PARA A HISTÓRIA SOCIAL DA LÍNGUA PORTUGUESA EM SÃO PAULO: SÉCULOS XVI-XVIII

(To the Social History of the Portuguese Language in São Paulo: sixteenth to eighteenth century)

Marilza de Oliveira (Universidade de São Paulo)

RESUMO: De acordo com a literatura, desde os primórdios da colonização a língua portuguesa era falada exclusivamente na área canavieira pernambucana e baiana. Em São Paulo, uma área de grande densamente populacional indígena, falava-se a língua geral, ou tupi. Com o Diretório (1758), a língua portuguesa foi implantada em São Paulo.

Com base em fontes primárias e secundárias, assumo que na Vila de São Paulo falava-se a língua portuguesa. A língua geral era falada nos arredores da Vila, área em que se concentravam os aldeamentos indígenas.

Palavras-chave: língua tupi, língua portuguesa, São Paulo

ABSTRACT: According to the literature, since the first years of the colonialism, Portuguese language was spoken in the sugar-cane area of Pernambuco and Bahia. As for São Paulo, an area with a great deal of Indian people, Tupi language was spoken. From 1758, this language was substituted by the Portuguese one.

Basing on primary and secondary documents, I assume that in the village of São Paulo people used to speak Portuguese language. Tupi language was spoken around the village, in the area where Indian people were placed.

Key-words: Tupi, Portoghese, São Paulo

Introdução

Costuma-se separar a história social da variedade paulista das demais variedades lingüísticas brasileiras com base na sua posição geográfica e na forma de colonização. Diferenciando-se da colonização nordestina que, feita na região costeira, tinha sua produção voltada para o exterior, o povoamento do planalto paulista, no interior do país, teria propiciado o isolamento e o desenvolvimento do comércio interno. Os paulistas se especializaram na caça aos índios para vendê-los no mercado interno, contribuindo para a expansão das fronteiras, mas restringindo seus interesses e seus contatos ao território brasileiro. Ficavam, assim, alheios à influência da Metrópole no que concerne à língua e aos costumes, contrariamente ao que se verificou na Bahia, em Pernambuco e, posteriormente, no Rio de Janeiro[1], regiões que passaram pelo processo de lusitanização.

Assim é que, de acordo com a literatura (Buarque de Holanda 1936, Wehling & Wehling 1994, Villalta 1997, Castilho 2001, entre outros), nos séculos XVI e XVII a língua portuguesa era falada exclusivamente na área canavieira pernambucana e baiana. Nas demais áreas do território falava-se a língua geral, ou tupi, mantendo-se, no século XVIII, como a língua mais falada nas regiões de maior densidade populacional indígena.

Segundo Buarque de Holanda, os portugueses tinham sido antecedidos, pouco tempo antes, pelas tribos Tupi na conquista da orla litorânea. A identidade de cultura dos habitantes da costa ou a formação de uma única família indígena imediatamente antes da chegada dos portugueses teria facilitado a exploração litorânea por parte desses últimos.

[1] Com a elevação do Brasil a Vice-Reino e com a mudança da capital para o Rio de Janeiro.

Quanto à língua, porém, o tupi teria sido mantido como língua dominante, modificado pelos jesuítas: ‘É esse idioma, prontamente aprendido, domesticado e adaptado em alguns lugares, pelos jesuítas, às leis da sintaxe clássica, que há de servir para o intercurso com os demais povos do país, mesmo os de casta diversa.´ (p.71)

Villalta (op.cit.) propôs que o uso da língua portuguesa estivesse restrito ao espaço público, pois era aprendido por aqueles que freqüentavam a escola e era usado apenas nos documentos escritos. Tinha assim um caráter mais oficial que público. No âmbito do privado, ou seja, no espaço doméstico, usava-se a língua geral, que se tornou ‘hegemônica, difundindo-se por todas as camadas sociais e irradiando-se do privado para o público´. (p.339)

No que diz respeito a São Paulo mais especificamente, tem-se assumido, como já se disse, que o tupi se manteve até o século XVIII, cedendo lugar, na cidade, à língua portuguesa e, nas áreas rurais, ao dialeto caipira. Na visão de Buarque de Holanda, São Paulo era terra ‘de pouco contato com Portugal e de muita mestiçagem com forasteiros e indígenas, onde ainda no século XVIII as crianças iam aprender o português nos colégios como as de hoje aprendem o latim´. (p.95)

De acordo com a literatura, a implantação e a consolidação da língua portuguesa no território paulista se devem à aplicação em São Paulo do Diretório estabelecido em 1758, por determinação do governo pombalino de impor o português como língua falada no Maranhão e no Pará.

Os argumentos usados por Buarque de Holanda, e recuperados pelos demais historiadores, para a sustentação da hipótese de uso da língua geral em São Paulo são: 1) o comentário feito por Vieira sobre os moradores da capitania de São Paulo; 2) o comentário do bispo de Pernambuco em referência à fala de Domingos Jorge Velho, um bandeirante

paulista; 3) a necessidade de intérprete para compreender as declarações da mestiça Luzia Esteves e 4) o uso de alcunhas em língua tupi.

Ao lado da visão tradicional de que em São Paulo falava-se exclusivamente o tupi há a versão de que os paulistas falavam português (Ribeiro 1946). Entretanto essa hipótese parece não ter vingado, seja pela ausência de argumentos que pudessem fundamentá-la seja pela "autoridade" de Buarque de Holanda, que é a favor da hipótese do tupi.

Monteiro (1995) retoma a questão da língua e refuta a hipótese do tupi baseada na argumentação de que Domingos Jorge Velho não soubesse falar português. O autor afirma que o referido bandeirante 'não apenas falava como também escrevia em português´. Sustenta que, ao contrário da hipótese de uso comum da língua geral, em São Paulo o seu domínio era altamente prestigiado e era considerado uma respeitável especialização dos maiores sertanistas.

Neste trabalho, retomo as argumentações de Rodrigues e Buarque de Holanda, e na esteira de Monteiro, proponho que a língua portuguesa era falada na Vila de São Paulo desde o início de seu povoamento. Proponho ainda que havia uma política educacional, centrada no letramento e no ensino do latim. Cartas pessoais escritas em português constituem prova irrefutável do uso dessa língua na Vila de São Paulo. A recuperação de 20 dessas cartas entre os Inventários Paulistas dos séculos XVII e XVIII (no anexo 1 acham-se dois bilhetes e duas cartas) leva-me a assumir, portanto, que a língua portuguesa sempre foi falada em São Paulo.

Lembramos aqui que a classe dirigente romana foi centralizadora no plano militar e político, mas não no plano lingüístico e cultural, pois nunca impuseram com a força de lei o uso da língua latina (de Mauro 1979). A aquisição da língua de Roma era uma escolha do povo dominado. Por outro lado, falar latim foi considerado sinal de grande distinção social

para todos os verdadeiros cidadãos, orgulhosos da própria língua e do próprio prestígio político. A importância capital de Roma, o fato de que nela estivessem concentrados os direitos civis, o prestígio imenso que derivava do pertencer ao Estado mais forte do Mediterrâneo, tornaram o latim um objetivo de elevação social para vastas camadas de população. Participar da latinidade queria dizer conquistar um espaço político (Gensini 1985: 40-41).

É muito estranho pensar que no caso de São Paulo o povo dominante tivesse abandonado sua língua para usar a língua do povo dominado, em um caminho inverso ao que ocorreu com a conquista dos romanos.

Estudos lingüísticos como os de Oliveira (2001) também são evidências do uso da língua portuguesa pelos paulistas. De acordo com o autor, no processo de conquista do sul o uso do pronome “você” impera nas trilhas dos paulistas, e o uso do pronome “tu” impera nas áreas de concentração de açorianos. O autor credita aos paulistas o rumo da lusitanização nas várias regiões do que veio depois a se constituir no Brasil.

Uma vez descartada a hipótese da língua geral por todos os habitantes de São Paulo e defendida a hipótese do uso da língua portuguesa, resta responder a questão: O que explica a sobrevivência da língua portuguesa em uma área densamente povoada por elementos indígenas?

Para explicar o uso da língua portuguesa em São Paulo, recorri a fontes indiretas e a fontes primárias, como as cartas de jesuítas editadas por Leite (1945) e os testamentos e inventários publicados pelo Arquivo do Estado de São Paulo. O trabalho está organizado da seguinte maneira: na primeira parte, discuto os argumentos de Buarque de Holanda; na segunda parte, analiso a ocupação do espaço, focando, de um lado, a formação da Vila de

São Paulo e, de outro, a constituição dos aldeamentos; na terceira parte, discorro sobre a política lingüística e educacional. Por fim, alinhavo algumas considerações finais.

I – A língua dos paulistas entre os séculos XVI e XVIII

Nesta seção, retomo, em primeiro lugar, a hipótese de que o casamento inter-étnico inviabilizou o uso da língua portuguesa e favoreceu o uso da língua geral. Em seguida, retomo os argumentos dos historiadores, capitaneados por Buarque de Holanda, a favor do uso da língua geral.

O casamento: brancos e índios ou brancos e brancos?

Segundo Mello (1988), nas primeiras expedições ao Brasil não havia mulheres. Martim Afonso veio sem casais e no "Diário de Navegação" de Pero Lopes de Sousa não se faz menção a mulheres ou crianças na expedição. Um marinheiro inglês que fez parte do pessoal engajado na Armada relata que um cristão-novo da ilha da Madeira teve negada a licença para embarcar com a mulher e quatro filhos pequenos.

A inexistência de mulher branca no Brasil quinhentista e a busca pelo prestígio na terra levavam os brancos a se casarem com as índias, em especial aquelas pertencentes às famílias da alta hierarquia tribal. Esse tipo de união, de um lado, garantia ao colono certo prestígio dentro das estruturas indígenas e, de outro, consolidava o controle colonial. Assim, o casamento ou concubinato entre portugueses e índias, uma política da Coroa para os primórdios da colonização, foi crucial no processo de dominação portuguesa.

Em repugnância à poligamia que vinha se formando, o Padre Manuel da Nóbrega implorava aos monarcas portugueses que mandassem mulheres órfãs e inclusive mulheres 'que fossem erradas´ para dar estabilidade à família. "Deviam vir órfãs e meretrizes, pois,

residindo no Brasil portugueses de diferentes condições sociais, os ricos se casariam com as primeiras e os outros com as segundas" (P. Manuel da Nóbrega, carta de 6 de janeiro de 1550).

Segundo Frei Gaspar (apud Mello 1988), apenas estabelecidos na terra, os primeiros povoadores mandaram vir suas mulheres e filhos, usando tal alegação para a obtenção de mais terra, como consta do livro dos Registros das Sesmarias. Depois dos primeiros povoadores verificou-se a vinda de muitos casais do Reino e das Ilhas, da Madeira e dos Açores.

Monteiro (op.cit.) informa que os anos de 1630-1680 marcaram o período áureo da produção de trigo na região de São Paulo e coincidiram com o período em que se teve os mais altos índices de concentração de cativos índios, de origem guarani, na região. Entretanto, entre 1620 e 1640, a capitania recebeu grandes contingentes de imigrantes portugueses e de hispano-paraguaios, o que garantia, a nosso ver, a estabilidade do núcleo formado de brancos.

Oliveira (2000), estudando o quadro genealógico de alguns habitantes da Vila de São Paulo, observou que o cruzamento entre português e índia se deu no quinhentos, concluindo que a presença de sangue índio na formação das famílias parece restringir-se aos primórdios da colonização. A partir do seiscentos (ou até antes) a família, na Vila de São Paulo, é constituída por portugueses, o que explica a marginalização dos filhos ilegítimos, inclusive os naturais que são gerados antes do casamento.

Segundo Monteiro (op.cit.), 'a julgar pelas listas do donativo real de 1679-1682, grande parte da população rural da região de São Paulo caracterizava-se pela pobreza, desfrutando de condições materiais pouco superiores às da massa de escravos índios´ (p.207). Tornava-se sempre mais evidente a proximidade social entre índios e homens

livres pobres, o que favorecia o aparecimento de uma sociedade altamente miscigenada. De acordo com o autor, os registros paroquiais de Santo Amaro atestam, entre 1686 e 1725, alta incidência de filhos ilegítimos – de pais incógnitos – de mães índias ou bastardas.

Esses dados sugerem que, no que diz respeito à formação da sociedade paulista, o período analisado deve ser dividido em três fases: a) os primeiríssimos anos da colonização do território paulista são marcados pela união entre índias e portugueses; b) de fins do séc. XVI até o terceiro quartel do séc. XVII, tem-se a formação de um núcleo de etnia predominantemente branca e c) a partir do quarto quartel do séc. XVIII surge um novo processo de miscigenação, que vai se acentuar com algumas medidas que visam incentivar a união das duas etnias (ver mais adiante).

Os argumentos de Buarque de Holanda a favor do uso da língua geral

Entre os argumentos usados por Buarque de Holanda, recuperamos os comentários feitos por Vieira e pelo bispo pernambucano e a requisição de intérprete para compreender as declarações da mestiça Esteves. As alcunhas em língua tupi remetem a questões puramente lexicais. Além disso, não é de estranhar que sertanistas que capitaneavam incursões ao sertão com grupos indígenas recebessem um nome indígena, o que nada comprova sobre o uso efetivo dessa língua por parte dos paulistas.

Segundo Buarque de Holanda, o Padre Antonio Vieira teria tecido o seguinte comentário a respeito dos moradores paulistas:

> É certo que as famílias dos portuguezes e índios de São Paulo estão tão ligadas hoje humas ás outras, que as mulheres e os filhos se criam mystica e domesticamente, e a língua que nas ditas famílias se fala he a dos indios, e a

portugueza a vão os meninos aprender à escola... (Obras Várias, I, Lisboa 1856:249, apud Buarque de Holanda, 1971:88)

O próprio Buarque de Holanda aventa a hipótese de que Vieira pode ter sido levado a repetir 'certas fábulas, que, entre seus próprios companheiros de roupeta, correriam a respeito dos moradores da capitania sulina´ e insiste na necessidade de colher outros depoimentos da época para comprovar tal afirmação.

Acrescente-se aí que São Paulo era o nome dado tanto à Capitania quanto à Vila, e seus arredores. De acordo com Buarque de Holanda (op.cit., p.94), nos lugares em que havia poucos índios, como é o caso de Campinas, falava-se a língua portuguesa. O estudo da ocupação do espaço na Vila de São Paulo e nas imediações pode, desta forma, contribuir para o entendimento do contexto da afirmação de Vieira de que em São Paulo se falava a língua geral e que a língua portuguesa era adquirida por meio da escola.

A crítica do bispo pernambucano à fala do bandeirante Domingos Jorge Velho em 1697 se apóia no acompanhamento de um intérprete na visita do bandeirante: 'Este homem é um dos maiores selvagens com que tenho topado: quando se avistou comigo trouxe consigo língua, porque nem falar sabe, nem se diferença do mais bárbaro Tapuya mais que em dizer que é Cristão, e não obstante o haver se casado de pouco lhe assistem sete Indias Concubinas´[2].

Buarque de Holanda ressalta que um problema para a aceitação da hipótese de que Domingos Jorge Velho não falasse a língua portuguesa é a existência de documentos com assinatura de seu próprio punho e de documentos cuja redação tem sido atribuída ao

[2] Carta do bispo de Pernambuco, in Ernesto Ennes, *As Guerras dos Palmares*, I, São Paulo, p.353.

bandeirante[3]. Entretanto, questiona a autoria de alguns escritos alegando que a sutileza de raciocínio não se coaduna com ‘o tapuia bárbaro´. O historiador salienta que o depoimento do bispo pernambucano deve ser levado em consideração, ainda que o seu comentário do bispo revelasse ‘uma rancorosa aversão´ ao bandeirante.

Segundo Monteiro, “Domingos Jorge não apenas falava como escrevia em português, algo inusitado para um Tapuia qualquer” (p.164). O autor reafirma que a sua assinatura aparece em vários registros do cartório de Santana do Parnaíba e que o ‘rude sertanista´ chegou a redigir uma carta ao rei.

Entre os documentos publicados pelo Arquivo do Estado de São Paulo, identificamos o testamento de Diogo Coutinho de Mello (1654), redigido no sertão por Domingos Jorge Velho e trasladado pelo tabelião Ignácio Gomes:

> ...estando eu Diogo Coutinho de Melo deitado em minha cama doente da doença que Nosso Senhor me deu e em meu perfeito juízo e com grandes dores temendo a morte e por não deixar embaraços por minha morte por estar mettido nestes Mattos tão longe de povoado e vendo-me com grande perigo de morte e temendo-a pedi a meu cunhado Domingos Jorge Velho por não haver outrem que este fizesse lhe pedi e roguei que pelo amor de Deus fizesse elle este para descargo de minha consciência...

O referido testamento é assinado por Domingos Jorge Velho e constitui prova irrefutável de que o bandeirante falava e escrevia português, como o sugere Monteiro.

[3] Segundo Monteiro, assinatura de Domingos Jorge Velho aparece em vários registros do cartório de Santana de Parnaíba.

O último argumento usado por Buarque de Holanda para a hipótese do uso da língua geral refere-se à requisição de Álvaro Neto, prático na língua da terra, para traduzir o depoimento de Luzia Esteves, no inventário de seu pai Brás Esteves Leme (1636), por Luzia 'não saber falar bem a língua portuguesa´. Eis a citação:

> foi dado o juramento dos Santos Evangelhos sobre um livro delles perante mim escrivão a Luzia Esteves filha natural de Braz Esteves que no seu sitio achou por ser dos filhos e filhas a mais velha que.... para que ella declarasse toda e qualquer fazenda que ficasse de seu pae assim bens moveis como de raiz ouro e prata e peças do gentio da terra e o mais que houvesse e tinha a dita Luzia Esteves de idade 14 ou 15 annos pouco mais ou menos ella tudo prometteu declarar e por não saber falar bem a língua portugueza o juiz dos órfãos deu o juramento dos Santos Evangelhos a Álvaro Netto o moço por ser homem pratico na língua da terra que elle declarasse tudo o que a dita Luzia Esteves lhe declarasse... (Testamentos e Inventários, Braz Esteves, vol.10:327-8)

Segundo o próprio Buarque de Holanda, o exemplo de Luzia Esteves não pode ser tido como uma forte evidência do uso da língua geral, pois ela era mameluca de primeiro grau (op. cit. p. 90-91). A nosso ver, o exemplo de Luzia Esteves é uma das evidências mais fortes do uso da *língua portuguesa* na São Paulo seiscentista. Seu pai era solteiro e teve relações com diferentes índias, entre as quais a mãe de Luzia Esteves. Seus filhos, que viviam na fazenda, tiveram contato apenas com o grupo indígena, afora o pai, e, de acordo com a finalização do inventário, foram excluídos do processo de herança pelos tios, dada a condição de filhos naturais e a ascendência indígena.

A sua condição era, portanto, a de uma excluída, seja de heranças materiais seja de heranças culturais e lingüísticas. Sem bens materiais e sem o uso da língua portuguesa, a sua ascensão social era barrada, ainda que o pai pertencesse à classe prestigiada e reconhecesse a sua paternidade.

Apesar de pertencer à classe de excluídos, Luzia, que à época tinha em torno de 14 anos, devia ter algum conhecimento, mesmo que rudimentar, da língua portuguesa, expresso em 'não sabia falar bem a língua portuguesa´, o que devia ser bastante comum entre os mamelucos. Além disso, 'não saber falar bem a língua portuguesa´ dá indícios de domínio precário do uso da língua portuguesa por uma mameluca e não pelo branco, paulistas ou portugueses em geral.

II – A ocupação do espaço por brancos e índios

Nesta seção, disserto sobre a formação dos aldeamentos. Em seguida, disserto sobre a constituição da Vila de São Paulo e a formação da consciência de cidadania. Por fim, faço algumas considerações sobre a incomunicabilidade entre brancos e índios, centrando a atenção na política da língua.

Antes, porém, de passar às questões centrais dessa parte do trabalho, convém fazer aqui a distinção entre os termos *aldeia* e *aldeamento*. O termo aldeia que, em princípio, corresponde ao italiano *villaggio*, passou a ser utilizado na colônia para indicar as tabas indígenas, ou seja, os núcleos espontâneos da população indígena (Petrone, op.cit.)[4]. Em contraposição, no processo da colonização cunhou-se o termo aldeamento para o núcleo de

[4] Para Batista Pereira (1936, apud Petrone, op.cit.), os aldeamentos foram cruciais para a defesa da vila de São Paulo contra o ataque dos índios. Petrone considera que os aldeamentos não foram constituídos com esse objetivo, pois surgiram em diferentes períodos. Entretanto, não descarta a hipótese de que os mesmos tivessem funcionando, em alguns momentos, como uma forma de manter a segurança do núcleo paulista.

população indígena criado conscientemente, como fruto de uma intenção objetiva, a saber, o controle social e a exploração econômica dos indígenas (Monteiro, op.cit.).

A formação dos aldeamentos

As entradas e bandeiras ao sertão feitas pelos paulistas para o apresamento dos indígenas contribuíram para a *descida* de índios de toda procedência para o planalto. A transferência de enorme contingente de índios de seu meio social para São Paulo[5], levou à constituição nos séculos XVI e XVII de núcleos indígenas, os aldeamentos, os quais foram enquadrados dentro do sistema da catequese, pela ação dos jesuítas, dissolvendo assim os quadros tradicionais do povoamento ameríndio.

Nos arredores da vila havia os aldeamentos dos jesuítas, que por serem originados da doação de grandes propriedades particulares eram considerados fazendas (S. José, Itaqua[6], Embu[7], Carapicuíba[8] e Itapecerica) e havia as Aldeias do Padroado Real (Pinheiros, Barueri, S. Miguel e Guarulhos), inicialmente controladas pelos jesuítas. Com a sua primeira expulsão em 1640, essas aldeias passaram para o domínio da Câmara. Em fins do séc. XVII, a autoridade espiritual e temporal passou para as ordens religiosas: frades

[5] Teodoro Sampaio (1898-1899) afirma que era "comum entre os potentados da época ter em suas terras, além dos seus escravos próprios, uma aldeia do gentio amigo para o eventual suprimento de braços para as suas lavouras e onde se recrutava de preferência o melhor da sua gente para as bandeiras de guerra. Fernão Dias, o velho, tinha nas suas terras do sítio do Capão a aldeia de Pinheiros habitada por Guaianáz. Affonso Sardinha tinha aldeiado outros da mesma tribo em Carapicuiba. Manoel Preto, pelo tempo adiante, chegou a reunir no seu sítio da Esperança mil índios de arco e flecha. André Fernandes conseguiu reunir em torno de sí, pelo tracto ameno, uma poderosa bugrada em Parnayba. O mesmo fizeram Antonio Pedroso de Barros e Balthazar Fernandes." (apud Petrone 1995:62)

[6] Formada, talvez, com a mudança dos indígenas do planalto para o aldeamento de S. Miguel.

[7] Doação feita ao Colégio de São Paulo, por Fernão Dias e sua esposa Catarina Camacho, por escritura de 24/01/1624.

[8] Por escritura de 9 de julho de 1615, Afonso Sardinha e sua mulher Maria Gonçalves fizeram doação da fazenda com o contingente de índios. Outros aldeamentos também se originaram da doação aos jesuítas: S. José, Itaquaquecetuba e Itapecerica.

capuchos primeiro e franciscanos depois em S. Miguel, beneditinos em Pinheiros e carmelitas em Barueri.[9]

Como já se disse, a constituição dos aldeamentos era uma forma de tornar possível a assimilação dos povos nativos e transformá-lo em trabalhador produtivo, estabelecendo o controle social e a exploração econômica dos indígenas. Além de ser um mecanismo de obtenção de mão-de-obra indígena, a formação dos aldeamentos era uma forma de delimitar as terras dos índios.

Segundo Monteiro (op.cit.), cada aldeamento era constituído de uma faixa considerável de terras para garantir o sustento de seus habitantes. A doação de terras para a formação dos aldeamentos dos índios era uma forma de restringir os índios às áreas demarcadas pelos colonizadores, que, dessa forma, a partir de 1580 com a demarcação das terras dos aldeamentos, passaram a se apropriar de todas as áreas antes ocupadas pelos nativos: 'os antigos ocupantes de todo o território estavam agora obrigados a contentar-se com uma porção restrita das mesmas terras´. (p.45)

Instituídos com a finalidade aparente de proteger as populações indígenas, os aldeamentos aceleraram o processo de desintegração de suas comunidades, pois os aldeamentos forçaram a fixação do índio em um território demarcado em franca contradição com a índole indígena. Além disso, a alta taxa de mortalidade forçava a busca periódica de novos ingentes para a recomposição do quadro de trabalhadores, transformando os aldeamentos em um conglomerado de povos de índios de diferentes culturas. Desarticulava-se, assim, a sociedade indígena e implementava-se o plano jesuítico

[9] Os colonos se opunham ao controle que os jesuítas tinham dos quatro aldeamentos nas imediações da vila de São Paulo. A controvérsia entre colonos e jesuítas no controle dos índios durou todo o século XVII e, em carta régia de 1696, reconheceu-se formalmente os direitos dos colonos à administração particular dos índios, sob a condição de que os índios vivessem em aldeamentos. Entretanto, os administrados, encarregados de tarefas caseiras e de trabalhos agrícolas, ficaram nas casas dos colonos e os aldeados, administrados pela Câmara, eram recrutados para as viagens ao sertão. Pelo Alvará de 6/5/1755, extinguia-se a administração particular, mas os aldeamentos continuaram a existir.

de homogeneização dos povos indígenas. Caso emblemático dessa homogeneização é o estabelecimento do uso de uma língua geral que fosse compreendida por todos os ameríndios e pelos jesuítas. Usada inicialmente como instrumento para facilitar a catequese, é bastante provável que a língua geral tenha se tornado um instrumento de controle dos índios por parte dos jesuítas, apartando-os definitivamente da etnia branca:

> começa o longo e terrível processo de integração compulsória, através do qual transitam da condição de índios específicos, com sua própria língua, sua cultura original, seu autogoverno e orgulho a si mesmo, à de índios genéricos, cada vez menos distinguíveis pela língua que falam, pelos hábitos de trabalho, pelos usos e costumes, das gentes do contexto novo em que se encontram imersos (Ribeiro 1976:478)

Segundo Petrone (op.cit.), apesar da enorme heterogeneidade na composição da população indígena dos aldeamentos, a presença do grupo Tupi-Guarani foi a mais significativa. A explicação para a base tupi da língua geral está em que os índios dessa família, além de terem sido os primeiros e os mais numerosos, ajudaram a trazer mais apresados para os aldeamentos.

De acordo com Buarque de Holanda (op.cit.), o tupi era dominante em São Paulo em todo o século XVII e, de acordo com Teodoro Sampaio (1900-1902), o tupi ainda era uma língua de relevo no século XVIII. É provável, pois, que toda a população dos aldeamentos e os administrados usassem o tupi como uma língua de uso rotineiro.

Com a escolha de uma só língua, o tupi, para compor o que se chamava língua geral, os índios eram destituídos de suas línguas, passando por um processo de destribalização e

deculturação. Entravam no processo de massificação, em que imperava o anonimato e a impessoalidade. Segundo Moreira Neto (1988), em áreas indígenas estranhas à tradição cultural do Tupi, como é o caso da Amazônia, o uso da língua geral era um traço distintivo do domínio colonial e um instrumento de comunicação com os brancos e não entre os grupos indígenas de diferentes origens. No estabelecimento de normas para os aldeamentos na lei de 10/09/1611, figurava que os aldeamentos deveriam ser regidos por capitães e deveriam ter um clérigo português que soubesse a *língua*. Esses dados nos sugerem que os brancos tinham acesso à língua dos índios, mas estes não tinham acesso à língua dos brancos.

A partir da segunda metade do séc. XVIII, os aldeamentos paulistas passaram a recolher os bastardos e mulatos (Bando de 30/5/1733) e toda a população desajustada (19/7/1766), processo que se intensificou no alvorecer do século XIX. Como afirma Petrone (op.cit.),

> Num processo cujas fases não são simples de definir, os contingentes ameríndios foram se tornando gradativamente mais mamelucos, foram caboclizando-se, até adquirirem as características mais típicas de uma população caipira que, ainda na atualidade, marca com sua presença alguns ângulos dos arredores de São Paulo, *especialmente em torno dos antigos aldeamentos*. (p.135) (nosso grifo)

A constituição da vila de São Paulo e o conceito de cidadania

A união dos portugueses com as índias nos primeiros anos de colonização criou entre as duas etnias relações de parceria e de compadrio, o que favoreceu a permanência

dos portugueses na região. Com a criação da Vila, os índios abandonaram a região e foram habitar as aldeias de Pinheiros e S. Miguel:

> os Guaianazes oriundos de Piratininga e mais índios ali moradores vendo que iam concorrendo portugueses e ocupando as suas terras *desampararam S. Paulo e foram situar-se em duas aldeias*, que novamente edificaram uma com o título de Nossa Senhora dos Pinheiros e outra com a invocação de S. Miguel. (Madre de Deus, 1953: 125-126)

O trecho acima sugere que São Paulo é esvaziada dos indígenas para se tornar lugar de ocupação portuguesa, uma clara evidência de que as duas populações não ocupavam o mesmo espaço geográfico. A este propósito, vale citar a Ata da Câmara de 01 de junho de 1583 que determinava que:

> nenhuma pesoa de qualquer qualidade he condisão que seja *não fasam cazas nas aldeas dos imdios nem em seus arabaldes menos de dozentas brasas* e querendo a fazer menos pidira lisenca aos hofisiais que ao tal tempo servirem e isto por razão de muitos encovenientes e agravos que se fazem aos imdios... (Sessão de 01/06/1583, Atas da Câmara de São Paulo, Vol. I: 211) (grifo meu)

Se de um lado, há a intenção clara, por parte dos oficiais da Câmara, de coibir a comunicação entre índios e brancos, por outro, há a manifestação do desejo por parte dos índios de se manterem separados dos brancos:

> As fracções das tribus Guayanazes, que na invasão dos conquistadores não puderam ir d'envolta com as que procuraram nas mattas um reffugio á mortandade e á escravidão, cançadas de trinta annos de uma vida nomada e de longos soffrimentos e privações, cederam á força das circunstancias, dando enfim a entender que desejavam paz, sujeitando-se todavia ás contingencias do serviço dos brancos, *contanto que vivessem em commum, separados d'elles e sob o regime dos seus,* a que até alli estiveram subordinados. (Oliveira 1846: 213)

Uma outra evidência do fato de que brancos e índios não ocupavam o mesmo espaço geográfico é explicitada pela transformação de Itanhaém em vila:

> A precoce elevação de Itanhaém à categoria de *vila* poderia ter influído no sentido de acelerar sua transformação, de aldeia ou aldeamento, em núcleo português. Tais transformações implicariam o afastamento dos indígenas, o que se pode depreender quando se pensa que o indígena não participava, como o colono e seu descendente, da condição de *cidadão*, no sentido de usufruir vantagens do *status* decorrente. (Petrone 1995:124)

Com a formação da Vila, portugueses e índios passaram a ter espaços bem definidos. De fato, Madre de Deus (1953) data a origem dos aldeamentos de Pinheiros e de S. Miguel ao ano de 1560 e relaciona-a com a ereção de São Paulo a Vila. Além disso, nos primeiros decênios da colonização do planalto paulista, a vila de São Paulo era murada. Há notícia de que, em 1591, um vereador paulistano reclamasse contra os muros pois não havia

espaço para a população se movimentar ou pelejar no caso de um ataque de índios (Omegna, op.cit., nota 19, p.17). Segundo o estudioso, pessoas mais categorizadas moravam na parte defendida e policiada. Chamava-se cidade apenas a área intra-muro. Na parte externa ficavam os bairros, arraiais e aldeias. Vedava-se aos índios estabelecer moradia na cidade.

A definição do espaço e da diferença entre cidade e aldeia, que veio a se efetuar na colônia, levaram à formação da consciência da marginalidade. Com isso, os menos categorizados socialmente eram forçados a viver fora dos muros. O prestígio daquele que vivia na cidade se contrapunha à inferiorização dos que habitavam nos aldeamentos. O prestígio da cidade e a discriminação para com os aldeamentos explicam a relutância dos colonos nomeados para a sua direção em viver nesses aldeamentos e explica as freqüentes providências que impediam a vinda de índios e mamelucos para a vila. A definição das áreas de ocupação leva à associação do espaço com o status social, criando a consciência de cidadania:

> Toda a civilização viria da cidade. Os homens que representam a nova cultura e vão triunfar sobre os aborígenes, são a expressão do poder, do domínio, do prestígio. Viver na cidade é usufruir uma categoria que não podem gozar os que só podem residir nas aldeias ou os desclassificados que devem ficar nas abas, ou nas bandas do além. (Omegna, op.cit.:20)

Oliveira Viana (1952) e Omegna (op.cit) chamam a atenção para o fato de que, no primeiro período colonial, a cidade não tinha importância como centro econômico, mas sim como instituição jurídica, administrativa, política e social. Em outras palavras, como centro

jurídico e administrativo, a cidade é a expressão do poder, o que explica a coibição da presença de índios nessa área.

A incomunicabilidade entre brancos e índios: mudanças com o Diretório

Os jesuítas sempre procuraram evitar que os índios tivessem quaisquer contatos com o exterior. Um regimento organizado pelos franciscanos (1745) impunha rigorosas penas à comunicação entre índios e brancos (Oliveira, op.cit.: 215). O isolamento dos aldeados não foi uma diretriz apenas dos jesuítas. Em 1623, os moradores impediram a entrada dos indígenas em São Paulo (Sessão de 12/8/1623, Atas da Câmara de São Paulo, v. III, p.47). Nas Ordenações Filipinas (Livro I, Tít. XVI:8, apud Omegna p.21, nota 28), proibia-se, em São Paulo, a ida das pessoas de São Paulo para os bairros e aldeias.

Assim como os muros delimitavam o espaço de ocupação das duas etnias, criando o dualismo cidade-aldeia e, por conseguinte, a consciência de marginalizados extra-muros, a manutenção da língua geral nos aldeamentos, inicialmente usada como instrumento de catequese, deve ter sido, ao longo do tempo, mais uma forma de discriminação em relação aos indígenas, constituindo mais um impedimento aos índios de adentrarem na sociedade dos que eram socialmente favorecidos:

> A rigor, a divisão lingüística de São Paulo refletia a estrutura bipolar da sociedade colonial: na sua base, os escravos provenientes de diversos grupos étnicos e lingüísticos comunicavam-se na versão paulista da língua geral, baseada num padrão guarani; no topo, a comunidade luso-brasileira diferenciava-se da massa cativa por meio do uso da língua colonial, embora,

inevitavelmente, entrasse em contato diário com o guarani do lugar. (Monteiro, op.cit. p.154)

A incomunicabilidade entre as duas etnias foi quebrada, oficialmente[10], pela Ordenação de 4/4/1755 que passou a incentivar os casamentos entre colonos e índios, dando vantagens e prêmios aos brancos que casassem com índias e igualassem os filhos aos demais vassalos brancos. Além disso, a contínua solicitação de indígenas como mão-de-obra, a presença de moradores brancos nas proximidades dos aldeamentos e a liberdade de comércio e de bens individuais aos índios tornou os contatos mais rotineiros. Essa disposição coincide com a expulsão definitiva dos jesuítas do reino por ordem de Marquês de Pombal, em Lei de 3/9/1759.[11]

O nativo, que vivia fora das cercanias da cidade e permanecia no anonimato e na impessoalidade, passa a receber, com o Diretório, nomes portugueses de Batismo, igualando-se aos brancos.

Com o Diretório, introduzido em São Paulo por Morgado de Mateus, procura-se também varrer o uso da língua indígena nos aldeamentos. A disposição era a de que cada aldeamento contasse com um Diretor que tivesse conhecimento da *língua* mas agora o foco estava no incentivo ao uso da língua portuguesa. O Diretório estabelecia que em todos os aldeamentos deveria haver escolas para o aprendizado da língua portuguesa: aos meninos e meninas cabia o ensino da Doutrina Cristã, a ler, escrever e contar. As meninas deveriam ainda aprender a fiar, fazer renda e costurar. (Collecção Chronologica, t.IV, p.28). As recomendações feitas no Diretório denotavam a nítida intenção de integrar os índios à

[10] Com os administrados, a incomunicabilidade deveria ser mais atenuada.
[11] Com a expulsão dos jesuítas, cessa também o ensino do tupi nos aldeamentos.

sociedade dos brancos, daí a obrigatoriedade no uso da língua portuguesa pelos índios. Observe-se que com o Diretório as meninas também têm acesso ao processo de alfabetização. Nos inventários analisados, o processo de letramento era restrito aos meninos.[12] É o que está explicitado nos itens 6 e 7, respectivamente, das Instruções de 1759:

> Sempre foi máxima inalterável entre as Nasçoens, que conquistarão novos domínios introduzir Logo nos Povos novamente Conquistados o seu próprio Idioma por ser indisputável hum dos meyos mais efficazes para os apartar das Rústicas barbaridades de Seus antigos Costumes, e ter mostrado a experiência, que ao mesmo passo, que Se introduz nelle o uso da Lingoa do Principe, que os domina, Selhes radica tambem o afecto, veneração e obediencia; observando pois todas as Nasçoens polidas do Orbe este prudente, e Sólido Systema, nesta Conquista Sepracticou tanto pelo Contrario, que *Só Cuidarão os primeyros conquistadores de estabelecer nella o uso da Lingoa a que chamão geral, invenção verdadeiramente diabólica para que privados os Índios de todos os meyos, que os podião Civilizar, permanecesem na Rustica, e barbar Sugeição em que até agora SeConservão*. (grifo nosso)

O excerto acima evidencia que os primeiros colonizadores buscaram alijar o índio da condição de cidadão usando como instrumento a língua. Munidos apenas da língua geral

[12] Nesse sentido, o Diretório pode ter sido um marco na educação das mulheres em geral, que passam a participar do processo de letramento.

e apartados nos aldeamentos, os índios não usufruíam de direitos civis e não desempenhavam os deveres atribuídos a todo cidadão:

> Para desterrar este pernicioso abuzo, Será hum dos principaes cuidados dos Directores estabelecer nas Suas Respectivas Vilas ou Lugares uso da Lingoa portugueza, não consentindo de modo algum, que os meninos, e meninaz, que pertencerem as Escollas, e todos aquelles Índios, que forem capazes de instrucção nesta materia, uzem da lingoa própria das Suas Naçoens, ou a chamada geral; mas unicamente da portugueza na forma que S. Magestade tem reccommendado em Repetidas Ordens, que até agora se não observarão com total Ruyna espiritual e temporal do Estado.

O estabelecimento de escolas para o aprendizado da língua portuguesa, por parte de meninos e meninas, é, pois, uma forma de aproximar, do ponto de vista lingüístico, índios e descendentes de europeus, um passo para a transformação dos aldeamentos em povoações ou vilas, o que ocorreu em 1802. Este foi o plano de José de Arouche de Toledo Rendon, segundo o qual os indígenas deveriam ser retirados ‘do jugo das aldeãs afim de que, misturados com os brancos, vivam em liberdade e nelles renasça aquella bem regulada ambição sem a qual o homem se não applica ao trabalho´. (Doc. Interessantes, v.44, pp.113-116).

Apesar da disposição em eliminar o uso da língua geral nos aldeamentos, é provável que o tupi tenha sobrevivido até as primeiras décadas do século XIX por obra das mulheres, que, com freqüência, tinham os filhos e netos sob seus cuidados.

III - Política lingüística e educacional

Nesta parte do trabalho, trato da política lingüística na Bahia quinhentista e em seguida de São Paulo seiscentista e setecentista, com a finalidade de mostrar aspectos semelhantes entre as duas regiões. Em seguida, listo os títulos de livros encontrados nos Inventários de São Paulo.

Política lingüística e educacional na Bahia do século XVI

A leitura das cartas dos jesuítas nos faz depreender que nos primeiros anos de colonização do Brasil havia uma política lingüística que focava as crianças e que privilegiava o bilingüismo no âmbito da doutrinação.

Há pelo menos duas evidências do bilingüismo na Bahia, nos primeiros decênios de colonização:

1) as pregações, como as cantigas, eram feitas em língua indígena e em português (Carta do Padre Francisco Pires, em 7/08/1552; Carta do Irmão Blázquez (04/08/1556);

o *Auto da Pregação Universal*, encomendado por Nóbrega ao Padre Anchieta, foi escrito em português e em tupi (Leite Vol.II, p.606), o *Com base em fontes primárias e secundárias, assumo que na Vila de São Paulo falava-se a língua portuguesa. A língua geral era falada nos arredores da Vila, área em que se concentravam os aldeamentos indígenas.*

2) *Diálogo Pastoril*, de 1584, foi escrito em português, castelhano e tupi. (Leite, Vol. II 608).

Quanto às crianças, filhos de portugueses e índias, elas eram bilíngües naturais e, por isso, os jesuítas recorriam a elas para se aproximarem dos índios e divulgarem a doutrina cristã. Segundo o Padre Pero Doménech (1552), as orações eram feitas na língua do índio para que os meninos as ensinassem a seus pais. Em carta ao Padre Inácio de Loyola, o Padre Ambrósio Pires (12/06/1555) afirma que os padres se serviam dos mamelucos, filhos de cristãos e mulheres índias, para ajudá-los a doutrinar os índios, uma vez que os mamelucos dominavam sua língua. O Padre Blásquez (10/09/1559) menciona a existência de 140 meninos que sabem bem a doutrina e afirma ter sido ordenado que os melhores ensinem a doutrina cristã em sua língua e na nossa.

Em carta aos Irmãos da Baía [ES], o Irmão António de Sá Padre afirma:

> Yo enseño agora acá la doctrina christiana y las oraciones en nuestro romance, como siempre hizimos después que nos mandaron dizir que era necesario concertarse algunos vocablos que estavan en la doctrina. Si alla tuvieren alguna manera de enseñar en lengua brasilica mándenosla [...] Ellos me dicen que nuestro romance es muy trabajoso de tomar, mas no por esso les dexo de enseñar todos los días... (13/06/1559)

Quanto à confissão, fazia-se uso de intérprete. Em carta de 1552, D. Pedro Fernandes condenava o Padre Nóbrega por confessar algumas mulheres mestiças por meio de intérprete (ato que a igreja acabou por sancionar).

Observa-se, a partir desses testemunhos, a aceitação da língua indígena como uma forma de divulgar a doutrina cristã e conquistar os índios. Entretanto, nos demais contextos

ordenava-se o uso da língua portuguesa, por ser símbolo de civilidade e, por isso, deveria ser imposto aos gentis. Na carta de 1522, D. Pedro Fernandes exigia que os maridos de mestiças ensinassem-lhes a língua portuguesa: “com mandar y poner penas *a los maridos portuguezes que enseñen las místiças sus mugeres há hablar portuguez*, porque em quanto lo no hablaren no dexan de ser gentiles em los costumbres”.

De acordo com o Governador Mem de Sá, em todas as aldeias havia escolas não só de doutrina, mas de ler e escrever [a língua portuguesa], por impulso do Padre Manuel da Nóbrega. Em carta de 12/06/1561, Nóbrega informa que os alunos destas primeiras escolas do Brasil eram filhos de índio e índia ou mamelucos. Em carta datada de 26/06/1562, o Padre Leonardo do Vale declara que no Colégio acham-se o Padre Antonio Blasquez, responsável pela escola de ler e escrever, o Padre Francisco Viegas, responsável pelo ensino do latim, e outro Padre língua que se ocupa da doutrina e das confissões da escravaria.

Em carta de 10/09/1559, o Padre Blásquez, ao falar da escola geral dos meninos e do afastamento, por doença, do maestro, expressa o desejo de ter no Colégio professores habilitados ao ensino da gramática e lógica, “porque avrá ya algunos que la pueden deprender”. Na Bahia, o interesse estava voltado exclusivamente ao ensino da língua [portuguesa] e ao estudo da gramática [o latim].

A política lingüística em S.Vicente e na Piratininga do século XVI era semelhante àquela adotada na Bahia. Em uma carta enviada aos Irmãos de Portugal (10/03/1553), afirma-se que em S. Vicente, os padres rezavam a missa em português aos portugueses e que, em seguida, Hermano Correa, que sabia bem a língua da terra, rezava outra missa para os índios. Manuel da Nóbrega informa que os meninos aprendiam a ler e a escrever e que

um gramático de Coimbra ensinava gramática aos mamelucos mais adiantados (15/06/1553).

Padre Anchieta (Piratininga julho de 1554) afirma ter recebido de Portugal meninos órfãos e que estes, mas principalmente os mestiços da terra, eram recolhidos para que se lhes ensinasse a doutrina. Na condição de línguas e intérpretes, as crianças mestiças podiam ajudar na conversão dos gentis.

Em carta de 15/08/1554, o Padre Anchieta afirma que na aldeia de Piratininga havia uma grande escola de meninos, filhos de índios, aos quais se ensinava a ler e a escrever. Segundo Anchieta (01/09/1554), as orações eram aprendidas em português e na língua dos índios (*qui bis cotidie in doctrina christiana erundiuntur discentes orationes, lusitanico et próprio idiomate*).

Em carta de José de Anchieta, escrita em S. Vicente em 01 de junho de 1560, obtém-se que a maior parte dos irmãos está sempre em Piratininga, onde alguns filhos dos portugueses aprendem gramática. Nessa carta consta a presença de portugueses com toda a sua família, provavelmente, embora não esteja explicitado, com as mulheres portuguesas: ‘El Padre Luís da Grãa no tiene assiento firme por mejor acudir a todos, aora está em Piratininga onde ay muchos Portugueses com toda su família´.

A leitura das cartas deixa entrever, segundo Leite (1957, vol. II: par.3-7), que o Padre Anchieta nunca foi mestre de ler e escrever, pois, conforme afirma o próprio Anchieta (set 1554), o Mestre (e *grande mestre*) da Escola de Meninos era o Irmão António Rodrigues. Em carta autógrafa, ao relatar suas ocupações, Anchieta não menciona o ensino da leitura e da escrita. O Padre andava ocupado com o ensino da gramática, entenda-se aí o latim, e com a escrita da gramática da língua brasílica:

> Quanto aa lingoa eu estou nella algum tanto adiante, ainda que hee muyto pouco para o que soubera se me não ocuparão em insinar grammatica, todavia tenho toda a maneira della por arte, e para mym tenho entendido quase todo o modo dela. Não a ponho em arte porque não haa quá a quem aproveite, somentes aproveito-me eu della, e aproveitar-se-ão os que de lá vierem, que souberem grammatica. (carta de Anchieta, 20/03/1555)

Depreende-se daí que Anchieta estava preocupado em descrever a língua brasílica e que essa descrição só poderia ser de interesse às pessoas do ramo, i.e. aos que, à época, se ocupavam de ‘gramática´.

Enfim, a língua indígena era usada como instrumento para a doutrinação dos índios. Às crianças cabia também a aprendizagem da leitura e escrita da língua [portuguesa] e, às mais adiantadas, a aprendizagem da gramática [língua latina]. Criava-se assim uma população lusitanizada, de origem puramente indígena, que pudesse “fazer número”, isto é, contribuir para o povoamento dos primeiros núcleos ou vilas que vinham se formando.

Política lingüística e educacional em São Paulo: do século XVII a meados do XVIII

Segundo Buarque de Holanda (op.cit.), na América Espanhola, o aparecimento das primeiras universidades se deu já no quinhentos. Em 1538, foi criada a Universidade de São Domintgos, em 1551, foram criadas a Universidade de São Marcos, em Lima, e a Universidade do México. Outros institutos de ensino superior nasceram ainda no século XVI.

No que concerne à educação no Brasil, Villalta (op.cit.) informa que ‘a instrução da Colônia processava-se, assim, em grande parte, no âmbito do privado, preenchendo o vazio da escola pública e semipública inexistente ou escassa´ (p.457).

Para recuperar informações sobre a política lingüística e educacional nessa fase da história da implantação e expansão da língua portuguesa em São Paulo, recorremos à leitura de testamentos e inventários escritos no século XVII e até meados do século XVIII.

Com a morte do chefe de família, era comum que o juiz dos órfãos obrigasse o curador ou tutor dos órfãos a prover a educação das crianças. Aos meninos recomendava-se o ensino da leitura e da escrita e às meninas recomendava-se a aprendizagem de serviços domésticos. A doutrina cristã era, por vezes, mencionada nesses casos e era o único tipo de educação que se recomendava aos filhos naturais e bastardos. Em um único caso, observou-se, em testamento, a recomendação de que os filhos bastardos aprendessem a ler e escrever (Testamento de Martim Rodrigues Tenório 1612).

Da leitura dos inventários, depreende-se também que filhos de nobres aprendiam a ler, escrever e contar, mas considerava-se fora de propósito o ensino de algum ofício. A seguir, apresentamos um exemplo de cada situação, a recomendação aos filhos de nobres, aos filhos naturais e bastardos, aos filhos legítimos, nessa ordem:

> porquanto o ensino de escola que até hoje se lhe deu e vestido e calçado foi á custa de seu padrasto Francisco Jorge [...] que ora pela boa informação que disso tem e por serem filhos de homem nobre não é decente o obrigal-os a aprenderem officio. (Inventário de Lourenço Gomes Ruxaque 1611, vol. 2:374)

‘ensinando-lhe [aos filhos naturais] as orações e bons costumes´. (Inventário de Salvador Moreira 1697, vol 24:93)

fez perguntas o dito juiz á dita negra a qual disse que queria estar em casa de Bernardo Sanches de la Pimenta ao qual o dito juiz lhe entregou com o dito menino bastardo filho do dito defunto encarregando-lhe o ensino e doutrina e criação do menino e bons costumes. (ref. Ao filho adulterino Henrique da Cunha Lobo com uma negra, 1672, vol 4:182-3)

lhe encarregou a bôa administração e curadoria dos orfãos deste inventario procurando por elles e seus bens mandando os machos ensinar a ler e a escrever, e ás fêmeas a coser, e a lavrar e todos os bons costumes apartando-os do mal, e chegando-os para o bem. (Miguel Garcia Galera 1669, vol 13:209)

Em alguns inventários recupera-se a informação da continuação dos estudos, que consistia no ensino da gramática, como se observa nas seguintes passagens:

declarou q´os ditos órfãos os tem em seu poder e que os dous mayores andão na escola nesta villa aprendendo a ler e escrever e outro por não ter idade o não tem ainda posto ao mesmo ensino. (Inventário de Gabriel Antunes 1649, vol 39:205)

E perguntado pelas pessoas dos órfãos disse que Luiz já sabia ler e escrever antes da morte de seu pae// e que Estevão também o tinha ensinado a ler e

> escrever que já sabia bastantemente que já o ia ensinando a grammatica/ e que os três pequenos não tinham idade idônea para se metterem na escola. (Inventário de Estevão Forquim 1660, vol 16:235)

Em alguns inventários registra-se o pagamento pelo ensino das primeiras letras a um mestre particular, de onde se depreende que o ensino nem sempre era realizado em uma escola oficial, mas por mestres que eram contratados para esse fim:

> Antonio Pereira da Costa estante nesta villa de São Paulo que a defunta Anna Tenoria lhe deu três filhos seus legítimos para lhe ensinar a ler e escrever, aos quaes se concertou a meia pataca por cada mez por cada um dos meninos... (Inventário de Pedro Fernandes 1648, vol 12:475)

> Recebi mais do dito senhor [Manuel Rodrigues de Arzão] seis mil réis em dinheiro de contado de ensino dos órfãos que a seu cargo tem filhos que ficaram do defunto Pedro Fernandes... (Inventário de Pedro Fernandes 1648, vol 12:475)

Essas passagens sugerem que nos séculos XVII e XVIII a política educacional girava em torno do ensino da doutrina cristã para todos, meninos e meninas, filhos legítimos, naturais e bastardos. O ensino da leitura e da escrita, porém, era restrito aos filhos legítimos.

Os séculos XVII-XVIII se distinguem radicalmente do século XVI, no que diz respeito ao ensino. No século XVI, o ensino da leitura e da escrita estendia-se aos índios,

justamente com a finalidade de formar núcleos portugueses; no século subseqüente, graças à maior imigração de portugueses, as vilas já são povoadas por portugueses e é a estes que se reserva o direito de aprender a ler e escrever. Os índios e os mestiços ficam, até o Diretório, excluídos do processo de letramento.

Esses aspectos sugerem a formação de uma classe de elite e, ao redor dela, de elementos marginalizados (índios e mestiços), que não tinham acesso à escola e, que tinham conhecimento rudimentar da língua portuguesa.

Os dados apresentados até agora sobre o processo de escolarização refletem a situação de apenas uma parcela da população. Ainda que a escolarização fosse precária e não atingisse todos os indivíduos, como bem mostram os inventários, pode-se inferir a partir destes que, via de regra, as crianças – filhos legítimos -passavam pelo processo de letramento. Como mostram os bilhetes de pagamento pelas aulas, muitas vezes os pais contratavam mestres para o ensino das primeiras letras e de ´gramática´. Este recurso, porém, não era restrito a regiões com maior contato com a Europa, como a Bahia e Pernambuco, mas se aplicava também a São Paulo.

Livros e imprensa na São Paulo seiscentista

A recomendação à leitura e à escrita aos filhos legítimos nos leva a indagar que tipo de leitura era feita na São Paulo seiscentista e setecentista. Em análise de 450 inventários entre 1578 e 1700, Alcântara Machado registrou a presença de livros em 15 deles, contabilizando, ao todo, 55 títulos.

No arrolamento dos bens, identificamos o registro de livros religiosos e não-religiosos, a saber: *Retalho da Vida de Christo*, *Uma Chronica do Grão Capitão*, *Instrucção de confessores*, *Mysterios da Paixão*, *Livro de la Divina*, *Applicação da Bulla*

da Cruzada, *Bulla da Santa Cruzada*, *Livro dos Segredos da Natureza*, *Tratado Pratico de Arithmetica*, *Repertorio*, *O Livro dos Segredos da Natureza*, *Novelhas* de Miguel de Cervantes, *Confessionário*, *Horas de resar em linguagem*, *Livro de S. José*, *Livro de concertos*, *Livro da Vida Christã*, *Fralsantonio de Vilhegas*, *de Contentis Mundi*, *Confessionário*, *Um livro de causas*, *Despertador Christiano*, *Sermões da Semana Santa*, *Floro Christiano*, *Orações Evangélicas*, *Vida de S. Bento*, *Floro Histórico*, *Vida de Santa Rosa*, *Festividades de Christo*, *Epítome Historial*, *Arte de Inglaterra*, *de Moralidade*, *Cartilha Pastoril*, *Christaes d´Alma*, *Postila de Deus*, *Dictames do padre Euzébio*, *Prosódia*, *Livro dos Bentinhos*, *Salve Rainha*, *Conquista de Jerusalém* e *Livro de S. João*. Além desses nomes, verificou-se que nas costas da última página do inventário de Pedro de Araújo (1616), feito no sertão há estrofes do canto V dos *Lusíadas*. Em vários inventários, não se faz referência ao título, mas apenas a menção da existência de livros.

De acordo com Leite (1945), as primeiras oficinas impressoras na América Espanhola datam de 1535, na Cidade do México, e de 1584, na capital peruana. Segundo o autor, a primeira oficina de impressão data de 1747 (no Rio de Janeiro), fechada logo em seguida em obediência a uma ordem real. Entretanto, afirma o autor, entre os livros da biblioteca do Colégio dos Jesuítas do Rio de Janeiro, havia ‘alguns impressos na própria casa por volta de 1724´. (p.26)

No inventário de Pero Fernandes (1648) há o registro de ‘um torno de emprensar livros´. Segundo Carlos Bacellar (com.pessoal)[13], a legislação referente à imprensa na colônia não faz referência à impressão de livros no Brasil. Em geral, a historiografia sempre ressalta que a impressão de livros se inaugura com a Imprensa Régia, em 1808, por obra de D. João VI. Antes disso, os livros eram impressos na Europa e importados por livreiros

[13] Agradeço a Carlos Bacellar pelas importantes informações.

instalados nas principais capitais das capitanias brasileiras. De qualquer modo, nas palavras de Bacelar, ‘resta a surpresa de imaginar o que seria impresso em tão remota era. Hipotetiza que a prensa ou torno fosse usada para produzir pequenos folhetos para o dia-a-dia (ainda que não tenha observado tais práticas em suas pesquisas arquivísticas) ou, então, que algum português tenha vindo de Portugal com essa prensa na bagagem e não tenha conseguido usa-la aqui, por problemas técnicos ou políticos, pois interdições de impressão eram a regra.

Problemas técnicos parece não ter havido, pois no inventário em que está arrolado o torno não se faz menção a defeitos ou à sua inutilidade, de onde se deduz que o instrumento podia estar em bom funcionamento.

O ponto está em saber com que freqüência se faziam interdições de impressão. Tratou-se de uma única lei ou ela foi reescrita? A reincidência de interdições pode ser sinal de não obediência às regras. Assim, a impressão, seja lá de livros ou de folhetos, estaria sendo realizada no Brasil. Parece-nos difícil aceitar que os paulistas, que ignoravam as disposições da Câmara quanto às entradas no sertão, que se indispunham com os jesuítas no que concerne à administração dos índios, que aclamaram um imperador, fossem tão obedientes em relação ao veto de impressão.

Não se pode esquecer que os paulistas estivessem mais interessados em cativar índios e, posteriormente, ir à busca de ouro do que promover a cultura. Se realmente não houve impressão de livros no Brasil, a explicação deve estar no descaso à questão do incentivo cultural e não em uma simples interdição por parte da Metrópole. Além disso, se a proibição fosse tão severa, por que, em alguns inventários, livros aparecem arrolados e entregues a herdeiros? Por que não foram confiscados?

Certamente, grandes livros como o *De Contentis Mundi*, a *Divina Comédia*, *Os Lusíadas* foram trazidos na bagagem de algum português. Entretanto, ficam as questões: Qual o material usado para ensinar os meninos a ler e escrever? Por que o juiz de órfãos insiste tanto em que os meninos aprendam a ler e escrever e cobram isso dos tutores? A hipótese que lançamos aqui é a de que pelo menos algumas Cartilhas e/ou folhetos foram reproduzidos aqui no Brasil. Só isso pode explicar por que o padrão de língua escrita é o mesmo em diferentes cartas pessoais encontradas nos inventários. É provável que a interdição visasse justamente a impressão de folhetos – não religiosos – como forma de efetuar um controle mais rígido da colônia. Para obscurecer o objetivo central, a Metrópole fazia a proibição de impressão de livros.

Resta, porém, explicar por que brasileiros, em período anterior à vinda da família real em 1808, publicam seus livros em Portugal e não no Brasil. Há duas hipóteses para isso: 1) os brasileiros queriam oficializar a publicação de seus livros e 2) a impressão de livros em Portugal deveria permitir maior divulgação de seus trabalhos. Aliás, a oficialização torna possível a divulgação dos livros. Enfim, é possível que folhetos de diferente natureza fossem produzidos em São Paulo no período estudado. Entretanto, somente pesquisas arquivísticas e a análise de diferentes tipos de documentos poderão confirmar ou descartar a hipótese de que em São Paulo a impressão de folhetos antecede a Imprensa Régia de 1808.

Considerações Finais

Os adeptos da hipótese de que em São Paulo falava-se apenas a língua geral se apóiam nas medidas implantadas por Pombal no século XVIII, expressas no Diretório de

1758. Tem-se assumido que o Diretório impôs o uso da língua portuguesa no Brasil, e, no nosso caso, especificamente, a São Paulo.

Em seu estudo sobre a história social do italiano, De Mauro (1963) mostrou que atitudes governamentais dificilmente interferem no uso que os falantes fazem da língua. No caso específico da Itália, o autor mostrou que a medida de mandar professores do norte para o sul e os do sul para o norte, a fim de obrigar os italianos a abandonarem seus dialetos locais e usarem a língua italiana no séc. XIX, não surtiu nenhum efeito. A língua italiana só se tornou língua de uso efetivo por parte dos italianos com a formação do exército, não só pela movimentação de grandes grupos para diferentes regiões, mas pela dificuldade que esses grupos tinham em se comunicar com os falantes das regiões para onde eles se transferiam. Depois disso, fatores como a imprensa escrita e o aparecimento do rádio e da televisão propiciaram a difusão da língua oficial em toda a península.

O estudo de de Mauro sobre a história social da língua italiana mostra que a aquisição de uma dada língua por um grupo de falantes não se faz por meio de nenhum dispositivo legal. O que move a aquisição de uma língua é a exposição dos indivíduos a essa língua e a necessidade de estabelecer uma comunicação eficiente para o estabelecimento de diferentes tipos de relações, familiares, comerciais, etc.

Apesar disso, entendemos que a aplicação do Diretório em São Paulo foi um marco decisivo para a extensão do ensino e do uso da língua portuguesa pelos índios, pois **permitiu** que os índios passassem a falar português e freqüentassem as escolas. Entendemos também que a aplicação do Diretório teve atuação indireta no uso da língua portuguesa. É provável que os índios e os mestiços que habitavam nos aldeamentos tenham adquirido o português no contato direto com os paulistas, no estabelecimento de relações

comerciais, pois só a partir da 2ª. metade do XVIII é que os índios passaram a ter o direito a bens individuais e a liberdade de comércio.

FONTES UTILIZADAS

Inventários e testamentos publicados pelo Arquivo do Estado de São Paulo (volumes 1 a 45)

Cartas de jesuítas, publicadas em Leite (1954, vol. 1,3; 1957, vol.2)

1. P. Leonardo do Vale (Bahia 26/06/1562), por comissão do P.Luís da Grã, aos Padres e Irmãos de S. Roque, Lisboa.
2. Ir. António de Sá (ES, 13/06/1559) aos Padres e Irmãos da Baía.
3. P. António Blazquez (Bahia 10/09/1559), por comissão do P. Manuel da Nóbrega ,ao P. Diego Laynes, Roma.
4. P. José de Anchieta (S.Vicente 01/06/1560), ao P. Diego Laynes, Roma.
5. D. Pedro Fernandes (Bahia, julho de 1552), ao P. Simão Rodrigues, Lisboa.
6. P. Francisco Pires (Bahia, 07/08/1552), aos Padres e Irmãos de Coimbra.
7. P.Pero Doménech (Lisboa, outubro de 1552), ao P. Inácio de Loyola, Roma.
8. De um Irmão do Brasil (S. Vicente, 10/03/1553), aos Irmãos de Portugal.
9. P.Manuel da Nóbrega (S.Vicente, 15/06/1553), ao P. Luís Gonçalves da Câmara, Lisboa.
10. P.José de Anchieta (São Paulo de Piratininga, 01/09/1554), ao P. Inácio de Loyola, Roma.

11. P. José de Anchieta (Piratininga, setembro de 1554), ao P. Inácio de Loyola.
12. P. Ambrósio Pires (Bahia, 12/06/1555), ao P. Inácio de Loyola, Roma.
13. José de Anchieta (Piratininga, julho de 1554), por comissão do P. Manuel da Nóbrega, ao P. Inácio de Loyola, Roma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDÃO, C.R. (1983) Os caipiras de São Paulo, SP.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio (1936) Raízes do Brasil, 6ª. ed., Rio de Janeiro: Ed. José Olympio. 1971

CASTILHO, ª (2001) Para um programa de pesquisas sobre a história social do português de São Paulo, in Para a História do Português Brasileiro, Vol.II, São Paulo: Humanitas, p.337-369.

DE MAURO, Tullio (1963) Storia lingüística dell´Italia unita, Laterza: Bari.

_____ (1979) Língua e dialetti, Editori Riuniti, Roma.

LEITE, Serafim (1945) História da Companhia de Jesus no Brasil, I, VI, Rio de Janeiro.

MADRE DE DEUS, Frei Gaspar (1953) *Memórias Para A História Da Capitania de S. Vicente*, Publicações comemorativas sobre o alto patrocínio da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Biblioteca Histórica Paulista: São Paulo.

MONTEIRO, John (1995) Negros da Terra, Companhia das Letras: São Paulo.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo (1988) Índios da Amazônia, de Maioria a Minoria (1750-1850), Vozes: Petrópolis.

OLIVEIRA, G. (2001) Matrizes da língua portuguesa no Brasil meridional: 1680-1830, in Para a História do Português Brasileiro, Vol.II, São Paulo: Humanitas, p.401-420.

OLIVEIRA, J.J. Machado (1846) Notícia Raciocinada sobre as Aldeãs dos Índios da Província de São Paulo, desde seu começo até a Actualidade. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n.2.

OLIVEIRA VIANA (1952) Populações Meridionais do Brasil, RJ.

OMEGNA, Nelson (1961) A cidade colonial, Livraria José Olympio Ed.: RJ.

RIBEIRO, Joaquim (1946) Folclore dos Bandeirantes, RJ.

RODRIGUES, Aryon D. no prelo. As outras línguas da colonozação do Brasil. Em: Cardoso, S., Mota, J. e Mattos e Silva, R. *500 anos de história lingüística do Brasil*. Salvador: EDUFBa.

SAMPAIO, Teodoro (1900-1902) O tupi na geografia nacional, in RIHGSP, v. VI.

WEHLING, Arno & WEHLING,M. José (1994) Formação do Brasil Colonia, Ed. Nova Fronteira: São Paulo.

ANEXOS: cartas particulares

Inventário de Christovão Pereira (1622, vol.5)

Senhor cunhado Francisco Ribeiro

Vossa Mercê me mande pela portadora uma peroleira de vinho e por este me obrigo a pagar a vossa mercê conforme a outra peroleira e como de mais não serve o Senhor dê a vossa mercê augmento que pode.

Cunhado de Vossa Mercê – Christovão Pereira

E se for caso que não tenha ahi mande-a dar na roça.

Inventário de Salvador Moreira (1697, vol.24:95)

Senhor sobrinho.

Vae o noivo satisfeito e cá lhe fica a vossa mercê na minha mão os 480 que é falta de troco lhe não mando, também a folha quando nos virmos lhe darei na festa do Padre Lourenço. Eu para servir a vossa mercê fico certo com minhas lembranças a vossa mercê a quem Deus guarde muitos annos.

De vossa mercê pio e severo

Bartholomeu Bueno.

Inventário de Francisco Rodrigues de Beja (1634, vol.9:271)

Senhor pae,

Estimarei este ache a vossa mercê com perfeita saúde em companhia da senhora mãe a quem beijo as mãos e as de vossa mercê. Eu fico com saúde Deus louvado até o presente neste Arraial dos Batataes, que me deixa o capitão com mais dois homens a guardar-lhe a fazenda que tem aqui de barris de pólvora e fardões e mantimentos que tem com concerto de que entraríamos nas partilhas igualmente com os mais dahi só Deus sabe o que virá a ser a frota sahiu daqui aos vinte e nove de setembro e me deram delles para até o mez de maio o mais tardar meu irmão ia com saúde e meu cunhado e meu tio e os mais todos sahiram daqui com saúde Deus louvado e com isto não serve de mais que pedir que se lembrem Vossa Mercê de mim com sua benção deste obediente e servidor filho de vossa mercê. Ignacio Vieira

Minhas lembranças a vossa mercê e o mais todos de obrigação hoje 13 de dezembro.

O capitão Manuel da Costa está commigo de camarada e manda suas lembranças a meu irmão Manuel Vieira.

Inventário de Izabel de Almeida (1642, vol.14:273)

A’ Senhora Izabel de Almeida guarde Nosso Senhor.

Senhora comadre Izabel de Almeida.

O portador entregará a Vossa Mercê o sacco e a toalha e o baleiro Vossa Mercê viva muitos annos pelo trabalho do biscoito está muito bom o trigo que Vossa Mercê gastou lhe mandará sua cunhada Maria Borges, avisando-a Vossa Mercê quantos alqueires a não ser que Deus louvado não fazer trigo em casa.

Simão ficou cá porque disse trazia ordem de Vossa Mercê para ficar cá para ir commigo ao sertão a minha tenção não era tiral- de casa de Vossa Mercê até Nosso Senhor não trazer e achegar o senhor meu compadre mas seja do modo que Vossa Mercê levar em gosto assim que se pode Vossa Mercê ficar embora e rogar a Deus me traga que sempre saberei merecer as honras e mercês de Vossa Mercê assim mais lhe devo oitenta e cinco patacas que devo de umas poucas de farinhas que me deu o senhor meu compadre tudo satisfarei trazendo-me Deus com bem e quando não fôr Deus servido ahi ficam as minhas casas e a mai pobreza para Vossa Mercê se pagar e com isto guarde Nosso Senhor a Vossa Mercê.

De seu compadre Francisco Barreto.