que de fato levou à drástica redução do uso da língua geral amazônica foram outros fatores históricos e políticos. O mais importante deles, sem dúvida, se vincula ao movimento revoltoso chamado Cabanagem (1835-40). Insatisfeitos com a situação marginal do Pará depois da adesão deste à independência do Brasil (adesão ocorrida em 1823) e com a extrema pobreza dos habitantes da região, diversos líderes locais se uniram para comandar uma revolta contra o poder central (um regime monárquico que conferia ao Brasil o título de Império). A repressão do Império contra os “cabanos” (assim chamados porque a maioria da população vivia precariamente em cabanas de barro e palha) foi implacável: sufocada a revolta, cerca de 40% da população do Pará foi exterminada, num total de baixas próximo dos 40.000. Essas vítimas da repressão eram,

em sua imensa maioria, índios e mestiços falantes da língua geral amazônica que, desse modo, perdeu um contingente significativo de seus usuários.

Outro fator de redução do número de falantes da LGA foi a Guerra do Paraguai (1865-70), em que Argentina, Brasil e Uruguai (manipulados pelo grande capital inglês) se uniram contra o Paraguai, que tentava instituir uma política econômica nacionalista, à margem do imperialismo britânico. Arrancados de suas terras amazônicas, alistados à força (apesar do nome “voluntários da Pátria” com que a história oficial os denominou), muitos falantes de LGA (na maioria monolíngües), índios e mestiços de indígena e branco, perderam suas vidas em terras paraguais. Isso criou uma situação insólita, uma vez que

muitos soldados amazonenses, pertencentes ao 5º Batalhão da Infantaria, que sequer podiam entender as ordens de seu comandante, morreram nos campos de batalha do Paraguai como “voluntários” da Pátria, falando uma língua compreendida pelo inimigo, mas desconhecida em sua própria trincheira. Por outro lado, havia situação similar, com soldados paraguaios, monolíngües em guarani *criollo*, alguns dos quais foram feitos prisioneiros de guerra e só puderam ser submetidos a interrogatório com a ajuda de soldados amazonenses, bilíngües em língua geral e português, que funcionaram como intérpretes e tradutores. (FREIRE, 2011, p.102).

De fato, o guarani *criollo*, até hoje falado pela grande maioria da população paraguaia, é descendente de uma língua geral, também empregada naquele país durante o período colonial como língua de catequese. Apesar da enorme distância entre a Amazônia e o Paraguai, a língua geral amazônica (chamada *nheengatu*, “língua boa”) e o guarani paraguaio (chamado *abanheenga*, “língua de gente”) pertencem à grande família tupi-guarani e são, por isso, bastante semelhantes entre si, o que permitia a comunicação de soldados indígenas brasileiros e soldados paraguaios.

O declínio da língua geral amazônica também se deveu a outros fatores importantes, desta vez de natureza econômica, como a introdução da navegação a vapor que teve dois impactos no tocante às questões linguísticas. Por um lado, ela desestruturou o sistema tradicional de navegação e comércio que “favorecia a reprodução da língua geral na medida em que limitava os contatos de seus usuários, espalhados pelas vilas e povoações da região, com falantes de português” (FREIRE, 2011, p. 246). O transporte modernizado permitiu trocas mais intensas e rápidas e, conseqüentemente, a expansão da língua portuguesa ao longo dos incontáveis rios da bacia amazônica. Por outro lado, a mesma navegação a vapor possibilitou o grande

afluxo de nordestinos (quase meio milhão) que migraram para a Amazônia durante o chamado “ciclo da borracha” (1872-1910):

distribuídos pelos seringais, vilas e povoações, todos eles portadores da língua portuguesa, o que provocou a modificação do quadro sociolinguístico da Amazônia e retirou da língua geral qualquer possibilidade de continuar em expansão. (FREIRE, 2011, p. 247).

Outra diferença importante entre os destinos da língua geral paulista e da amazônica é que, ao contrário daquela, completamente extinta, esta ainda é falada, com o nome de *nheengatu*, por uma população ribeirinha de *caboclos* (mestiços de brancos e índios) no alto rio Negro, no extremo ocidental do estado do Amazonas, em região próxima à fronteira com a Colômbia e a Venezuela (países em que também é falada por pequenas minorias), com um número estimado de 19.000 falantes.

4 Tradutores e intérpretes: construindo realidades

A história sociolinguística da Amazônia, como se pode concluir, é complexa e se desdobra em diferentes etapas. Essa história foi periodizada por Freire (2011, p. 112) da seguinte maneira:

- 1) a prática dos intérpretes (século XVI e início do XVII);
- 2) a escolha do tupinambá e sua expansão (1616-1686);
- 3) a normatização da língua geral e sua reprodução (1686-1757);
- 4) as propostas de portugalização (1757-1850);
- 5) a hegemonia da língua portuguesa (a partir de 1850).

Já mencionamos alguns aspectos das fases 2 a 5, que dizem respeito à expansão e posterior declínio da língua geral em favor do português. A partir de agora vamos nos deter um pouco na fase inicial, que contou com a destacada presença de intérpretes.

Um aspecto importante a ser enfatizado é que a tradução/interpretação, no espaço-tempo colonial, não pode ser vista apenas numa perspectiva *instrumentalista*, em que as práticas tradutórias serviriam aos propósitos de comunicação entre culturas tão diferentes quanto a europeia e as indígenas (que configuravam, ademais, uma multiplicidade de culturas). A tradução não é um simples vaivém de “mensagens”, de conteúdos dados e fixos, de modo que convém defini-la, antes,

como uma atividade que não reproduz algo dado (por exemplo, um original), mas que em primeiro lugar produz realidades culturais. [...] A ponte não une simplesmente duas margens já existentes. Estas se apresentam como tais só quando uma ponte atravessa o rio, não antes. Assim como a ponte não aparece como união *a posteriori* de duas margens preexistentes, a tradução tampouco é a mediação *a posteriori* de situações culturais diferentes. Ela, bem mais, as produz. (SCHARLAU, 2003, p.106)

Desse modo, a tradução não é uma simples “mediadora” na situação colonial: ela cria essa situação, altera profundamente as línguas que assim entram em contato e “se converte no lugar em que surge algo novo, híbrido, e onde finalmente se articulam as relações de poder coloniais em todas as suas tensões contraditórias” (SCHARLAU, 2003, p. 104).

Assim, por um lado, os textos traduzidos veiculam a lógica da ordem europeia-cristã, mas, por outro, provocam a reação dos indígenas na medida em que interpretam o que ouvem ou leem no quadro dos sentidos próprios de suas línguas e culturas.

Quando, por exemplo, os missionários optam por traduzir o conceito de *Deus* pelo nome *Tupã*, ou o de *Diabo* por *Jurupari*, surgem novas entidades metafísicas, que nem são o deus e o demônio cristãos nem as divindades tradicionais dos povos de língua tupi: Tupã e Jurupari entram na língua portuguesa com traços definidores que não tinham na cultura tupi, assim como Deus e o Diabo adquirem, em tupi (ou, melhor, na língua geral que se constitui a partir do tupinambá) elementos próprios à cosmogonia e à mitologia de seus falantes. Esse processo se torna ainda mais complexo quando, por causa da imposição do tupinambá a populações falantes de outras línguas, os missionários introduzem Deus-Tupã e Diabo-Jurupari em culturas que não conheciam nenhuma dessas quatro entidades prévias. A criação de novas entidades sobrenaturais sincréticas por meio da tradução – criação que mostra claramente a inoperância do conceito de “equivalência”, tão empregado em teorias tradicionais sobre tradução como também no senso comum – se evidencia, por exemplo, nestas afirmações de Couto de Magalhães, conhecedor da língua tupi e das crenças religiosas de seus falantes, que escreveu no final do século XIX, já no Brasil independente:

O que nunca encontrei entre os selvagens foi a concepção de um espírito sobrenatural, cuja missão fosse exclusivamente para o mal, como é entre nós a concepção de Satanás. [...] O próprio *Jurupari* não está nesse caso: as tradições que tenho colhido a esse respeito, e que só se encontram hoje no norte do Império, não são completas, mas a

palavra *Jurupari* equivale a isso que nossas amas-de-leite nos descrevem como *pesadelo*. É, segundo os índios, um ente que de noite cerra a garganta das crianças ou mesmo dos homens, para trazer-lhes aflições e maus sonhos. (MAGALHÃES, 1876, p. 126).

A equiparação de Jurupari ao demônio cristão, portanto, não foi uma simples “tradução” de um termo do português para a língua tupi, mas a produção mesma de uma entidade metafísica nova.

Os responsáveis pela evangelização dos indígenas legaram testemunhos valiosos acerca dessas complexidades da conversão-tradução, deixando transparecer com frequência a interpretação que faziam, a partir de sua língua-cultura-ideologia, do que consideravam ser conquistas espirituais obtidas junto aos indígenas. O padre José de Anchieta, por exemplo, escreveu (em carta datada de 16 de abril de 1563) acerca da (suposta) conversão de um ancião em Itanhaém (litoral do estado de São Paulo):

Dando-lhe, pois, a primeira lição, de ser um único Deus todo poderoso que criou todas as coisas etc., logo se lhe imprimiu na memória, dizendo que ele rogava muitas vezes que criasse os mantimentos para o sustento de todos, mas que pensava que os trovões eram este Deus, embora agora que sabia existir outro Deus verdadeiro sobre todas as coisas, que rogaria a ele chamando-lhe Deus Padre e Deus Filho. Porque dos nomes da Santa Trindade, estes dois somente pude tomar, porque se lhe podem dizer em sua língua, mas o Espírito Santo, para este nunca achamos um vocábulo próprio nem circunlóquio bastante, e apesar de que não o sabia nomear porém sabia crer. (ANCHIETA, 1933, s/p).

O missionário atribui ao índio uma “memória”, a de já ter dirigido súplicas ao “único Deus”, como se essa entidade de fato existisse na cultura do “convertido”. Logo, porém, registra que o índio “pensava que os trovões eram este Deus” (e, de fato, o nome *Tupã* se referia, em tupi, a uma divindade responsável pelos trovões), mas que a partir de agora dirigiria seus apelos a essa mesma entidade, porém com outro nome: “Deus Padre e Deus Filho”. Na visão do missionário, a simples renomeação (ou seja, a *tradução*) da divindade era garantia suficiente de que o índio tinha adquirido uma nova fé. Mais sintomático ainda dessa atitude é o reconhecimento de que não era possível encontrar, na língua do índio, “vocábulo próprio nem circunlóquio bastante” para tratar do Espírito Santo, mas isso não impedia que o índio, mesmo sem saber “nomear”, sabia “crer”. O discurso do catequista revela uma crença no poder da tradução como renomeação e na renomeação como prova incontornável da conversão. Esse episódio (e

a forma discursiva que recebe) mostra em escala reduzida as complexidades das interações ocorridas no período colonial (e mesmo depois dele), em que a tradução, como já dissemos, não era um *meio*, mas o próprio “lugar em que surge algo novo, híbrido, e onde finalmente se articulam as relações de poder coloniais em todas as suas tensões contraditórias”, para retomar as palavras de Scharlau citadas acima.

No espaço-tempo colonial, portanto, a tradução não incide apenas sobre as línguas, mas se torna uma operação que está na gênese mesma das novas formas culturais, de novas ordenações (jurídicas, religiosas, epistemológicas, sociais, políticas etc.) que vão se constituir e se enraizar nos territórios sujeitos à empresa colonial e configurá-los para a posteridade. Desse modo, o que será dito a seguir das práticas de tradução/interpretação relatadas para o período colonial da Amazônia portuguesa deve ser compreendido nessa perspectiva em que

a tradução deixa de ser aquela figura de correspondência bipolar descontextualizada, deixa de ser também só um acontecimento de superfície, perfilado sobre um pano de fundo cultural abstrato, e passa a estar cada vez mais inserida numa dinâmica de relações interculturais. (SCHARLAU, 2003, p. 103).

A colonização da Amazônia pelos portugueses teve início mais de um século depois da chegada dos primeiros navegadores, em 1500. Em contraste com as fundações mais antigas – São Vicente (a primeira vila do Brasil, fundada em 1534), Olinda (1537), Salvador (1549), Rio de Janeiro (1565) –, é somente no ano de 1616 que se ergue o Forte do Presépio, núcleo em torno do qual surgirá a cidade de Santa Maria de Belém do Grão-Pará, hoje denominada apenas Belém, capital do estado do Pará, junto à desembocadura do rio Amazonas no oceano Atlântico. A região, antes disso, esteve na mira de diversas potências coloniais: entre 1500 e 1570, foram organizadas 22 incursões promovidas pela Espanha, algumas descendo os Andes em direção ao Atlântico, outras no sentido inverso. Os franceses promoveram ao menos sete expedições; os ingleses, oito; os holandeses, cinco, tendo mesmo chegado a construir alguns fortes na foz do Amazonas (FREIRE, 2011, p. 113). Com a fundação do que viria a ser Belém, tem início a ocupação oficial e sistemática da região por parte do poder colonial português.

Nessas expedições, os exploradores europeus interagiram com os indígenas graças a gestos e sinais ou então, a depender da possibilidade, através de intérpretes. Os documentos conservados daquele período relatam, por exemplo, que os cocamas, povo

que vivia junto ao rio Napo, afluente do Amazonas, nos limites atuais entre Brasil, Peru e Colômbia, auxiliaram o espanhol Francisco de Orellana quando fez a descida do grande rio em 1541-42, desde o atual Equador até a desembocadura no Atlântico, sendo por isso considerado o “descobridor do Amazonas”, nome dado ao rio pelo navegador por causa de uma suposta tribo de mulheres guerreiras que ele teria encontrado (e com as quais teria travado uma batalha). Segundo o dominicano Gaspar de Carvajal, que participou da expedição e produziu um relato sobre ela, os cocamas ajudaram os navegadores a produzir um pequeno vocabulário em sua língua, pertencente à família tupi, o que teria sido útil para contatos posteriores com outras populações. Intérpretes indígenas também atuaram na expedição dos espanhóis Pedro Ursúa e Lope de Aguirre (1560-61).

Em geral, os expedicionários europeus se valeram de uma prática desenvolvida pelos portugueses em suas explorações da África algum tempo antes: capturar alguns habitantes da terra, transportá-los para Portugal, onde lhes era ensinado o português de modo a poderem ser utilizados em seguida como intérpretes (ou “línguas”, conforme a denominação que se fixou no período colonial).

Em meados do século XVI, surgem no Brasil as *feitorias*, lugares onde se armazenavam os bens da colônia para posterior envio à metrópole. O acúmulo desses bens, em sua maioria, dava-se pelo escambo, o que em certa medida era possível graças ao *língua*, o intérprete falante das línguas indígenas. O *língua* aprendia o idioma do índio de maneira forçada, pois, em sua maioria, os que tinham tal ofício no Brasil quinhentista eram degredados ou naufragos, ou seja, criminosos portugueses que eram lançados no meio dos índios a fim de aprender sua língua e depois servir de intérpretes às autoridades portuguesas da colônia. Conforme explica Faraco (2016, p. 63),

os línguas não funcionavam apenas como intérpretes linguísticos, mas também (e principalmente) como mediadores que atuavam quer nos processos de desvelamento, para o europeu, da geografia, da sociedade e da cultura dos territórios visitados ou ocupados; quer nos processos de imposição, às populações locais, da lógica colonial nas relações econômicas, políticas e socioculturais. Nesse sentido, os línguas, pelo seu saber linguístico, dispunham de uma dose de poder que fazia deles agentes cruciais nas sociedades criadas ou recriadas pelo colonialismo europeu. Nas feitorias eram efetivos funcionários da administração e muito bem remunerados. (FARACO, 2016, p. 63).

A figura do língua também foi importante como a de um agente colaborador durante as guerras quinhentistas entre portugueses e indígenas, mas também entre portugueses e piratas, corsários e outros colonizadores (especialmente franceses, holandeses e espanhóis) que também tentavam ocupar o Brasil (HEMMING, 2007). Por vezes, alguns índios eram raptados e levados aos países europeus a fim de aprender a língua e os costumes do colonizador e ajudar na conquista das terras desejadas. Era uma prática comum à época e tais índios eram chamados de *filhados* em contraposição aos *lançados* – colonos que eram deixados nas terras conquistadas a fim de aprender a língua dos índios e, logo depois, resgatados para auxiliar na colonização (MARIANI, 2007).

Fora da Amazônia, no litoral brasileiro, entre algumas das providências iniciais para facilitar as interações entre indígenas e portugueses sobressaem as que se preocupavam com a formação explícita de *línguas* (intérpretes). Alguns colégios fundados por jesuítas atuaram como núcleos especializados na tradução do discurso religioso em língua geral: o foco incidia sobre membros da Companhia de Jesus que, embora não pudessem administrar os sacramentos, auxiliavam os sacerdotes na tarefa (FREIRE, 2011, p. 114). Há testemunhos em cartas escritas por jesuítas da utilização dos chamados *mamelucos* (filhos de homem português com mulher indígena) na intermediação das relações entre missionários e índios. Essas práticas dos portugueses em outros pontos da colônia foram, de certo modo, reproduzidas na Amazônia:

[D]esde cedo, missionários, moradores portugueses e índios de diferentes filiações linguísticas foram adquirindo capacidade discursiva na língua tupinambá, delimitando a atuação dos intérpretes às línguas de filiação não tupi, denominadas genericamente de tapuias, consideradas pelos jesuítas “línguas travadas”. Nesse caso, sua função era a de atuar nos primeiros contatos como embaixadores, enviados a grupos falantes dessas línguas, a quem deviam persuadir a descer para as aldeias de repartição. (FREIRE, 2011, p. 115).

Nessa fase da colonização da Amazônia, os intérpretes tiveram papel fundamental no processo de catequese dos povos indígenas. Enquanto não se difundia e firmava o aprendizado da língua geral por parte dos sacerdotes, e sobretudo quando estes deviam lidar com falantes das “línguas travadas”, o intérprete atuava permanentemente na realização dos cultos e das cerimônias, na administração dos sacramentos e em outras ocasiões importantes, como a tradução do sermão dominical.

Diversos historiadores do período colonial enfatizam as circunstâncias complexas em que o importante sacramento da *confissão* era realizado por meio de intérpretes. Tratava-se de uma situação extremamente problemática porque a confissão implica exclusivamente duas pessoas: o “pecador” e o “confessor”. Tudo o que se revela no ato de confessar deve permanecer sob sigilo, o que se chama, na tradição católica, de “inviolabilidade da confissão”. Diante das barreiras linguísticas e da obrigatoriedade de realizar o sacramento da confissão aos “convertidos”, tornou-se prática comum o recurso ao intérprete. Além do problema representado pela presença de uma terceira pessoa no ato da confissão, existia também, como era frequente nas relações dos colonizadores com as populações nativas subjugadas, uma forte desconfiança da parte dos europeus para com os intérpretes que utilizavam. Conforme assinala Faraco (2016, 66),

os línguas eram indispensáveis (face à diversidade linguística com que os portugueses iam fazendo contato); eram raros (dependiam, em geral, de ser aprisionados e de aprender por imersão a língua de seus captos, o que é sempre um processo demorado nos adultos) e, por isso, muito valorizados, *embora não fossem sempre inteiramente confiáveis* (ênfase nossa). (FARACO, 2016, p. 66).

Embora a questão da desconfiança fosse moeda corrente, cabe observar um caso que parece contradizer isso. A história da índia Nathalia, que o padre João Felipe Bettendorff, catequista presente na Amazônia no século XVII, relata em um de seus atos de conversão/condenação dos indígenas, é interessante por dois aspectos: traz uma mulher indígena que não serve somente como *biological go-between* (isto é, para reproduzir mestiços: Metcalf, 2008), mas como *linguistic go-between*; e o fato dessa mulher intérprete ser mais confiável que o índio homem intérprete, confiável a ponto de suas intermediações linguísticas servirem para a decretação de penas de morte. Nas palavras do padre,

(...) e para que se não faça reparo na verdade e sinceridade da intérprete chamada Nathalia, saiba-se que era filha de um dos maiores principais da nação dos Maraunizeze irmã uterina do principal Guacaziri, da aldeia Chipiri, mulher de idade, sisuda e discreta entre seus e os brancos, cuja língua sabia mui bem como doméstica da casa do capitão-mor Manoel Guedes, o qual a tinha concedido para serviço de Deus e d’El Rei Nosso Senhor, para poderem seguramente tratar por via dela o capitão-mor Antônio de Albuquerque e mais ministros os negócios do cabo do Norte, e procederem, até dar sentença de

morte, fundados na lealdade com que servia de língua para tudo. (BETTENDORFF, 1990, p. 434).

Nathalia é uma mulher indígena aparentada a importantes chefes e que foi obrigada a se tornar intérprete, escravizada e forçada a aprender a língua dos brancos, tornando-se intermediária linguística em delicadas negociações, o que possibilitou certamente sua confiabilidade diante dos sacerdotes da Igreja. Trata-se de um dos raríssimos intérpretes amazônicos que teve seu nome registrado. Entretanto, seu caso é a exceção que confirma a regra, pois a desconfiança e a suspeita sempre assombraram os colonos europeus que precisavam de intérpretes para exercer seu domínio sobre as terras e os povos conquistados.

Um modo de resolver esses problemas foi intensificar a aprendizagem da língua geral pelos sacerdotes junto com a chamada *tupinização* forçada dos índios falantes das chamadas línguas *nheengatba* (“língua ruim”, isto é, não-tupi, também qualificadas como “travadas”). Foi, evidentemente, um processo violento que implicou, como se viu acima, castigos físicos junto com a aniquilação sistemática de incontáveis línguas, muitas vezes acompanhada da eliminação de seus falantes.

Esse processo de tupinização dos tapuias ocorreu, segundo Barros (2012), em duas fases. A primeira foi o estabelecimento de um quadro de intérpretes tapuias, chamados “embaixadores”. Estes deviam agir para convencer índios tapuias a “descer” para as missões jesuíticas. “Um dos hábitos dos jesuítas era deixar índios tapuias de grupos recém-contatados nas missões, como forma de aprendizado da língua geral e de consolidação de acordos políticos” (BARROS, 2012, p. 90). A fase seguinte foi a da produção de breves catecismos nas línguas não-tupi, com recurso à tradução de textos religiosos já produzidos em tupi: “A tradução do catecismo tupi para línguas tapuia se fazia por meio de intérpretes bilíngues em tupi e nas línguas tapuia. Em geral, eram índios não-tupi, cristianizados em língua geral” (BARROS, 2012, p. 91). A autora destaca que

os catecismos tapuia conhecidos, como aqueles nas línguas manaos e kiriri (esta última falada no Nordeste), usam a palavra Tupã – de origem tupi – para traduzir Deus. O uso desta palavra tupi nos textos cristãos em manaos e kiriri sugere a posterior passagem desses grupos para a língua tupi. A manutenção de uma palavra comum para o Deus cristão em todas as línguas indica uma estratégia missionária de procurar manter uma única identidade para Deus. (BARROS, 2012, p. 92).

O objetivo era misturar índios de outras línguas com os índios falantes da língua geral nas chamadas *aldeias de descimento*, para onde “desciam” os índios contatados a fim de receber a doutrina cristã e se integrar na economia colonial. A produção desses catecismos não deve ser concebida, pelo fato de dar acolhida a línguas de outras famílias, como eliminação do caráter homogeneizador próprio da política linguística elaborada sobre a língua geral: “O uso das línguas tapuia nos catecismos se destinava apenas aos primeiros tempos de contato com os grupos não-tupi, anterior à transferência deles para as aldeias de descimento, onde passavam a usar a língua geral” (BARROS, 2012, p. 92). Era portanto uma estratégia temporária, pois a meta definida era sempre a imposição da língua geral aos índios “convertidos” falantes de outras línguas.

Conclusão

A tradução, como se vê, foi de fundamental importância na fase inicial de conquista e ocupação da Amazônia pelos portugueses (e, de resto, pelas outras potências coloniais). Ela representava, no entanto, uma série de dificuldades e implicava a formação de tradutores capazes de operar com muitas línguas e com a língua do colonizador, os gastos de tempo e de trabalho intelectual para a produção de material de catequese tanto na língua geral quanto nas línguas “travadas”, as inconveniências do uso de intérpretes em situações delicadas (como a confissão) e a desconfiança sempre presente. Desenha-se, então, a política linguística destinada a fazer de uma única língua, o tupinambá, o veículo maior do empreendimento colonial. Essa língua se “destribaliza” e se impregna na vida social da Amazônia, usada por índios falantes e não-falantes de tupi, por seus descendentes mestiços e por grande parte da população branca. Essa política linguística colonial deixará profundas marcas na cultura brasileira: além do mito da expansão imediata do português logo nos primeiros momentos da colonização, também está muito arraigada a ideia de que existiu somente “uma língua indígena”, geralmente designada pelo nome incorreto de “tupi-guarani”, num ocultamento da grande diversidade linguística existente no período colonial (e da qual restam, ainda, hoje mais de 180 línguas faladas em território brasileiro) e dos processos de seleção, normatização e imposição das línguas gerais com o conseqüente impedimento da

preservação e manutenção das línguas faladas pelas muitas e diferentes populações que se viram forçadas, num primeiro momento, a incorporar uma língua indígena diferente da sua e, em seguida, a utilizar exclusivamente o português, sem que se oferecesse a elas condições de aprendizado efetivo e eficiente da língua do colonizador. Assim, na atualidade brasileira, muitos são os grupos indígenas que não têm língua própria mas que se valem de variedades do português consideradas “deficientes” e “deturpadas”, e que recebem o rótulo preconceituoso e discriminador de “língua de índio” – um rótulo que com frequência também se aplica a qualquer suposto “erro” detectado na fala de pessoas que não seguem à risca os preceitos de uma norma-padrão rígida e obsoleta.

A conquista e a ocupação da Amazônia se fizeram através de diversas formas interligadas de violência simbólica, cultural e física, e a tradução entra nessa rede como um dos variados meios empregados para que se firmasse o domínio da região pelos portugueses. No entanto, em consonância com as múltiplas contradições que constituem os empreendimentos coloniais, a tradução também contribuiu para que se plasmassem traços constitutivos da sociedade e da cultura brasileiras, graças à mestiçagem étnica, paralela a outras tantas formas de mestiçagem, entre as quais a linguística, que resultou na formação de um português brasileiro único, em que as confluências europeias, indígenas e africanas são múltiplas, profundas e inseparáveis em todos os níveis do sistema linguístico, desde a fonética até o léxico, passando pela sintaxe e pela morfologia. Confirmam-se assim as palavras de Scharlau (2003, p. 108) para quem,

na medida em que a Colônia é reformulada como uma configuração híbrida, como zona de contato e, com isso, como estrutura na qual se dá uma constante negociação de relações interculturais, a tradução se coloca no centro de observação. Já não é um acontecer externo, posterior a essas relações. Bem mais, ela as funda e se perfila entre as práticas que criam interstícios culturais e que contribuem para a modelagem do sujeito colonial e, de forma mais geral, da diferença colonial. (SCHARLAU, 2003, p. 108).

REFERÊNCIAS

ANCHIETA, José de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre José de Anchieta (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Civilização Brasileira, 1933.

BARROS, Maria Cândida D. M.. “Notas sobre a política jesuítica da língua geral na Amazônia”. In: FREIRE, José Ribamar; ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2a. ed., Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, [1694-1698], 1990.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Anais da Biblioteca Nacional, 1976.

ELIA, Sílvio. *A unidade linguística do Brasil*. Rio de Janeiro: Padrão, 1979.

FARACO, Carlos Alberto. *História sociopolítica da língua portuguesa*. São Paulo: Parábola, 2016.

FREIRE, José Ribamar Bessa. *Rio Babel. A história das línguas na Amazônia*. 2nd. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

HACKEROTT, Maria Mercedes S.. “Reflexões sobre a linguagem em sermões e cartas do padre Antônio Vieira”. In: LAGORIO, Consuelo Alfaro; ROSA, Maria Carlota; FREIRE, José Ribamar (orgs.). *Políticas de língua no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

HEMMING, John. *Ouro vermelho: a conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: EDUSP, 2007.

MAGALHÃES, J. V. Couto de. *O Selvagem*. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1876.

MARIANI, Bethania. “Quando as línguas eram corpos – sobre a colonização linguística portuguesa na África e no Brasil”. In: ORLANDI, Eni P.. *Política linguística no Brasil*. Campinas: Pontes Editora, 2007.

METCALF, Alida C.. *Go-betweens and the Colonization of Brazil (1500-1600)*. Austin: University of Texas Press, 2008.

RODRIGUES, Aryon D.. In: CARDOSO, Susana A. M.; MOTA, Jacyara A.; SILVA, Rosa Virginia Matos (orgs.). “As outras línguas de colonização do Brasil”. In *Quinhentos anos de história linguística do Brasil*. Salvador: Funcultura, 2006.

RODRIGUES, José Honório. *História viva*. São Paulo: Global, 1985.

SCHARLAU, Birgit. “Repensar la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción”. *Iberoamericana* III, 12, 2003. p. 97-110.

SILVA NETO, Serafim. *Introdução ao estudo da língua portuguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: INL, 1950.

Recebimento: 05/07/2018

Aceite: 14/08/2018