

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

**Circularidade no século dezesseis: emergência da similitude na
Cartinha de João de Barros e no Cathecismo de D. Diogo Ortiz**

Autora : Adriana Duarte Bonini Mariguela
Orientadora: **Profa. Dra. Regina Maria de Souza**


Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por Adriana Duarte Bonini Mariguela e aprovada pela Comissão Julgadora.

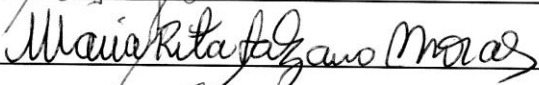
Data: **10/12/2010**

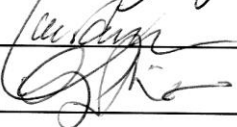
Assinatura:.....

Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:







2010

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecário: Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

M338c	Mariguela, Adriana Duarte Bonini. Circularidade no século dezesseis: emergência da similitude na cartinha de João de Barros e no Cathecismo de Diogo Ortiz / Adriana Duarte Bonini Mariguela. – Campinas, SP: [s.n.], 2010. Orientadora: Regina Maria de Souza. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação. 1. Episteme. 2. Catecismo. 3. Língua materna. I. Souza, Regina Maria de. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.
	11-024/BFE

Título em inglês: Circularity the 16th century: emergency of similitude João de Barros's Cartinha and Diogo Ortiz's Cathecismo.

Keywords: Episteme; Cathecismo; Mother language

Área de concentração: Psicologia, Desenvolvimento Humano e Educação

Titulação: Doutora em Educação

Banca examinadora: Profª. Drª. Regina Maria de Souza (Orientadora)

Prof. Dr. Célio Juvenal da Costa

Prof. Dr. Guilherme do Val Toledo Prado

Prof. Dr. José Maria de Paiva

Profª. Drª. Maria Rita Salzano Moraes

Data da defesa: 10/12/2010

Programa de pós-graduação: Educação

e-mail: ardmarig@unimep.br



*Toda noite,
duzentos milhões de pessoas sonham em português.*

Ao Márcio,

homem que soube dar à vida o sentido preciso.

À Luana,

menina que desabrochou.

Meus Agradecimentos

Aos que possibilitaram que esse trabalho não fosse um ato solitário.

À Prof^a. Dr^a. Regina Maria de Souza, por acolher o Projeto dessa Pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Maria de Paiva por me apresentar Portugal do século XVI e pelas indicações na qualificação.

Ao Prof. Dr. Guilherme do Val Toledo Prado por me presentear com a beleza poética de Canetti e pela delicada leitura de meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Célio Juvenal da Costa pela interlocução no grupo *Deschubra*.

À Prof^a. Dr^a. Maria Rita Salzano Moraes pelo passeio ético no exercício da tradução.

À gentileza do Prof. Dr. Wencesláo Machado de Oliveira Junior e da Prof^a. Dr^a. Luci Banks Leite.

Ao Prof. Dr. José Lima Junior pela presença, desde meu trabalho monográfico, em minhas linhas e ensaios.

Ao Prof. Dr. Raimundo Donato do Prado Ribeiro pela minuciosa leitura.

Ao Prof. Dr. Osvaldo Succi Junior que possibilitou a tradução do Resumo desse trabalho, escrito em língua materna para outra língua, estrangeira.

À Prof^a. Dr^a. Maria Viviane do Amaral Veras pela preciosa revisão.

E, por fim,

à minha irmã Juliana que se deslocou, do mundo da estatística, para encontrar, em Portugal, documentos para minha tese e;

ao Márcio e à Luana pela paciência em dividir meu tempo com os portugueses.

Resumo

Neste trabalho, considerando a noção de similitude e de circularidade, faz-se a análise da estrutura da *Cartinha* de João de Barros, em seu enunciado didático-pedagógico, como uma cartinha doutrinária da língua e da fé, destacando como pelo ensino da língua materna aflora a dimensão epistêmica do cenário quinhentista, e como no *Cathecismo Pequeno* de Diogo Ortiz, o primeiro manual de instrução de fé escrito em língua vernácula, inscreve-se, pelos princípios da fé, o registro da língua portuguesa. Retomando os contornos da *epistémê* clássica, com a intenção de indicar a tradução como um exercício no interior da própria língua, a *Cartinha* e o *Cathecismo* são tomados como *arquivo*, demonstrando que há tradução da língua nomeada materna em língua de ensino e catequese.

Palavras-chave: epistémê clássica, *Cartinha*, *Cathecismo*, língua materna, século XVI

Abstract

Based on the notions of similitude and circularity, this dissertation analyzes the structure of João de Barros' *Cartinha*, a Portuguese language grammar, as a doctrinal letter of faith in its didactic-pedagogic intention. In addition, this work highlights: a) how the epistemic dimension original scenario emerges in the teachings of the mother tongue, and b) how Diogo Ortiz's *Cathecismo Pequeno*, the first faith manual in Portuguese, records the language while writing the principles of faith. Finally, the classical episteme serves as a basis to indicate a translation process within the Portuguese language. *Cartinha* e *Cathecismo Pequeno* demonstrate the existence of a translation from the mother language to the language of teaching and catechism.

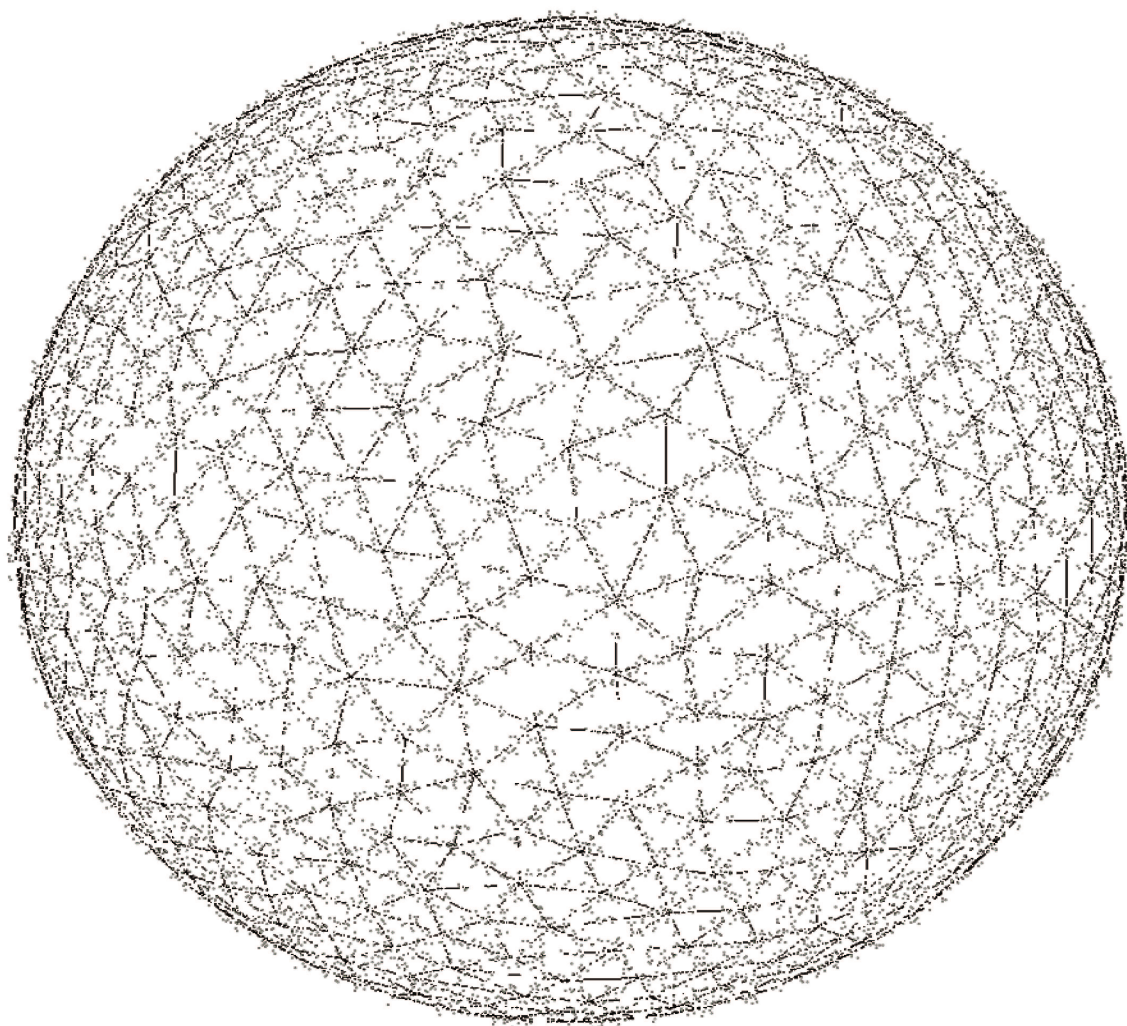
Keywords: classical episteme, *Cartinha*, *Cathecismo*, mother language, 16th century

Sumário

Entre Aspas: curvas de um trajeto para o arquivo	1
O Trajeto	3
O Arquivo	11
A escrita: essa outra película em volta da voz	18
Radiais da especulação: espelhos para o eixo da língua	46
A Cartinha	48
<i>O Cathecismo</i>	77
Contornos da linguagem: rebatimentos na esfera da cultura	100
Entre livros: referências bibliográficas	123

Entre Aspas: curvas de um trajeto

para o arquivo



Dentre as diversas definições, o *entre*, como preposição, demarca o intervalo que separa as coisas umas das outras; a relação de duas ou mais pessoas ou coisas, afirmadas por laços de união ou por outras características; espaço que vai de um lugar ao outro. Derivado do verbo entrar, no presente do subjuntivo ou no imperativo afirmativo, indica penetrar; passar de fora para dentro; introduzir-se; fazer parte de; incluir-se; envolver-se e meter-se. É exatamente nesse espaço de um lugar ao outro, no intervalo e no envolvimento, que o trajeto e o arquivo são referendados: no próprio deslocamento de um ao outro. As *aspas* como um símbolo de pontuação utilizado para marcar o que se inicia e termina na tradução de uma palavra ou expressão estrangeira, numa citação dentro de outra citação, um símbolo utilizado para realçar certas palavras, termos ou expressões que se pretende por em evidência, apresenta-se aqui como a demarcação de relevo.

O Trajeto

É inútil procurar encurtar caminho e querer começar já sabendo que a voz diz pouco, já começando por ser despeçoal. Pois existe a trajetória, e a trajetória não é apenas um modo de ir. A trajetória somos nós mesmos. Em matéria de viver, nunca se pode chegar antes.

Clarice Lispector

Paixão Segundo G.H.

Digamos, ao menos provisoriamente, que, a despeito da urgência imperativa dos tempos atuais, é preciso resistir aos atalhos, não constatar depressa demais, não descuidar do que é tomado neste estudo como objeto de análise. O que pode ser dito hoje sobre o século dezesseis, de forma responsável, levando em conta os processos de exclusão que todo discurso põe em jogo? Como lidar com o espaço da circularidade e com o tratamento da similitude permanecendo atentos à força diferencial necessária a qualquer abertura à alteridade?

Começo pelo título escolhido, *Circularidade no século dezesseis: emergência da similitude na Cartinha de João de Barros e no Cathecismo de Diogo Ortiz*, e chamo a atenção para as circunstâncias históricas, passadas e atuais, que reverberam as múltiplas abordagens da figura do círculo e das fronteiras entre semelhanças e diferenças.

O contorno de um círculo só é possível quando o fim se encontra com o começo. E eis aí uma excelente metáfora da completude, da constatação de uma presença universal. Contudo, meu enfoque leva também em conta o espaço da circularidade como um espaço sem fim e sem começo, como um trajeto em torno de, não me esquivando às dificuldades de lidar com escolhas e decisões teóricas que não descartem o acontecimento, a história.

Circularidade é também um significante que me inscreve em torno das letras, da notação das palavras, da notação dos sons, dos tons, dos sentidos no tecido da linguagem.

A questão da língua compareceu para mim, desde muito cedo, como encantamento e estranhamento. O som das palavras sempre me fascinou e, conforme o vocabulário se ampliava, o sentido e a diversidade de significados aguçavam minha curiosidade. O desdobramento sem fim aparecia como um mistério. Uma palavra remetendo a outra que por sua vez remete a outra e a outra: a possibilidade de o semelhante ser outro e ele mesmo. A curiosidade alicerçava-se no próprio contato, nessa atividade que, por meio da palavra, sempre se faz um acontecimento.

Entre o início e o fim, neste intervalo, este trajeto vai se delineando na tradução de minhas experiências com o ensino, a educação, o arquivo, as voltas do desejo e às voltas com ele.

Primeiro quarto de giro: do ensino das primeiras letras aos escritores de literatura. O começo pode ser narrado – só depois – numa linha que parte de minha formação para o exercício do magistério: ensinar a ler e a escrever, trabalhar outras formas de transmissão da língua materna, traduzir sentidos e significações. Esse trabalho com o ensino da língua portuguesa com crianças em período de alfabetização aumentou ainda mais meu encantamento com as letras.

Para a conclusão do Curso de Licenciatura Plena em Filosofia escolhi, como projeto inicial, dedicar-me a um trabalho monográfico sobre a interlocução entre Albert Camus e Clarice Lispector – mais especificamente entre o personagem Mersault de *O Estrangeiro* e a personagem Macabéia de *A Hora da Estrela*. Acabei por centrar-me no estudo de Camus, assumindo o pressuposto de que sua escrita é tecida no cruzamento da filosofia com a literatura, e procurei demonstrar como o *absurdo* (etimologicamente “o que é desagradável ao ouvido”) pode ser um precioso lugar para a leitura do romance *O Estrangeiro*, aquele cuja língua pode soar como um barulho, o bárbaro para o grego. A letra camusiana é o registro carnal que permite articular a condição humana suspensa entre o sim e o não, entre o divórcio e a reconciliação, entre o lógico e o cólico.

A trajetória possibilitou perceber que a questão da língua, do estrangeiro, do sentir-se estrangeiro, inclusive na língua nomeada materna, já se encontrava ali de maneira escamoteada, calada, mas presente, escrito.

Segundo quarto de giro: ao ingressar no Programa de Mestrado em Educação fui tecendo um lugar no período quinhentista para escolher um tema que pudesse inscrever meu interesse pela aquisição da língua materna. Com o objetivo inicial de estudar a cultura portuguesa a partir das quatro primeiras gramáticas da língua portuguesa produzidas no século dezesseis, acabei por eleger a primeira normatização da língua: a *Grammatica da Lingoagem Portuguesa* de Fernão de Oliveira, escrita em 1536.

Assim, o objetivo da dissertação intitulada *Português dos Quinhentos: cultura, gramática e educação em Fernão de Oliveira* era a investigação da concepção e da vivência de cultura e educação na sociedade portuguesa, tendo como referência a obra do referido gramático. Considerando que a primeira gramática da língua portuguesa saiu dos prelos no período em que Portugal e os portugueses começaram o movimento de se afirmarem como nação¹, analisei a construção das normas da língua para além da estrutura formal e investiguei as questões culturais e históricas que levaram à formalização da obra. Para estabelecer a relação entre cultura, educação e gramática, optei por dois recortes: os descobrimentos e o movimento da impressão em Portugal no início do século dezesseis.

Nesse trabalho, sustentei que a identidade nacional estava associada ao desenvolvimento da arte da navegação, da arte da *imprimissão* e da arte da gramática. A

¹ Utilizo o conceito nação (e expressões como “identidade nacional”, “projeto nacional”, “língua nacional”) como identidade, como coletividade, como o modo de ser de um povo. Logo, a utilização do termo não pretende ser anacrônica. Entendendo que a concepção e a formação do conceito “nação” encontra nuances distintas no decorrer da história, faz-se necessário destacar que o termo designa aqui “terra de nascimento ou grupo humano de origem (MAGALHÃES, sd, p.13). Em sua escrita gramatical, Fernão de Oliveira utilizou o termo nação e as expressões “outras nações”, “mesma nação”; algumas nações” e, “nomes de nações”, referindo-se à identidade dos povos, seus costumes e seus hábitos. E, como bem ressalta HOBBSAWN (1990), o vocábulo nação comparece em seu sentido moderno somente em 1884. Antes de 1884, “a palavra *nación* significava simplesmente o agregado de habitantes de uma província, de um país ou de um reino e também um estrangeiro” (p.28). Assim, o primeiro significado de nação indica origem e descendência.

produção de conhecimento no século dezesseis e o alargamento da visão de homem e de mundo foram analisados a partir da *epistêmê* da semelhança e, para tanto, utilizei como referência as articulações de Michel Foucault no livro *As Palavras e as Coisas*.

Partindo do princípio foucaultiano de que no século dezesseis conhecer é estabelecer semelhanças, analisei a experiência do homem português quinhentista. Concluí indicando que através do uso da língua materna, a cultura, a educação e a gramática se entrelaçam nas vivências do português renascentista e que Fernão de Oliveira fez-se um educador na medida em que, por meio das diferenças, anotou, analisou, desenvolveu e vivenciou uma identidade.

Terceiro quarto de giro: ao ingressar no Programa de Doutorado na Faculdade de Educação (Unicamp), o projeto de pesquisa buscou abrigo no Grupo DIS – Diferenças e Subjetividades em Educação - um deslocamento em relação ao arquivo escolhido no mestrado permitiria investigar a estrutura formal e pedagógica das *Cartinhas* produzidas em Portugal do século dezesseis. As *Cartinhas*, em sua maioria, eram publicadas com autoria anônima. Na primeira metade do século dezesseis, o termo cartinha designava um tipo de livrinho que servia ao ensino dos rudimentos da Doutrina e ao ensino das primeiras letras.

O termo pode ter como origem a tradução do latim *chartula*. Era parte de ensino religioso propriamente dito, ou melhor, das fórmulas que todo cristão deveria saber de cor, que recebia maior ênfase nesse tipo de obra. Daí Cepeda chamar-lhe '*catecismo de fórmulas*'. (ROSA, 2002, p.143)

Da gramática ao seu ensino através das *Cartinhas* fui percorrendo, em círculos, o traçado desta pesquisa. Diante do grande acervo documental foi preciso fazer uma escolha: a *Cartinha com os preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja*² escrita por João de

² **Ficha Bibliográfica (Acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro)** [or814512] BARROS, João de, 1496-1570. Grammatica da lingua portuguesa com os preceitos e mandamentos da santa madre igreja/Título secundário: Cartinha. Cartinha para aprender a ler. Publicador: Em casa de Luis Rodriguez, liureiro del rey nósso senhor. Typographum, 1539.- 59 f ; 4º (20 cm). Ao fim da obra Livro raro. Exemplar da obra está disponível na página da web <http://www.bn.br>.

Barros em 1539; e o *Cathecismo Pequeno*³ escrito por Dom Diogo Ortiz em 1504. O instrumento de análise do arquivo escolhido foi recolhido, por desdobramento também da pesquisa de mestrado, na leitura de *As Palavras e as Coisas* de Michel Foucault. No trabalho do pensamento em formalizar a língua ordenando a linguagem, Foucault destacou que a ordem

é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe no crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada. (2007, p.XVI)

Desse modo, em seu trabalho de análise da “experiência nua da ordem e de seus modos de ser” (FOUCAULT, 2007, p.XVII) encontrei possibilidades de inscrever minha própria pesquisa através de matrizes interpretativas para os arquivos escolhidos.

Especificamente, apropriei-me dos argumentos que tratam da *epistêmê* clássica, apresentados no capítulo II “A Prosa do Mundo”, por julgar mais apropriado ao período histórico no qual ancorei meu objeto de pesquisa. Aceito como pressuposto que a escolha do objeto de pesquisa é uma construção *a posteriori* que permite reconhecer seus contornos e traçar uma trajetória de investigação sempre pontual e necessária para o exercício interpretativo. Assim, as questões da linguagem, da língua e da fala no trabalho do pensamento para sistematizar ou mesmo formalizar uma ordenação no século dezesseis encontrou nos argumentos de Foucault um ancoradouro para circunscrever o tema desta tese.

A escolha do conceito de *emergência*, no título deste trabalho, também indica certa posição sobre o modo de trabalho historiográfico. Como ação de emergir, a emergência

³ **Ficha Bibliográfica (Acervo da Biblioteca Nacional de Lisboa)**[323381] ORTIZ DE VILLEGAS, Diego, fl.14--1519. *Cathecismo pequeno da doutrina e instruçam que os xpaãos ham de creer e obrar pera conseguir a benaenturança eterna / feito e copilado pollo reuerendissimo señor dom Dioguo Ortiz bispo de çepta.* - Lixboa : per Valenti[m] Fernãdez alemã e Iohã Pedro Boõhomini de Cremona, 20 Julho 1504. - lxxviiij f.; 2º (28 cm).- Assin: a-i//8, k//6 - Anselmo 560- Simões 556- Norton P 6. Exemplar da obra está disponível na página da web <http://www.bnportugal.pt>.

indica a saída de onde se estava mergulhado. Foucault reconheceu que a produção da emergência constantemente ocorre em um determinado estado de forças: “a emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é a sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada um com o vigor e a jovialidade que lhe é próprio” (FOUCAULT, 2000c, p.269). Assim, no arquivo escolhido, a similitude brota com ímpeto das linhas escritas ao discurso, e a ordem das semelhanças entra no palco.

Nessa encenação, no **último quarto de giro** parto de duas hipóteses. A primeira é a de que é possível constatar a emergência da similitude no arquivo escolhido, ou seja, na escrita e na ilustração de João de Barros e na teorização teológica de Diogo Ortiz. A segunda, inscreve-se na tentativa de identificar-se na língua, no espaço circular – a língua se faz e refaz como própria e como outra, promovendo assim a incessante presença da tradução e dramatizando a necessidade de consideração da alteridade.

A partir dessas hipóteses, construí a tese e a estruturação de seus capítulos para sustentar que os arquivos escolhidos são enunciados que permitem reconhecer a emergência da similitude, da ordem da semelhança, característica fundamental da *epistêmê* clássica, indicando também que há na *Cartinha* e no *Cathecismo* uma tradução da língua materna em língua de ensino e catequese.

Para análise do exercício da tradução, escolhi como interlocutor, o escrito *De tours de Babel* de Jacques Derrida. Aceitando a premissa de que o que passa entre dois textos, para o tradutor, passa para o sujeito entre ele e a (sua) língua; de que nos meandros da língua, tal como na função tradutor, o sujeito é chamado a assinar a sua história, na intencionalidade da língua e de que a todo tempo fazemos “uma tradução que acolhe outra tradução e que traduz a tradução” (BARRETO, 2006, p.8). Tradução essa que ocorre na própria língua nomeada materna: a busca da unidade linguística, da identidade nacional, é sempre marcada por um desejo de tradução.

Assim, seguindo os quatro quartos de giro, este trabalho estrutura-se em quatro capítulos. Neste primeiro, **Entre Aspas: curvas de um trajeto para o arquivo**, parto de minha trajetória, como uma tradução de um percurso de pesquisa, para demarcar as razões que me levaram a definir esses documentos históricos como arquivo.

No segundo capítulo, nomeado **A escrita: essa outra película em volta da voz**, apresento o cenário histórico e a utilização da língua de forma oral e escrita, situando o século dezesseis como o século marcado pela oralidade e pela escrita.

Considerando a noção de similitude e a de circularidade, analiso no terceiro capítulo, **Radiais da especulação: espelhos para o eixo da língua**, a estrutura da *Cartinha com os preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja* de João de Barros⁴, em seu enunciado didático-pedagógico, como uma cartilha doutrinária da língua e da fé, destacando a forma como, por meio do ensino da língua materna, aflora a dimensão epistêmica do cenário quinhentista, e como no *Cathecismo Pequeno da doutrina e instrução que os christãos ham de creer e obrar pêra conseguir a bem aventurança eterna* de Diogo Ortiz⁵, o primeiro manual de instrução de fé escrito em língua vernácula, estabelece-se, pelos princípios da fé, o registro da língua portuguesa.

⁴ João de Barros provavelmente nasceu em Vila Verde, próxima à cidade de Viseu no ano de 1496 e faleceu em 1570 na quinta de Ribeira de Litém, próxima a Pombal. "Foi educado desde muito novo no paço real, por recomendação de seu pai que, antes de morrer, o confiou a D. João de Meneses, mordomo-mor do rei D. Manuel" (BUESCU, 1978, p.57), teve uma formação cultural ampla e fortalecida "por um auto-didactismo de que as sua obras são documentos: a erudição clássica, através de um conhecimento detalhado dos autores latinos e alguns filósofos e historiadores gregos; a cultura escolástica e patrística, visíveis em seus Diálogos morais, na *Cartinha* e na gramática" (BUESCU, 1978, pp.57-58). Como mestre teve, entre outros, o Bispo D. Diogo Ortiz, autor d'*O Cathecismo Pequeno*, que a ele ensinou a língua latina e os princípios e verbos das Sagradas Escrituras. Em 1522 escreveu a *Crônica do Imperador Clarimundo*, um livro de cavalarias, em 1525, no reinado de D. João III, assumiu a função de tesoureiro na Casa da Mina em Lisboa, tornando-se depois, na Casa da Índia, tesoureiro-mor de Ceuta. Escreveu também *Rhopicapneuma ou Mercadoria Espiritual* em 1532; a *Cartinha com os preceitos e mandamentos a Santa Madre Igreja* em 1539; em 1540 produziu *Grammatica da Lingua Portuguesa com os Mandamentos da Santa Madre Igreja, Dialogo da Viciosa Vergonha e Diálogos sobre preceitos Morais*; em 1540 ou 1453 *Dialogo Evangélico sobre os Artigos da Fé*, dedicado ao Cardeal D. Henrique (como abordava questões da fé contra o Talmud dos Judeus, a obra não foi aprovada para a publicação por D. Henrique); em 1533 escreveu *Panegíricos de D. Joao III*; em 1555 *Da Infanta D. Maria* e, por fim, *Décadas da Ásia* - volumes I em 1552, II em 1553, III em 1563, IV em 1642.

⁵ Diogo Ortiz de Villegas, nascido em Calçadilha, no reino de Leão, chegou às terras portuguesas em 1475, acompanhando a princesa D. Joana que, por questões políticas, refugiou-se em Portugal. Por seu destaque intelectual e pela facilidade em integrar-se à vida social e política portuguesa, conquistou "grande confiança e consideração nas cortes de D. João II e D. Manuel I" (SILVA, 2001d, p.78). Mestre em Astrologia na Universidade de Salamanca, Ortiz participou da análise de navegação proposta por Cristóvão Colombo, assumindo também diversas funções eclesiásticas, dentre elas, fazer sermões: um deles, pronunciado na igreja da Batalha em 1499, por ocasião da transladação do corpo de D. João II" (SILVA, 2001d, p.80), havendo também, segundo Silva (2001d) notícias de sermões pronunciado em situações solenes como o da chegada do Oriente da armada de Vasco da Gama; da partida de Pedro Álvares Cabral; na missa na igreja de Belém e; na ação de graças devido às vitórias alcançadas por Duarte Nunes Pacheco no Oriente.

E por fim, no quarto capítulo, **Contornos da linguagem: rebatimentos na esfera da cultura**, retomando os contornos da *epistémê* clássica, com a intenção de indicar a tradução como um exercício no interior da própria língua, a *Cartinha* e o *Cathecismo* são tomados como indicadores, demonstrando que há tradução da língua materna em língua de ensino e catequese, assim como na própria língua nomeada materna há sempre um exercício de tradução.

O Arquivo

Não comecemos pelo começo nem mesmo pelo arquivo. Mas pela palavra 'arquivo' - e pelo arquivo de uma palavra tão familiar. Arkhê, lembremos, designa ao mesmo tempo o começo e o comando. Esse nome coordena aparentemente dois princípios em um: o princípio da natureza ou da história, ali onde as coisas começam - princípio físico, histórico ou ontológico -, mas também o princípio da lei ali onde os homens e os deuses comandam, ali onde se exerce a autoridade, a ordem social, nesse lugar a partir do qual a ordem é dada - princípio ontológico .

Jacques Derrida

Mal de Arquivo

Como gêneros textuais, *Catecismo* e *Cartinha* são arquivos de relevante importância histórica para analisar a emergência da circularidade da linguagem na *epistêmê* no século dezesseis. Parece-me necessário demarcar, ainda que de forma preliminar, os motivos que me levaram a definir esses documentos históricos como arquivo. A passagem da experiência não filosófica de arquivo (no sentido comum do termo) para o conceito de arquivo é o que Antoine Berman (2002) chama de tradução em sua obra *A prova do estrangeiro*, que também neste trabalho deve ser lida como prática discursiva, como mediação, como forma de tratamento da alteridade. É do conceito de arquivo que vou me valer para analisar as semelhanças e as diferenças entre o *Catecismo* e a *Cartinha*, buscando o que neles aflora como acontecimento, sobre a questão da língua e da aventura linguística em Portugal dos Quinhentos.

No livro *A arqueologia do saber*, Michel Foucault delineou o processo arqueológico de investigação como aquele que promove desdobramentos, definindo formas específicas de articulação desarraigadas da história das ideias que, comumente, valorizam a

coerência e a estrutura do discurso. Nessa perspectiva, a suspensão da unidade é uma estratégia para desconstruir discursos universalizantes e homogêneos.

A investigação arqueológica é um dispositivo por meio do qual Foucault tenta:

demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. [...] Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. [...] O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. [...] É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. (FOUCAULT, 1985, pp.244-245)

Dispositivo eficiente para re-pensar o acervo documental de quinhentos não como um simples registro histórico, fixo e estanque, mas como **documentos** que se fazem sobre questões e desdobramentos em suas próprias práticas discursivas.

Levando em consideração que em *A arqueologia do saber* Foucault apresentou suas justificativas para as críticas que recebeu quando da publicação de *As Palavras e as Coisas* em 1966, podemos reconhecer seu empenho em demonstrar os pressupostos da epistemologia histórica que utilizou na análise de livros – livros tomados como massas verbais e como unidades discursivas. Ao mesmo tempo, expõe-se também sua estratégia de deslocar as verdades fixadas pelos modos discursivos de produção de conhecimento. Desse modo, é possível observar nas teias da linguagem, nos limites do discurso, que as relações são nomeadas e constituídas no próprio discurso como prática. Para Foucault,

as condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa 'dizer alguma coisa' e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que ele se inscreva em um domínio de parentesco com outros objetos, para que possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamentos, de diferença, de transformação - essas condições, como se vê, são numerosas e importantes. (1987, p.51)

Entendendo a educação, a história e a cultura como atos constituintes de toda relação, inseridas na própria descontinuidade, os discursos produzidos, orais e escritos, são sempre permeados pelo feixe de relações que se manifestam, se entrecruzam e se especificam nas questões dos sujeitos. No decorrer de sua escrita, investigando a formação

discursiva e as práticas discursivas, Foucault (1987) escavou os discursos na produção dos saberes, das ciências, especificamente das ciências denominadas humanas, apontando a forma como a produção do saber é constituída e como as relações emaranhadas e evidenciadas em um determinado discurso consentem na formação de determinados objetos⁶. Assim, as unidades do discurso são colocadas em questão e examinadas na tentativa de tocar os discursos cristalizados e aceitos como acabados e definitivos de tal maneira que sua validade é estabelecida incondicionalmente. Segundo Foucault, “é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam” (FOUCAULT, 1987, p.24).

Os discursos produzidos e anunciados nas relações pautam-se na fixação de determinadas idéias e regras enunciativas que incluem os sujeitos de tal maneira que os alojam em suas funções, ligando-os pela projeção de unidades discursivas aparentemente invariáveis e definidas por certos ordenamentos de expressão linguística. A tarefa do pesquisador/arqueólogo consiste em, como bem disse Foucault, expulsar o modo habitual de interligar os discursos em unidades universalizantes. O arqueólogo se interessa pelos acontecimentos em suas singularidades descontínuas. Não se trata de recusar as sínteses contínuas que atuam nas unidades discursivas, mas de suspendê-las:

essas formas prévias de continuidade, todas essas sínteses que não problematizamos e que deixamos valer de pleno direito, é preciso, pois, mantê-las em suspenso. Não se trata, é claro, de recusá-las definitivamente, mas de sacudir a quietude com a qual as aceitamos; mostrar que elas não se justificam por si mesmas, que são sempre o efeito de uma construção cujas regras devem ser controladas; definir em que condições e em vista de que análises, algumas são legítimas [...]. (FOUCAULT, 1987, p.29)

O sujeito, na função enunciativa, tem como possibilidade assumir a tarefa de arqueólogo do saber e de assim interpretar as operações constituintes dessa unidade, reconhecendo o ruído da homogeneidade do saber e acolhendo a descontinuidade do discurso, a entrada impetuosa de forças para que possam advir os acontecimentos. Analisar

⁶ A epistêmê é entendida por Foucault (1987) como um conjunto de relações: “não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época” (p.217).

o que está escamoteado no discurso e nas formas de conhecimento enumerados na prática de formação de sujeitos e questionar o que está submerso no discurso é parte constituinte da análise do pensamento, que é ultrapassada pela análise do discurso, uma vez que, no que concerne à análise do discurso, o que importa não é tanto o que está dito no não dito, mas a compreensão do enunciado⁷ que,

na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação excluem. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionando a dele, um lugar que nenhum poderia ocupar. *A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?* (FOUCAULT, 1984, pp.31-32 - Grifo meu)

Aceitei a “questão pertinente” de Foucault na análise dos arquivos escolhidos. Também me deparei com séries lacunares e jogos de diferenças e, por isso mesmo, foi preciso aceitar o risco de que algo claudicava, na medida em que os fundamentos e conceitos cristalizados desmanchavam-se, dando lugar ao desconhecido, ao não óbvio e à periculosidade das incertezas.

O perigo, em suma, é que em lugar de dar fundamento ao que já existe, em lugar de reforçar com traços cheios linhas esboçadas, em lugar de nos tranquilizarmos com esse retorno e essa confirmação final, em lugar de completar esse círculo feliz que anuncia, finalmente, após mil ardis e igual número de incertezas, que tudo se salvou, sejamos obrigados a continuar fora das paisagens familiares, longe das garantias a que estamos habituados, em um terreno ainda não esquadrihado e na direção de um final que não é fácil prever. (FOUCAULT, 1987, p. 44)

O risco está justamente na mobilização do pesquisador/arqueólogo frente às incertezas, no deslocamento dos sólidos objetivos, no desaparecimento da própria presença imperiosa do saber que precisa desaparecer para, assim, poder re-aparecer. Logo, (des)construindo a solidez do saber demarcado como unidade, a dispersão de elementos se

⁷ Por enunciado, Foucault (1987) nomeia a modalidade de existência do conjunto de signos: "modalidade que lhe permite ser algo diferente de uma série de traços, algo diferente de uma sucessão de marcas em uma substância, algo diferente de um objeto qualquer fabricado por um ser humano" (p.123).

coloca de tal maneira que as forças de relações entre discursos, práticas e objetos se evidenciam, transpondo a estreita superfície do discurso em algo além de signos que remetem a práticas de formação dos próprios objetos, impressas na “formação das modalidades enunciativas⁸”. Foi nessa defesa da prática que encontrei um lugar para exercitar a tarefa de intérprete dos arquivos-objetos desta análise; uma tarefa que consiste, segundo Foucault (1987), em tratar os discursos como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam.

Outro aspecto que pretende justificar os arquivos escolhidos diz respeito a um ponto além da unidade discursiva que envolve a dimensão das práticas discursivas em seus feixes de relações: as práticas discursivas que os arquivos promovem modificam os domínios relacionados com as unidades discursivas⁹. Em suas regras de formação, os discursos remetem a práticas que se expressam e fazem operar esses feixes de relações; jogos de conceitos; coexistência de enunciados; sistemas de formações; dispersão de conceitos e relações múltiplas.

De fato, na linha foucaultiana, o próprio discurso coloca em funcionamento os enunciados que também não constituem em si uma unidade, uma vez que se encontram também no feixe de relações: “é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço” (1987, p.99). Assim, os arquivos escolhidos são reconhecidos como enunciados, como acontecimento inesgotável.

Os enunciados são singulares em sua descontinuidade, essencialmente raros, e não estão no agrupamento dos signos nos quais são vazados; são princípios de diferenciação. A descrição de um enunciado se dá pelos processos temporais e pelas possibilidades de relações entre os enunciados que permitem a formação discursiva, demonstrando a relação intrínseca entre o próprio enunciado e o discurso:

⁸ A expressão “formação das modalidades enunciativas” é utilizada por Foucault no capítulo “As regularidades discursivas”, do livro *Arqueologia do saber* (1987).

⁹ Uma formação discursiva “determina regularidade própria de processos temporais; ela coloca o princípio de articulação entre uma série de acontecimentos discursivos e outras séries de acontecimentos, transformações, mutações e processos. Não se trata de uma forma intemporal, mas de um esquema de correspondência entre diversas séries temporais” (FOUCAULT, 1987, p.82).

[...] a demarcação das formações discursivas, independentemente dos outros princípios de possível unificação, revela o nível específico do enunciado; mas pode-se dizer, da mesma forma, que a descrição dos enunciados e da maneira pela qual se organiza o nível enunciativo, conduz à individualização das formações discursivas. (FOUCAULT, 1987, p.135)

Essa individualização das formações discursivas se dá na própria raridade do enunciado. Na obra *Foucault*, Gilles Deleuze destaca, em sua apresentação, como um novo arquivista e um novo arqueólogo, esse aspecto de raridade que se presentifica no enunciado:

os enunciados são inseparáveis de um espaço de raridade, no qual se distribuem segundo um princípio de parcimônia ou, mesmo, de déficit. Não há possível nem virtual no domínio dos enunciados; nele tudo é real, e nele toda realidade está manifesta: importa apenas o que foi formulado, ali, em dado momento, e com tais lacunas, tais brancos. [...] Um enunciado sempre representa uma emissão de singularidades, de pontos, singulares que se distribuem num espaço correspondente. (DELEUZE, 1988, pp.14-15)

Cartinha e Cathecismo são enunciados que se distribuem num tempo e espaço e que instauram, em suas singularidades, descontinuidades e, ao mesmo tempo, fazem emergir a *epistêmê* da circularidade pela similitude. São arquivos que multiplicam as possibilidades de ordenamento da língua falada, garantindo assim sua transmissão pela escrita.

É nesse *corpus* que pretendo tomar os enunciados: o arquivo que elegi como parte documental fez e se faz monumento no efeito multiplicador do próprio termo arqueologia que

designa o tema geral de uma descrição que interroga o já-dito no nível de sua existência: da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. A arqueologia descreve os discursos como práticas especificadas no elemento do arquivo. (FOUCAULT, 1987, p.151)

É nesse elemento do arquivo que entendo que é necessário reconhecer a impressão, o desejo de memória que se faz presente no documento, o que abriga e apaga no intertexto do registro, da escrita do documento. Interrogar o "já-dito no nível da sua existência" implica, no trabalho que ora proponho atravessar, navegar pelas linhas dos documentos quinhentistas, tendo como norte a corporificação da língua materna nomeada portuguesa, sem deixar esquecer que o arquivo é, segundo Derrida (2001, p.18), ao mesmo tempo instituidor e conservador.

O que se busca num arquivo é tanto a presença de uma ausência quanto a classificação da ordenação de uma memória.

Se tudo está arquivado, se tudo é vigiado, anotado, julgado, a história como criação não é mais possível: é então substituída pelo arquivo transformado em saber absoluto, espelho de si. Mas se nada está arquivado, se tudo está apagado ou destruído, a história tende para a fantasia ou o delírio, para a soberania delirante do eu, ou seja, para um arquivo reinventado que funciona como dogma. Entre esses dois impossíveis, que são como dois limites de uma mesma interdição - interdição do saber absoluto, interdição da soberania interpretativa do eu -, não há como não admitir que o arquivo (destruído, presente, excessivo ou apagado) é a condição da história. (ROUDINESCO, 2006, p.9)

Trata-se de tomar o arquivo como mais um elemento da e na história. E, nesse sentido, faz-se necessário entender que, para além de um instrumento, a língua se constitui pelas relações investidas por subjetividades, e que as diferenças enlaçam os sujeitos em sua memória, em seu nome, em sua história na própria afirmação e desaparecimento da identidade.

A escrita: essa outra película

em volta da voz



Nós falamos e usamos tudo isso, os substantivos, os verbos, os adjetivos, as conjunções. Tudo, digamos, usamo-los como se isso tivesse existido sempre. A linguagem passou com certeza, digamos, de um estado rudimentar e pouco a pouco vai se tornando mais complexa.

José Saramago

DVD - Língua: Vidas em Português

As línguas estão, pois, em perpétua mudança, embora só o repouso seja facilmente perceptível. A evolução explica-se, principalmente, pela descontinuidade da transmissão e pela própria constância do uso.

Serafim da Silva Neto

História da Língua Portuguesa

Entendendo a palavra como um traço, uma marca singular do mundo humano, e a língua como a soma de todas as suas possibilidades de expressão, aceitar a linguagem como objeto de formalização implica admitir a plasticidade da língua e da letra como premissa básica. Esse aspecto foi reconhecido por Buescu (1984, p.7) ao destacar que as análises de Foucault em *As Palavras e as Coisas* postulam as rupturas epistemológicas em torno da linguagem como objeto de formalização. A formalização da linguagem em normas gramaticais é um dos pilares do período renascentista e atravessou a modernidade até a instauração das correntes estruturalistas e pós-estruturalistas.

A própria história da língua diz da multiplicidade de tempos, espaços e vozes: acompanhando os rastros da história portuguesa é possível vislumbrar, além do substrato linguístico, as influências, as aproximações e as diferenciações linguísticas, culturais e educacionais. Importante destacar que, ao separar-se da Galiza no século doze, o idioma falado em Portugal era o galego-português. A emergente nação portuguesa emprestou da região da Galiza, por mais três séculos, seu idioma que "foi o veículo da produção poética trovadoresca em toda a Península Ibérica" (SPINA, 2008, p.42). Os empréstimos permeiam, então, a própria constituição da língua e da cultura que se faz eminentemente pelas diferenças. Diferenças essas que tomam corpo nas relações sociais, na oralidade e na escrita.

A cultura portuguesa – assim como toda a cultura europeia anterior à descoberta da imprensa no século quinze¹⁰ e a larga divulgação das letras escritas – estruturou-se predominantemente pela cultura oral. Segundo Mattos e Silva, “os textos medievais manuscritos em vernáculo seriam mais para serem ouvidos que lidos”, e isso “fica indicado, por exemplo, no sistema complexo de pontuação dos manuscritos medievais que, a par de

¹⁰ A imprensa e a prensa, desenvolvidas por Johann Gutenberg, adentraram mundos e possibilitaram grandes mudanças nas culturas, nas ciências e nas artes. Em Portugal, a *Arte da Imprimissão*, tal como era designada a imprensa, re-organizou o conhecimento, sendo de importante auxílio ao movimento de descobertas de novos mundos. Para além de novos mundos descobertos pela arte de navegar, novos mundos descobertos nos livros, saídos de suas páginas e de seus traços: "o século XVI tornou-se não apenas a era da palavra escrita, como também o século dos grandes manuais de caligrafia" (MANGUEL,1997, p.159).

uma surpreendente sistematicidade lógico-gramatical, sinalizavam também necessidades prosódicas” (2002, p.33).

Nesse sentido, podemos identificar o período medieval marcado pela transmissão oral da língua e o período da renascença marcado pela transmissão através da letra escrita. Nos giros da oralidade e da escrita, entrevemos um espaço para inserir os próprios traços de uma forma de transmissão à outra e a contingência da relação entre ambas.

Oral é tudo aquilo que é pertencente à boca, formado ou emitido pela boca, verbal, vocal, articulado; realizado de viva voz. Articulação enredada por vozes, sons envolventes na comunicação pela fala, considerada em oposição à escrita, ou como fundamento desta. A voz – faculdade de falar, manifestação verbal, som – implica a necessária presença do outro, ou seja, a voz realiza uma trajetória que repercute em um pequeno espaço, promovendo, assim, a incidência de certa aproximação e contato entre as pessoas. Tal contato, para além de efeito da oralidade, é movimento especular da própria ordenação e disposição de mundo: um mundo emoldurado na unidade, no todo, e onde a plasticidade da palavra dita faz figurar a aproximação pela oralidade. Para que a palavra ecoe, para que ganhe existência, é necessária a presença de um destinatário, de um ouvinte, de alguém a quem essa palavra se enderece.

O homem medieval difundia a cultura através das formas e instrumentos orais: a popularização da arte, dos costumes, das ideias e das experiências acontecia através da pregação, da recitação, das encenações, dos jograis, dos cantos, dos pronunciamentos e das narrações públicas, tornando comuns os projetos, os pensamentos e as artes¹¹.

¹¹ "A região de *Gallaecia* permaneceu unida até o século XI, quando D. Afonso VI a dividiu entre seus dois genros, D. Raimundo e D. Henrique, depois da conquista de Toledo, em 1085. Por ocasião das invasões germânicas, a *Gallaecia* e parte da Lusitânia, exatamente onde floresceu, séculos mais tarde, o galego-português, foram o território onde os suevos se fizeram e conseguiram manter um domínio estável por quase dois séculos. Por muito tempo o Reino Suevo resistiu aos visigodos, que tentavam reunificar a Península a seu favor, até que, por volta de 570, reduziu-se à *Gallaecia* e aos bispados lusitanos de Viseu e Conimbriga, em 585 todo esse território foi conquistado pelos visigodos e incorporado aos seus domínios. A contribuição dos suevos e dos visigodos, no que diz respeito à língua de cultura foi mínima; entretanto, com eles rompeu-se definitivamente a unidade romana, e, enquanto o latim escrito se mantinha como a única língua de cultura, o latim falado evoluía rapidamente e diversificava-se"(SPINA, 2008,p.41) pois "aprendia-se a escrever e escrever em latim mas ninguém falava já o latim no Portugal dos séculos XII a XV, a não ser com

Afinal, a sociedade medieval vivia e se organizava a partir da referência divina: tudo estava feito e o sentido do mundo esgotava-se no próprio Deus. A própria divindade acolhia a unidade e incluía todos (pessoas, palavras e coisas) em sua unidade.

Cumpria realizar o divino no cotidiano, para depois gozar diretamente da presença de Deus. Esta crença construiu uma sociedade *corpo social*, uma sociedade *unidade*, a *pertença* caracterizando a vida social. A voz fez-se, aí, o instrumento da *comunicação*. (PAIVA, 12.05.2010)

Como instrumento da comunicação, a voz torna comum – etimologicamente *com o munus*, o que pertence a todos – faz com que cada um sinta-se participando da comunidade linguística. A transmissão das letras pelo ato de ensino, no mundo oral, possibilitava maior propagação e fixação dos preceitos sociais, linguísticos e morais na comunidade¹². A oralidade como fonte de cultura caracterizava-se como um instrumento de difícil controle e fácil acesso – ao contrário da escrita e das cópias, que possibilitam a fiscalização e o controle do que se escreve –, enquanto a cultura oral podia ser identificada por sua agilidade e maleabilidade: os conhecimentos e acontecimentos iam de boca em boca e as transmissões se adaptavam ao público. Dessa maneira, a voz faz-se eco da própria ordenação do corpus social.

A oralidade como instrumento de comunicação, de contato, comparece, muitas vezes, como condição operante das relações: um instrumento, um recurso de transferência de sentidos. Mesmo antes da chamada alfabetização, o sujeito é "senhor de sua língua, na modalidade oral própria à sua comunidade de fala" (MATTOS e SILVA, 2004b,p.27) e

embaixadores estrangeiros" (MARQUES, 1964, p.187). O movimento de diversificação do latim falado aponta para a própria transformação que começa a ser fomentada em territórios portugueses à medida que a nação portuguesa, pouco a pouco, experimenta importantes modificações, recebendo também influências de "dialetos moçárabes e pelos fatos políticos do prestígio de Lisboa, até adquirir, no século XIV, feição distinta que a caracterizou como língua portuguesa" (MARQUES,1964, p.188).

¹² Aqui, a comunidade deixa de ser somente o que é público, acessível a todos, e passa a ser entendida como comunhão, concordância, identidade, corpo social e, finalmente, na acepção católica, como ato de comungar (cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa).

essa potencialidade linguística do falante permanece e desdobra-se também nas marcas e registros.

Com o exercício da permutação e do comércio lentamente crescente a partir do século onze, a noção e a organização de comunidade, de coletividade foi se desfazendo para tornar-se outra: a oralidade já não retinha todo sentido, toda possibilidade de comunicação. O comércio, um elemento de grande potencial para transformações sociais, possibilitou a experiência do individualismo, a consciência da individualidade abre caminho para a teorização antropocêntrica que tipifica o humanismo (cf.MENDES,1993,pp.379-380) e da racionalidade - além de abrir horizontes para a relação pelo distanciamento; relação essa que acentua a impressão de que a ligação poderia, então, acontecer por meio de laços abstratos. Da racionalidade mercantil à escrita não é mais imprescindível a presença imperiosa do outro.

Como nos lembra Barthes (2004),

todas as escritas apresentam um caráter de fechamento que é estranho à linguagem falada. A escrita não é absolutamente um instrumento de comunicação, não é uma via aberta por onde passaria somente uma intenção de linguagem. Através da fala, é toda uma desordem que escoo, e lhe dá esse movimento absorvido que a mantém em eterno estado de suspensão. Inversamente, a escrita é uma linguagem endurecida que vive sobre si mesma e não tem absolutamente o encargo de confiar à sua própria duração uma sequência móvel de aproximações, mas de impor, ao contrário, pela unidade e pela sombra dos seus signos, a imagem de uma palavra construída muito antes de ser inventada. O que opõe a escrita à fala é que a primeira *parece* sempre simbólica, introvertida, voltada ostensivamente para o lado de uma vertente secreta da linguagem, ao passo que a segunda não é mais que uma duração de signos vazios de que apenas o movimento é significativo. Toda a fala se mantém nesse desgaste de palavras, nessa espuma sempre arrastada para mais longe, e só existe fala quando a linguagem funciona com evidência como uma devoração que não retirasse senão a ponta móvel das palavras; a escrita, ao contrário, está sempre enraizada num mais além da linguagem, desenvolve-se como um germe e não como uma linha, manifesta uma essência e ameaça um segredo (...). (2004, pp.17-18)

Nesse lugar de distanciamento em que a escrita se dá não é mais preciso estar próximo. A própria função da escrita faz circular ideias, pensamentos, fatos, de um lugar ao outro, de um tempo a outro. Dessa maneira, a escrita molda-se também como um exercício de solidariedade histórica, à medida que se associa efetivamente a dada circunstância histórica enredada em sua função social.

A própria origem da escrita relaciona-se com a origem da linguagem: "a escrita surge como um substituto imperfeito (...) baseado sempre na diferença – alteridade – e no ardil. Surge como um suprimento, a partir duma visão contrastiva entre uma substância auditiva e uma substância visual" (BUESCU, 1984a, p.18). Nesse ato social, comparece um duplo movimento: de ruptura e advento. Nesse duplo movimento a escrita faz-se presente como outra película em volta da voz.

Na cultural ocidental, aos poucos se fez a opção por um alfabeto fonético, constituindo assim um nível fonológico da linguagem. Fazendo operar, também, modificações da escrita, no ato da escrita, quer pelo estrato caligráfico quer pelo estrato da diferença ou da correspondência. Assim, o sistema escrito funciona e representa, de certa maneira, um sistema considerado subsidiário à própria oralidade, pois, como ressalta Buescu (1984a), esse sistema é "criado pelo pensamento, signo de signo, significante de significante" (p.19) sendo no fundo uma técnica a serviço da própria linguagem.

A escrita é mais que um instrumento. Mesmo emudecendo a palavra, ela não apenas a guarda, ela realiza o pensamento que até então permanece em estado de possibilidade. Os mais simples traços desenhados pelo homem em pedra ou papel não são apenas um meio, eles também encerram e ressuscitam a todo momento o pensamento humano. (...) Desse modo, a escrita é não apenas um procedimento destinado a fixar a palavra, um meio de expressão permanente, mas também dá acesso direto ao mundo das ideias, reproduz bem a linguagem articulada, permite ainda apreender o pensamento e fazê-lo atravessar o espaço e o tempo. É o fato social que está na própria base da civilização. (HIGOUNET, 2003, pp.9-10)

O acesso ao mundo da linguagem e a apreensão do pensamento dar-se-ão pela escrita a posteriori ao próprio evento do pensamento. Já Aristóteles, no segundo livro do *Órganon*, *De interpretatione*, tratou da questão da linguagem analisando a relação entre a palavra e a coisa, indicando a estrutura dessa correspondência, articulada de três maneiras: signos escritos formando correspondência com signos falados e, portanto, promovendo a relação

entre a oralidade e o registro propriamente dito; signos falados consonantes com as impressões (da alma) e, por fim, as impressões (da alma) apresentadas como mera aparência das coisas reais. Logo, oralidade, escrita, impressão e realidade unem-se e através de sua correspondência pode-se falar de linguagem.

O nome apresenta-se como um "som de voz significante segundo convenção sem tempo"; o verbo "para além do seu significado próprio, carrega consigo a noção de tempo. Nenhuma parte tem significado independente, e é um sinal de algo dito de outra coisa". Nesse sentido, "a secundaridade da escrita já está claramente definida por Aristóteles, ao afirmar que os sons emitidos pela voz são símbolos da realidade e as palavras escritas símbolos dos sons emitidos" (BUESCU, 1984a, p.19), sendo, portanto, submetidos à discussão não somente às coisas, mas os símbolos das coisas, ou seja, as palavras.

De acordo com Peirce (2000), há três ordens de signos: o ícone, o índice e o símbolo. O ícone não se liga diretamente ao objeto que representa, mas apresenta qualidades semelhantes, e produzem na mente sensações análogas àquelas provocadas pelo objeto (há semelhança de forma). O caso clássico do índice é a fumaça em relação ao fogo – essa ordem de signo está conectada fisicamente ao seu objeto, formam um par orgânico, e a mente registra essa conexão como um par (há coexistência física entre ambos). Quanto ao símbolo, sua ligação ao objeto se dá por força da ideia – ele concretiza a ideia ligada à palavra, e vem daí seu valor evocativo.

Nesse universo de simbolização das coisas pelas palavras, convencionalmente instituídas pelo discurso, espalha-se a produção e o registro pelo grafema: entre os séculos doze¹³ a treze¹⁴ alastra-se o acesso aos escritos, desenvolve-se a fabricação de pergaminho, e a escrita demanda servidores¹⁵.

Martins (2001), em seu trabalho sobre a emergência e a generalização do português escrito, indicando que os primeiros textos escritos em português situam-se entre os reinados de D. Afonso Henriques e D. Diniz, arrola também sobre os primeiros textos/documentos: em 1175, "Anotações de despesas" de Petro Parada (Mosteiro de São Cristóvão de rio Tinto)

¹³ O século XII marca a independência de Portugal.

¹⁴ No século XIII as fronteiras do reino português são estabelecidas.

¹⁵ No entanto, a oralidade ainda era a marca desse período: de acordo com Armindo Souza (1993) não passava de 2% a elite intelectual nos séculos XII ao XV.

e; "Notícias de Fiadores" de Pelágio Romeu; "Notícias de herdades", doação de Pelaguis Suérij a sua mulher Sanchia Anriquiz, cerca de 1171-1177; "Auto de Partilhas" em 1192; "Testamento de Elvira Sanches" de 1193; em 1214, "Notícia do Torto" e o "Testamento de Afonso II".

A partir do século XIII o português era escrito sem que as pessoas o estudassem para escrevê-lo¹⁶: “escreviam como ouviam e, certamente, dentro de certas tradições de escrita conhecidas pelos 'profissionais da escrita' e próprias aos *scriptoria* monásticos e seculares do Portugal medievo” (MATTOS e SILVA, 2002, p.35) e "a verdade é que nunca escolas e mestres particulares o ensinavam até fins da Idade Média: o português era ouvido no berço, falava-se depois naturalmente e escrevia-se (os que escreviam) sem nunca se ter aprendido" (MARQUES, 1964, p.187). O que ilustra a aproximação da linguagem escrita a linguagem falada.

No Renascimento, a organização dos signos requer a formalidade das marcas, ressaltando a importância tanto do conteúdo que as marcas assinalam quanto das similitudes que unem as marcas às coisas. Esse laço, pela semelhança, entre o signo e o conteúdo, entre a assinalação, a coisa e o mundo, indica a relevância de um tipo de prática que no Renascimento encontrou lugar privilegiado: a escrita. "Um tal entrelaçamento da linguagem com as coisas, num espaço que lhes seria comum, supõe um privilégio absoluto da escrita" (FOUCAULT, 2007, p.52) e a escrita tem, nesse período, o status de tradução, por ser entendida como a maneira pela qual a verdadeira natureza das coisas pode ser dita, e também pela correspondência instaurada pela palavra escrita entre o próprio escrito, o lido e o visto. Nesse contexto, a tradução poderia ser talvez pensada como uma prática discursiva e não somente como uma questão técnica da relação com uma língua estrangeira.

¹⁶ "Assim se explica que os primeiros utentes da língua portuguesa, na sua forma escrita, não tivessem sentido a necessidade de estabelecer um sistema único, colectivo e normativo, porquanto para eles se tratava, quase exclusivamente, de registrar a palavra falada. Com a normalização da vida do reino e a lenta constituição de uma literatura, a palavra escrita vem cobrar foros de cidadania e, torna-se da própria, objecto de clivagem sócio-culturais, especialmente a partir do Renascimento" (GONÇALVES, 1992, pp.11-12).

Na Renascença, há uniformidade entre as coisas vistas e as coisas lidas, entre o visível e o que é enunciado, garantindo um entrecruzamento, uma união entre as palavras e as coisas e, assim, a escrita toma corpo.

A linguagem no século XVI - entendida não como um episódio na história da língua, mas como uma experiência cultural global - foi sem dúvida tomada nesse jogo, nesse interstício entre o Texto primeiro e o infinito da Interpretação. Fala-se sobre o fundo de uma escrita que se incorpora ao mundo; fala-se infinitamente sobre ela, e cada um de seus signos torna-se, por sua vez, escrita para novos discursos; mas cada discurso se endereça a essa primeira escrita, cujo retorno ao mesmo tempo promete e desvia. (FOUCAULT, 2007, p.57)

Na incorporação do mundo pela escrita, no círculo de marcas, o conhecimento se produz pelos caracteres escritos num texto: a imagem associa-se à palavra escrita de tal modo que uma é outra, diz da outra. No Renascimento, a relação com o texto definia a erudição¹⁷: "mesmo quando era destinado à publicação, o saber do Renascimento se dispunha sobre um espaço cerrado. A 'Academia' era um círculo fechado, que projetava na superfície das configurações sociais a forma essencialmente secreta do saber" (FOUCAULT, 2007, pp.122-123). Nesse círculo, siglas compunham textos cujo saber objetivava reconhecer suas formas, seus traços, decifrando-os e interpretando-os e assim, promovendo, quando enunciado, a partilha do saber.

A partilha do saber-segredo se assentava, nas linhas renascentistas, na paridade entre o visto e o lido, entre a observação e o texto que se move na própria experiência da linguagem. A escrita demarca o grande acontecimento¹⁸ na cultura ocidental, pelo

¹⁷ As produções no século dezesseis não se destinam a ensinar as regras propriamente ditas do escrever: a escrita correta não é objeto. Somente no século XVIII, a preocupação com as regras, com o bem escrever comparece nos textos.

¹⁸ No desabrochar da imprensa, ao trazer a público os escritos, trazer à cena a possibilidade de diálogo entre teorias, conhecimentos e experiências, os homens de letras edificaram um novo modo de comunicação e de educação. O retorno aos clássicos, a emergência de idéias instigantes e as possibilidades de interpretações nasciam das páginas dos livros e as linhas marcavam um feixe, uma circularidade de ideias, caminhos, mitos, saberes e crenças.

aparecimento de uma literatura que não era mais feita pela voz ou pela representação nem comandada por elas, a primazia dada à interpretação dos textos religiosos sobre a tradição e o magistério da igreja - tudo isso testemunha, sem que se possam apartar os efeitos e as causas, o lugar fundamental assumido, no Ocidente, pela Escrita. Doravante, a linguagem tem por natureza ser escrita. Os sons da voz formam apenas sua tradução transitória e precária. O que Deus depositou no mundo são palavras escritas; quando Adão impôs os primeiros nomes aos animais, não fez mais que ler essas marcas visíveis e silenciosas. A Lei foi confiada a Tábuas, não à memória dos homens; e a verdadeira Palavra, é num livro que a devemos encontrar. (FOUCAULT, 2007, p.53)

As causas e os efeitos do lugar da escrita no Renascimento se entrecruzam na circularidade epistêmica: a sua linguagem se constitui e produz um saber alicerçado e partilhado na semelhança que, por sua vez, define as possibilidades de saber.

As possibilidades de saber, no século dezesseis, organizam-se ternariamente. Os elementos da linguagem – marcas, conteúdos e coisas significadas – se dispersam, distribuem-se e resolvem-se numa só figura, e da experiência da linguagem, primeiramente como forma bruta de uma escrita, desdobram-se outras maneiras de discurso, o comentário e o texto.

Entre discursos, na intersecção entre linguagem falada e linguagem escrita, com a intensificação dos serviços públicos, das funções administrativas e diplomáticas, e com a organização de uma aristocracia exigente, regada a luxo e interessada na cultura artística, iniciou-se a empreitada de criar e desenvolver uma difusão da cultura cada vez mais ampla e, por isso, havendo o incentivo e a criação de serviços para o alargamento do trabalho de cópias.

A arte manuscrita era mais restrita e custosa, devido ao alto preço para consumo, pela dificuldade do acesso ao produto livresco e, ao mesmo tempo, pelo esforço e árduo trabalho empreendido na confecção das obras. Dessa maneira, o produto manuscrito estava confinado a ser de conhecimento e utilização dos nobres ricos ou dos que obtinham acesso

às bibliotecas monásticas. Coube a pequena parcela da sociedade o conhecimento das letras escritas, das formas e caracteres moldados pela pena e pela arte; ao restante da população sobejava afinar os ouvidos e ouvir o que se contava do que estava nos livros, o que se podia reter dos livros era justamente o que se podia ouvir e falar sobre eles.

Os manuscritos eram confeccionados durante anos e ao serem concluídos elevavam-se à categoria de obras de arte, uma vez que o trabalho, os detalhes a pena e os cuidados davam-lhes um caráter de preciosidade: o que se tinha nas mãos não era um simples escrito, mas uma relíquia. O elemento precioso, tão acentuado, fazia-se presente no reconhecimento do trabalho persistente e vagaroso do escriba: os manuscritos eram finalizados com ornamentos, mensagens, símbolos e assinatura do copista.

Mediante os moldes da fabricação, o custo dos livros era alto e as obras e cópias não eram muitas: a circulação dos livros era restrita e vagarosa, e as próprias bibliotecas não dispunham de grande número de obras. No entanto, o trabalho com as cópias e o desenvolvimento de técnicas continuava sem descanso e os manuscritos foram sendo escritos em línguas vernáculas¹⁹, pois muitos não sabiam o *latim clássico*.

É na tradição latina que devemos buscar a corrente dominante do pensamento linguístico medieval, pois o latim era a língua de toda a intelectualidade e erudição - a língua internacional que unia todos os cristãos letrados, bem como a língua mais bem descrita à disposição do linguista e do filósofo. Na teoria, o grego e o hebraico possuíam o mesmo *status* do latim, reverenciados conjuntamente como as 'três línguas sagradas' inscritas na cruz de Cristo, mas na prática poucos ocidentais antes do Renascimento tinham um conhecimento dessas línguas que fosse além da simples capacidade de decifrar alfabetos. Quanto aos vernáculos, isto é, às várias línguas faladas na Europa ocidental, só pouco a pouco vieram a ser escrita; e somente então, quando as pessoas estavam habituadas a ler em sua própria língua, é que houve alguma necessidade de gramáticas escritas no ou sobre o vernáculo. (WEEDWOOD, 2002, p.60)

¹⁹ Manuscritos eram escritos em português, tempos antes da publicação da obra sobre as normas e características da língua portuguesa. Antes de os portugueses conhecerem as anotações de Fernão de Oliveira (1536), de João de Barros (1540) e de outros, já existia a comunicação e a utilização da língua nacional.

Pouco a pouco, o prestígio da escrita quer nas letras clássicas quer nas vernáculas foi se ampliando e a expansão da diversidade linguística facilitou a difusão dos escritos, da língua, a laicização da cultura e a diversidade cultural presente na sociedade portuguesa nos finais do século quinze e século dezesseis²⁰.

A cada cópia, um conjunto de técnicas foi sendo aprimorado e o conhecimento ganhou expressão avultante após o conhecimento português sobre a invenção da imprensa.

As duas maiores obras da Renascença são o descobrimento de Novos Mundos e a invenção da Imprensa. A primeira fizeram-na principalmente os Portugueses. Da segunda, se lhes não cabe a invenção, cabe-lhes certamente a glória de terem transformado um facto europeu num facto universal. E também a de terem posto a Tipografia pela primeira vez no Mundo ao serviço da Civilização, utilizando-a no ensino dos indígenas incultos e dos povos do Oriente. Foi Portugal quem revelou a Tipografia ao Continente Africano e Asiático, à Etiópia, à Índia, à China e ao Japão. Foi também Portugal a primeira Nação do Mundo a fundir caracteres exóticos nas línguas malabares, tipos japoneses e letras abissínicas! / É com os caracteres fundidos pelos missionários que Portugal ensina os povos do Oriente a lerem na língua português, na língua latina, chave da cultura espiritual do Ocidente, e nas suas próprias línguas! E ao livro didáctico dá-lhe, logo de início, um esplendor e uma feição pedagógica jamais ultrapassados./ Faltavam ainda séculos para o aparecimento da Tipografia nalgumas nações da Europa, e já nós imprimíamos Virgílio, no Japão! E dávamos Cícero e Esopo, as primeiras lições de Humanidades ao povo mais afastado do Mundo! (PINTO, 1948, pp.11-12)

Oficinas de impressão foram sendo espalhadas pela Europa e a imprensa possibilitou a permanência do escrito, das experiências e das histórias. Enquanto a circularidade do conhecimento foi ganhando um espaço inigualável, a história renascia sob nova ótica, e o passado tornava-se presente, na tentativa de uma re-invenção de si mesmo.

²⁰ Importante destacar também que na esfera dos poderes há em Portugal, segundo Betencourt (1993, p.149), uma profunda transformação durante o século dezesseis, "que passa pela reorganização da coroa - desenvolvimento da burocracia régia e criação de um sistema de conselhos, saldando-se no alargamento das competências e da esfera de intervenção -, pela reforma da Igreja - reconstituição da hierarquia, controle do clero, reforço da ação pastoral e do disciplinamento da população -, por novas formas de articulação com os velhos poderes territoriais - senhorios e conselhos - e pela difusão de importantes formas de ação social - misericórdias, confrarias, instituições de capelas", processos complexos de diferenciação e de dominação social.

Através dos livros e seus impressos, se garantia o conhecimento dos feitos e das façanhas. Aos poucos as trilhas dos livros foram se ampliando e as temáticas foram sendo alargadas: com o movimento de impressão, os livros não estavam mais restritos ao auxílio da fé e aos conhecimentos de ordem transcendente, estando também a serviço dos conhecimentos das humanidades. Dessa maneira, a abertura temática e a diversidade de interesses e escritos indicavam as mudanças que estavam ocorrendo nas mentalidades e nas vidas dos homens quinhentistas que passaram a se interessar além dos desígnios da fé, pela vida concreta.

Junto com o nascimento da imprensa e no contato com obras e circulação de ideias, os homens elaboraram as ciências e as letras humanas, dando vida nova a pensadores e textos: tempo das palavras, suas disposições marcavam o espaço para que o leitor pudesse reconhecer-se, encontrar-se no que ali estava grafado.

Para o funcionamento das oficinas de *imprimissão*, além do conhecimento da Arte, era preciso conhecer e ter acesso à matéria-prima. A base do fabrico dos livros assentava-se na produção artesanal de papéis sobre os quais os tipos e os caracteres deixavam suas impressões.

Letras eram mescladas a caracteres, símbolos e desenhos, e os pormenores do corpo da obra demonstravam a beleza das impressões e os ornamentos gráficos saltavam aos olhos: o livro saído dos prelos entrava na subjetividade do potencial leitor. A sensação e o regozijo de folhear um livro impresso foram uma experiência nova que começou a fazer parte da constituição do português quinhentista. De maneira poética, ao folhear as páginas de um livro, o leitor encontrava-se com o tempo e despertava para ideias e letras capazes de agitar a imaginação e mobilizar pensamentos.

Apesar de alguns acreditarem que a imprensa era uma *Arte Diabólica*, devido à própria laicização da escrita e dos textos, muitos acreditavam ser a *Arte da Imprimissão* uma *Arte Divina*. Houve uma aliança entre a Igreja e o Livro: o nascimento da imprensa encontrou-se enlaçado ao incêndio de Constantinopla, que destruiu e saqueou a cidade Bizantina, reduto dos tesouros da literatura clássica. Manuscritos guardados cuidadosamente foram destruídos e os antigos pergaminhos se foram sem piedade entre as

labaredas – somente alguns escritos foram recuperados. Nesse cenário, afirma-se a conscientização da efemeridade dos manuscritos e do bem que a imprensa poderia fazer e a tipografia é vista como forma de conservação dos textos e como meio de multiplicação e distribuição de exemplares. Quase como um milagre, a imprensa poderia levar as letras e a história ao Mundo.

Por dádiva da imprensa, as histórias, os contos, as epopeias e os conhecimentos transmitidos pelos sons, de boca a boca, de geração para geração, puderam ser fixadas e as letras puderam contar as tragédias e comédias da vida.

As tradições orais foram fixadas e, de um traço a outro, passa-se da oralidade à letra, da sonoridade à imagem. De certa forma, o universo dos livros retém a memória dos povos, redigindo pela manifestação gráfica a vivência e o pensamento.

A *Arte da Imprimissão* trouxe a chance de diminuir a quantidade de escritos perdidos e desconhecidos, uma vez que várias cópias de escritos seriam feitas simultaneamente e distribuídas aos mais diversos lugares. No entanto, essas facilidades proporcionadas pela impressão não garantiam o conhecimento de todas as obras – sabemos que durante a história, por questões acidentais ou planejadas, muitos livros foram perdidos ou destruídos; alguns nunca mais serão encontrados, enquanto outros, em situações muitas vezes inesperadas, vêm a conhecimento público.

Postos de lado os pergaminhos caros, inventado o papel e descoberta a impressão, saiu o Livro do mundo das coisas raras para a intimidade da vida comum, tomou o seu lugar na vida palaciana, e veio daí até o povo a colaborar na vida quotidiana por mãos interessadas de leigos e curiosos./ Quase no alvorecer da descoberta, veio até nós aquela invenção, que, no dizer dos intelectuais maravilhados, mais parecia de origem divina do que obra humana. E dir-se-ia em verdade que foi por desígnios e inspiração divina que a arte do livro foi trazida tão cedo a este cantinho do Ocidente “*quase cume de cabeça da Europa toda*”, na frase camoniana, ao tempo em que uma raça de Nautas embarcava nas caravelas para iniciar metodicamente o descobrimento geral do Mundo. Chegava a hora própria para levar a civilização cristã nas páginas dos primeiros livros aos povos do Oriente, ensinando-lhes a ler a nossa língua e aprender a nossa fé, firmando sobre as ruínas da hegemonia árabe o triunfo europeu da nova era. A história do Livro é a história da alma, da vida, dos costumes e do pensamento humano. (PINTO, 1948, pp.30-31)

As experiências trazidas pela imprensa à Europa e a Portugal foram sendo gradualmente recebidas e a sociedade portuguesa foi, aos poucos, incorporando e elaborando suas expressões. Em Portugal, a tipografia e a nova arte tiveram início em Leiria por volta de 1465. Segundo referência de Pinto (1948), José Anastácio de Figueiredo, ao publicar o documento manuelino da concessão de honras e privilégios de Cavaleiros aos impressores, em 1508, escreve a Carta do Senhor Rei D. Manoel de 20 de fevereiro de 1508:

Porque se pretende o promover e argumentar a Arte Typographica neste reino e seus domínios cujo uso já nele tinha principiado e se acha muito antes em Leiria e Lisboa, ainda que não me conste de livro impresso antes de 1489, concedendo aos Impressores o grande privilégio e com a cláusula que nella se declara.

O documento manuelino indica a iniciação da tipografia em Leiria e Lisboa, e os fortes indícios sobre a primeira infância da imprensa em Leiria se consolida pela confirmação de que à terra de Leiria pertencia a fábrica de papel – Leiria era o único local onde se fabricava o papel – o que leva a crer que, pela facilidade do acesso à matéria-prima, a *arte da imprimissão* foi pioneiramente inserida em terras leirienses.

O acesso às letras, propiciado pela nova arte, iniciou-se lentamente, demonstrando, como já dito, a acessibilidade ao conhecimento e à inserção no mundo da palavra grafada. Gradativamente, os livros foram tendo lugar no *modus vivendi* do povo português e abriu-se a chance de as gentes mais distintas da sociedade terem contato com as letras – privilégio, até então, exclusivo dos nobres e dos letrados.

Por volta de 1512, quase ninguém sabia ler, e a larga impressão e difusão de escritos abriu novos horizontes de entendimento: a escrita passou a ser compreendida como manifestação e expressão, e o ensino da língua tornou-se essencial para que as letras e as idéias fossem entendidas. Impondo-se a necessidade da própria alfabetização.

A partir do momento em que a alfabetização já não implicava o aprendizado do latim, a leitura-escrita se tornou uma habilidade acessível a um espectro bem mais amplo da população, e um mercado considerável de manuais ortográficos e de dicionários do vernáculo surgiu e cresceu durante o século XV. (WEEDWOOD, 2002, pp.70-71)

Na Renascença, os livros foram objeto de interesse e ferramenta da atividade intelectual, e sua legibilidade encantava os ávidos por saber. A valorização da escrita fez correr a notícia do fabrico de livros e as artimanhas da imprensa: as cidades do Império e a Itália foram tomadas pela curiosidade e pelo espanto frente à nova arte e “a imprensa, introduzida em Roma na 2ª metade do século XV, abre, naturalmente, uma época nova. Começa, pois, a se fazer sentir o desejo de reproduzir textos que falassem uma linguagem acessível a um público infinitamente mais vasto” (BUESCU, 1975,p.14).

O cenário cultural e espiritual do homem português foi sendo preenchido por obras de traços nacionalistas, contribuindo para as atividades intelectuais e aventureiras do século seguinte. O ambiente nacionalista e o apego às coisas portuguesas mostraram-se pelas letras: num momento em que o latim era a língua por excelência, a língua do povo português apareceu e compareceu não mais somente na oralidade, mas também nos registros, nos textos. Essa inserção do português demonstra que a língua do povo saiu das bocas populares para entrar nas linhas letradas; da voz à grafia²¹.

A nova utilização do escrito demarcou o lugar que os textos passaram a ocupar: além de compartilharem com a cultura portuguesa, passaram a ser úteis ao movimento dos Descobrimentos, à ação empreendida pelos portugueses para a propagação do reino e dos costumes - "os descobrimentos tornam conhecidos outros mundos e outras culturas, algumas delas totalmente desconhecidas até então, outras radicalmente diferentes da europeia" (HESPANHA, 2001, p.119).

²¹ Por volta de 1496-1497, houve um Decreto proibindo as *imprimissões* em caracteres hebraicos, iniciadas com as tipografias hebraicas em Faro no ano de 1487 e além de outras obras manuscritas, em Leiria foi publicado, em latim e castelhano, no ano de 1496, o *'Almanach Perpetuu'*, extraído da obra *Há-jibhur hagadol*. A seleção, o resumo e a tradução do *'Almanach Perpetuu'* foi realizada por José Visinho, médico e colaborador de D. João II, nos trabalhos científicos dirigidos aos Descobrimentos. De acordo com Pinto (1948, p.187), “com a impressão desta obra, pode Leiria orgulhar-se de ter fabricado o papel e produzido a impressão do livro que mais cientificamente colaborou na epopéia dos Descobrimentos”.

Os efeitos das escritas, das traduções e o nascimento da imprensa e sua importância para as descobertas e para a cultura portuguesa puderam ser também referendadas na Carta de Nuremberg²². Portugal e Nuremberg fizeram trocas de mercadorias, executando o comércio, e na época dos descobrimentos estavam efetivadas as relações da corte com os nurembergueses. Os representantes do comércio, os negociantes vindos de Nuremberg²³, visitavam D. João II²⁴, levando as novidades ao reino. O rei, ávido pelo intercâmbio de notícias e por novidades, pagava pelas informações que obtinha como uma maneira de garantir que as notícias não cessariam.

Segundo indicações dos historiadores José Mattoso (1993) e Antonio Cortez Pinto (1948), o interesse de D. Afonso V²⁵ pelos livros e pela sua boa divulgação, fez com que ele fundasse uma livraria nos Paços da Alcáçova, sendo tal feito registrado na *Chronica so Senhor Rey Dom Affonso*. A livraria foi aberta ao público, integrando assim os livros e a cultura à vida da nação portuguesa, e apontando certa inovação e antecipação de Portugal, pois a prática de abrir e difundir os livros através de bibliotecas era uma prática desconhecida em outras cortes. Na França, por exemplo, a primeira biblioteca pública foi aberta dois séculos depois, em 1643.

²² “En 1460 quelques négociants de cette ville informaient le gouvernement royale de Portugal de la découverte et utilité de l’imprimerie, faite par Gutenberg et Faust à Mayence. Un cardinal ou le prieur d’un grand couvent de Coïmbra, fit venir en 1465 les premiers typographes de Nuremberg en Portugal, ou ils imprimèrent de 1465 a 1463 dans couvent, les auteurs grecs et latins, et plusieurs livres ecclésiastiques, par exemple Tomas de Aquino, etc. / D’après une vieille chronique, ces premiers imprimeurs venant en Portugal, étaient Emanuel semons (Simon) de Nuremberg, et Christophe Soll, de Altdorf, un bourg près de Nuremberg” (BUCKMANN, 1881, Apud, PINTO, 1948, p.80).

²³ Em 1484, Martin Behain chegou a Portugal e recomendou a D. João II a carta de Jerônimo Munzer, de Nuremberg, cosmógrafo, “sobre o descobrimento do mar oceano e a província do Gran Cam de Catay, tyrada do latim em linguagem por mestre Álvaro da Torre” (PINTO, 1948, p.82), publicada juntamente com o *Tractado da Esfera do Regimento de Évora*.

²⁴ D. João II dirigiu as empresas coloniais desde 1471 – data da carta régia entregue por seu pai – e herdou de seu tio D. Henrique o projeto dos descobrimentos.

²⁵ Pertencia a uma família de letrados, estudioso dos problemas astronômicos, nutria profundo encanto pelos livros e pelas artes, conduziu a política peninsular, organizando o plano destinado à hegemonia de Portugal. Seu interesse pela nação compareceu no interesse de fazer memória da nação e de sua história: Segundo referência de Damião de Gois, D. Afonso V mandou chamar Frei Justo Baldino, da Itália, para traduzir em língua latina as crônicas dos reis portugueses. Também por seu mando, Mateus Pisano escreveu, em latim, o *Livro da Guerra de Ceuta*.

Popularizando as letras e as ciências: obras foram traduzidas e encomendadas. Além de proporcionar acesso aos homens interessados pelo saber, *El-rei* desejava difundir a cultura e, para tanto, fazia-se necessário que os livros fossem até os homens, não estando assim disponíveis somente àqueles que fossem a *Alçávora*. Dessa maneira, iniciou-se a circulação de escritos e o intercâmbio cultural, impulsionados pelas estratégias de D. Afonso V que, para garantir a circulação dos livros e das obras, incluindo as estrangeiras, decretou a isenção do pagamento dos direitos de sisa²⁶ aos livreiros franceses Guilherme e Francisco de Monrete.

A Carta de Privilégio, transcrita abaixo na íntegra, transmitida por Afonso V, em 19 de janeiro de 1479, demonstra o grau de popularização das letras sustentada pelo monarca:

Dom Afoonso &. A quamtos esta carta virem fazemos saber que comssirando nos ao bem comum que he em nossos regnos auer muytos liuros e por darmos aazo de os trazerem a elle de fora da terra, e querendo nos fazer graça e mercê a Guilherme de Montrete e a Francisquo de Montrete seu irmão vezinhos, e a Guydo frances, estamtes em a nossa cidade de Lisboa, teemos por bem e queremos e nos praz que de todolos liuros de forma que elles em a dita nossa teuerem e trouerem ou mandarem trazer de fora da terra a estes ditos nosos regnos nom paguem delles nenhuua sissa de sy e das partes a que os venderem nem sejam obrigados a escpreuer no lugar onde chegarem. E esto nos praz assy por três annos, s. ho. Anno seguinte iiijlxxxij, iiijlxxxiiij, iiijlxxxiiiij, nom sedo já nossas redás, a que a dita a sissa pertencente, arrendadas pêra os ditos três annos ou cada huu delles ao tempo da prouicaçom desta nossa carta, porque se o forem, pagallaham. E porem madamos ao nosso comtador moor de Lisboa e a quaaes quer outros nosos comtadores offeciaaes e pessoas a quem esta nossa carta foor mostrada e o conhecimento della pertecer, que um durando os ditos três annos lhe deixem vender os ditos livros liuvemente em nossos regnos sem delles pagarem nenhuua sissa nem lhe ser feito por ello outro cõstrangimeto alguu, o que huus e outros asy compriram sem outra duuida nem embargo que huus e outros a ello porque assy he nossa mercee. E o dito comtador moor de Lisboa e assy os outros comarquas do nosso regno farom registrar esta nossa carta em livros dos nosos comtos e mandalaam pruuicar em cada hum lugar depois ao diante os rendeiros que lançarem em nossas remdas nom poderem alegar inorancia. Dada em a nossa vila d' Almeirim XIX dias do mês de Janeiro – loham d' Afomseca a fez – de mil iiijxxxj. (Apud, PINTO, 1948, p.89)

²⁶ A *sisa* é uma espécie de tributo, um imposto de transmissão, imposto sobre transações de compra e venda.

Essa lei de incentivo aos livros e os privilégios concedidos foram renovados pelos sucessores de D. Afonso V até o final da Dinastia. O “Privilégio”, ao incentivar a circulação de livros, difundiu e produziu conhecimentos: as ciências e as técnicas foram sendo pensadas e efetivadas através das relações estabelecidas entre as diversas questões, temáticas, considerações e interpretações emergentes dos escritos e das leituras. O vai e vem de livros moveu o conhecimento, de tal maneira que um círculo intelectual se formou, e quanto mais se podia saber sobre um tema, mais se produzia sobre ele. A concessão demarcou o valor despendido às letras assim como a liberdade de circulação de obras, propiciando posteriormente a inserção da imprensa entre os portugueses²⁷.

A notícia da invenção da imprensa e da nova *arte da imprimissão* chegou ao reino e Afonso V se encantou com a possibilidade de ter em Portugal um trabalho capaz de reproduzir textos e, assim, desejou inserir a imprensa. A introdução da imprensa em Portugal foi precoce e a *arte da imprimissão* ganhou valor cultural.

O contato entre portugueses e alemães já estava presente: eram numerosas as colônias de ricos mercadores alemães que tinham sua estada em terras portuguesas e os contatos entre os diversos povos se consolidavam por trocas de mercadorias. As descobertas instigavam o comércio e o intercâmbio cultural e econômico.

Desde os primórdios das descobertas, iniciou-se o tráfico de africanos, a troca de mercadorias era ativa, e o que importava era seduzir e agradar os gentios para conseguir serviços de informações e utilizá-los para contato com Oriente. A relação entre os povos e a conquista era essencial para entrar em terras do Oriente, e assim executar os planos do Infante D. Henrique, que tinha como objetivo a expansão e como estratégia política o controle e a conquista. Para alcançar tais objetivos, fazia-se necessário um cenário harmônico, na medida do possível sem guerras e armas, portanto, estabelecer alianças era a estratégia mais eficiente. Um dos instrumentos utilizados para tal empreitada foi a difusão

²⁷ A narrativa história que aqui está descrita, quer nesse parágrafo quer nos anteriores e nos próximos, foi possibilitada pelo trabalho dos autores Mattoso (1993), Pinto (1948), Magalhães (1993), Barreto (1983), Curto (1993), Mendes (1993) e Saraiva (1950).

de preceitos cristãos, o que impulsionou a expansão e a utilização do livro. Levar a fé e ensinar os preceitos aos povos consistia em defender a Europa, a civilização e o cristianismo.

A política de assimilação dos povos e pelos povos contou com o importante papel da imprensa que, pela produção e divulgação dos livros, possibilitou o ensino dos ‘ignorantes’. A instrução e a leitura em torno da esfera da conquista portuguesa.

Ingenuidade pensar que as questões são tão somente de ordem cultural ou intelectual. Há também alterações importantes na política e na economia e, portanto, na vida da sociedade em geral. A forma de os portugueses se infiltrarem estava alicerçada no comércio, e a empresa dos descobrimentos (continuada por D. João II) pressupunha o comércio e seus proveitos, assim como, o ensino e a instrução necessitavam do conhecimento das letras.

Por volta de 1460²⁸, os estudos gerais da Capital encontravam-se em descrédito e teve início um momento crítico para a vida universitária portuguesa, apesar da acentuada vida intelectual da Dinastia e da Reforma proposta pelo Infante D. Henrique para reerguê-la. As universidades e os estudos gerais se encontravam em declínio, mas o Colégio de Santa Cruz mantinha fortemente os estudos portugueses, fazendo emergir uma competição entre colégios e universidades, “animando a história da cultura nos grandes centros intelectuais da Europa” (PINTO, 1948, p.105).²⁹

A inserção da imprensa e do trabalho da *imprimissão* contou, não apenas em Portugal, com a participação e o empenho de religiosos: na França, a Imprensa foi inserida pelo Padre Guillaut Fichet, então Reitor da Sorbone; na Itália, foi introduzida pelos Beneditinos de Subio e um dos primeiros tipógrafos da imprensa manuelina foi o Padre italiano, João Pedro Buonhomini, de Cremona.

²⁸ Foi justamente no século quinze, nesse período de certo declínio dos estudos gerais, que a imprensa foi introduzida em Portugal e os Cônegos aprenderam a compor com Germão Galharde, no século dezesseis.

²⁹ E em regimento de 1547, instituiu-se o ensino de línguas, filosofia, literatura e humanidades.

É bem sabido que a influência do clero não se limitava exclusivamente à produção de bulas, indulgências e livros litúrgicos, pois temos em Espanha como no estrangeiro, mosteiros que estabeleceram imprensas dentro dos seus recintos, e sabemos de bastantes indivíduos do clero secular que foram eles mesmos impressores; porém conhecemos sobretudo membros do alto clero, abades, bispos e arcebispos que, como autores, custearam eles mesmos a impressão das suas obras ou tornaram a seu cargo fazer imprimir outras. (HEBER, Apud, PINTO, 1948, p.127)

O trabalho e a influência das ordens religiosas nas *artes da imprimissão* não se limitavam aos prelos, os próprios instrumentos necessários para o bom desempenho da arte sofriam interferências. Para a boa produção e desdobramento de exemplares era necessária a utilização de uma tinta de óleo que por muito tempo foi fabricada – tendo sua forma de produção sob sigilo – pelos Monges de um convento de Nuremberg.

O estabelecimento da Tipografia em Portugal estava associado à terra de onde emergiram os primeiros impressores, permitindo o desenvolvimento das artes gráficas. A imprensa introduzida em Portugal no ano de 1465 por ação dos Crúzios (tal como sinaliza a Crônica de Nuremberg) indica a precedência desses prelos sobre todos os da Península. Portugal representou um papel importante na difusão da *arte da imprimissão* pelo Mundo³⁰. E também,

a partir do século XVI, altura em que se verifica uma espécie de anagnórise³¹ entre o latim e os vernáculos românicos e se aumenta a produção de vestígios textuais pelo poder multiplicador da tipografia. Os testemunhos medievais são mais escassos, e provavelmente, no processo de emergência da escrita do português, o que mais avulta é a aparência de ruptura, e não tanto, a coalescência entre as duas línguas. De fato, ao longo da Idade Média, o português impõe-se como língua escrita e terá sido objeto de uma deliberada afirmação contra o latim. (VERDELHO, 2001, p.76)

³⁰ Para se ter idéia da precedência de Portugal, basta lembrar que o primeiro livro impresso na Rússia é datado de 1563; a primeira tipografia em Constantinopla aparece em 1727; e a impressão na Grécia em 1821.

³¹ Anagnórise: parte da tragédia clássica que consiste no reconhecimento de laços de parentesco até então insuspeitados e que conduz muitas vezes o drama para um sentido inesperado e catastrófico (cf. Dicionário da Língua Portuguesa).

O momento e o movimento da *imprimissã* em Portugal reverenciam a clarividência do espírito português: ciência, conhecimento, letras e experiência interligavam-se na constituição da sociedade lusitana moldando o modo de ser do povo português. Uma identidade nacional perfazia-se nos elos entre experiência, letras e ensino: a vocação do povo português e seu desejo de expansão tornavam presente o desejo do português, de perpetuar a memória e os feitos da nação.

Na época dos descobrimentos, os conhecimentos estavam associados às experiências e também às letras, capazes de clarear teorias e conceitos no auxílio à ação. A experiência, arte por excelência, estava relacionada às letras: em 1431, o Infante D. Henrique, protetor da Universidade, incluiu na Escola dos Navegadores cursos de Aritmética, Geometria e Astronomia

Toda a epopéia dos descobrimentos é fruto duma maravilhosa organização científica experimental, montada pela celebração assombrosamente intelectual e activa do Infante e seguida pelos seus continuadores. Às navegações de aventura, individuais e sem plano, que até aí constituíam a história universal das navegações, opõe-se pela primeira vez no mundo um plano cultural e um método exacto./ Remodela-se a Ciência Antiga. O Infante Navegador toma em suas mãos o leme das Naus e põe-as a seguir uma rota pré-estabelecida através da ciência, sulcando os mares fora, em direção aos mundos ignorados. / Sob a orientação e a dos príncipes que se lhe seguem, as concepções teóricas vão sendo sujeitas à experiência e aperfeiçoamento, em expedições preliminares de pura investigação científica. (PINTO, 1948, p.201)

Para o aproveitamento das experiências e das descobertas fazia-se necessário o acesso às letras e, portanto, o conhecimento da literatura escrita e da língua a ser lida e interpretada. A grande inovação do homem português no século dezesseis, com base nas descobertas e da imprensa, assentou-se na re-tradução das concepções teóricas para o mundo da experiência – digo re-tradução porque a primeira tradução apontada neste trabalho foi justamente a tradução do conhecimento adquirido pela via do senso comum, pela experiência, para os campos da filosofia e da ciência. Essa nova tradução foi mais avultante do que se pode supor, uma vez que o homem de saber, o letrado, passou a se relacionar com o homem comum, não letrado: o representante da ciência devia

necessariamente manter contato com o homem da experiência. Assim, em quinhentos já se percebia a importância de cruzar conhecimentos e fazer alianças para a construção da nação e a eficiência da ação.

Nesse contexto, ciência e experiência auxiliavam-se, corrigiam-se e completavam-se, e os grandes cientistas envolviam-se com os grandes aventureiros. Os aperfeiçoamentos científicos e os descobrimentos contribuíram para a produção e a circulação de livros manuscritos e impressos entre o povo português assim como o intercâmbio com outros povos. Muitos livros e escritos, nas frequentes navegações e no *achamento* de novas terras, circulavam e encontravam lugar nas missões, nas distrações e no ânimo do espírito: "o conhecimento das descobertas ter-se-ia difundido em primeiro lugar pela carta manuscrita, depois pela relação impressa e, finalmente pela coleção" (CURTO, 1993, p.370).

Para que os livros cumprissem seu papel de estar, além de servir ao entretenimento, a serviço das descobertas e, portanto, da nação, fazia-se necessário que a produção fosse mais ágil e que a língua que eles portavam fosse acessível ao leitor. Assim como era preciso navegar era preciso saber das letras. Dessa maneira, as impressões portuguesas destinavam-se ao público nacional e "circunscritas a Portugal as tiragens cristãs, e impressas em língua portuguesa, natural era que a Corte absorvesse a quase totalidade dos seus poucos exemplares" (PINTO, 1948, p.215).

As "novas estrelas", as descobertas e o início e desenvolvimento das impressões em Portugal, marcaram um diferencial cultural, pois Portugal preconizou a criação do público nacional. A preocupação com a acessibilidade dos livros e seus conhecimentos teve influência direta na articulação e nomeação da língua nacional. Para que os livros fossem utilizados em prol das descobertas e dos interesses nacionais, fazia-se pertinente que a linguagem saísse da exclusividade dos gabinetes, atingindo um público mais vasto. Os livros, para alcançar o público nacional, deveriam estar formados pelos caracteres nacionais e, portanto, através dos livros, a *língua vernácula* ocupou lugar de destaque.

Não obstante, o Humanismo português não teria sido o que foi se, em Portugal, não tivessem operado impressores que se aprimoraram na elaboração gráfica de textos humanísticos fundamentais, alguns de clássicos greco-latinos e de humanistas estrangeiros, mas outros de ilustres latinistas nacionais, como André de Resende e Damião de Góis. (MARTINS, 1910, p.79)

Nesse cenário, muitos livros eram desviados de seus acervos e gabinetes para estarem a serviço das descobertas. As impressões em português se desenvolviam de maneira mais evidente que as impressões em latim e em hebraico.

No entrecruzamento oralidade e escrita, nessa relação necessária, a imprescindível normatização da língua, as regras, a escrita, que não dizem somente da estrutura social vigente, de certo *modus vivendi*, mas também do efeito de uma construção cujas próprias regras devem ser controladas. Como afirma Magalhães (1993, p.14), "governar é dispor de instrumentos de conhecimento do espaço e dos que o ocupam". E as letras como instrumento e movimento de alfabetização faz operar a própria adesão à cultura portuguesa. Pelas letras confirma-se a organização social e a própria hierarquia social fundada na religião e pela presença *d' El-Rei*: "o *serviço de Deus* e o *serviço d' El Rei*"³² eram parâmetros das ações sociais e obrigavam a manutenção das letras, como eram entendidas à época" (PAIVA, 2000, p.44).

O historiador Ramada Curto (1993), questionando quais os agentes que melhor protagonizaram o uso do vernáculo, indica que na Lisboa de Quinhentos, mais especificamente no Largo do Pelourinho,

³² Segundo Barros (1937), "entre as virtudes de que os príncipes e governadores das repúblicas têm mor necessidade, pêra o descanso e conservação de seus Estados, sempre o primeiro lugar foi dado à justiça; e isto com muita razão, porque sendo Deus perfeita justiça, os reis, que por eles são ordenados e cujo poder representam, a ele sé em tudo devem seguir, e dele, como de uma excelente pintura, tomar debuxo que cumpre à perfeição de seu ensino" e "quando governa a lei, governa Deus" (pp.3-26).

existiam muitos homens assentados diante de uma mesa, espécie de escritvães, copistas ou notários sem caráter de oficinas públicas, os quais entregavam ás mais diversas tarefas de escrita: cartas de amor, elogios, orações, versos, sermões, epicédios, e também requerimentos ou outros papéis, tanto em estilo chão³³ como em estilo pomposo. Nada se sabe acerca da evolução deste serviço, nem do que ele representa em termos de estabelecimento de uma linguagem meio urbano, por comparação com a situação noutros aglomerados de província ou nos campos. (1993, p.359)

Em Portugal quinhentista, a implantação do uso escrito do vernáculo, em várias camadas da sociedade, "as *cartinhas/cartilhas*, os mestres-escola, os escritvães públicos não oficiais a serviço da sociedade em geral reconfiguram tempos diferentes daqueles para quem a língua de ensino era o latim, quando agora a recepção do vernáculo escrito espria-se pela sociedade" (MATTOS, 2002, p.35), e a forma da língua, transplantada de uma esfera de circulação a outra, aponta a própria riqueza da(s) língua(s).

Nesse sentido, gosto de situar o tempo quinhentista português como o século invólucro: circular e especular. Radial da oralidade própria do cotidiano, das práticas sociais, das navegações e da escrita nascente, do retorno aos clássicos, do registro nos diários de bordo, das *cartinhas*, dos catecismos e das gramáticas. Um século envolto pela beleza da prosa e pela perfeição dos manuais. O homem português quinhentista é o contorno e a brecha do oral e do escrito, do nome e da coisa.

Na figuração oralidade e escrita, os livros religiosos eram de grande procura e de fácil vendagem, e muitas *cartinhas*, essenciais para o início da formulação das Gramáticas em Portugal de Quinhentos, passaram a serem produzidas para iniciar o povo português e os povos achados nas primeiras letras. A inserção no conhecimento começou a ganhar vida não somente pela experiência, mas pelas letras. Portugal dos Descobrimentos foi a primeira nação responsável pela impressão das *Cartinhas de ABC*³⁴: as *Cartinhas* ensinavam a ler, ensinando o português ou o latim.

³³ *Estilo chão*: expressão utilizada por Diogo Ortiz no Prólogo do *Catecismo Pequeno*, matéria deste trabalho no capítulo *Radiais da especulação: espelhos para o eixo da língua*.

³⁴ Aludindo à história da alfabetização, Cagliari (1998) traçou a história das cartilhas e cartinhas destacando que Jan Huns (1374-1415) apresentou ABC com frases de cunho religioso e com o alfabeto padrão para a

Em Portugal dos quinhentos e no período manuelino (1495-1521), a imprensa compareceu como um instrumento para a construção do império e a linguagem ganhou maior expressão e força política. Os livros impregnados por preceitos religiosos e nacionalistas inserem-se na universalização da cultura. Assim, como já indicado, a *arte da imprimissão* prestou serviço à língua pátria e a seu ensino.

Com D. João II, ativo incentivador da instrução em Portugal, tiveram início no mundo os livros didáticos bilíngues, que tinham como finalidade a aprendizagem das línguas vivas. O bilinguismo, uma marca de tradução, traz o conhecimento pela semelhança: o que de uma língua, pela semelhança, se identifica e se diferencia. Umberto Eco relembra e reelabora a observação de Giuseppe Francescato de que

para poder estudar o fenômeno do bilingüismo e, portanto, para poder recolher experiências suficientes sobre a formação de uma dupla competência, é preciso observar hora a hora, dia a dia, o comportamento de um acriança submetida a uma dupla solicitação lingüística. Tal experiência só pode ser feita (i) por lingüistas, (ii) com um cônjuge estrangeiro e/ou vivendo no exterior, (iii) que tenham tido filhos e (iv) que estejam em condições de acompanhar regularmente seus filhos desde os seus primeiros comportamentos expressivos. Como tais requisitos nem sempre podem ser satisfeitos, esta seria uma razão pela qual os estudos sobre o bilingüismo desenvolveram-se lentamente. (ECO, 2007, p.13)

A crença de que a melhor forma para a propagação e fixação do espírito de uma nação é o ensino da língua estava presente desde D. Manuel, intelectual da Renascença, com alto espírito nacionalista, e que entendia a língua como um instrumento eficaz para a atividade colonizadora.

língua theca; em 1525, a *Cartinha do ABC* é publicada na cidade de Wittenberg, composta pelo alfabeto, os dez mandamentos, as orações e os algarismos; em 1540, João de Barros escreve a *Cartinha* para ensinar aprender a ler. Há também, propriamente em língua portuguesa, como nos indica Cepeda (1995), *cartinhas* formuladas já em 1502, com autoria anônima - disponível na web <http://purl.pt/15028>.

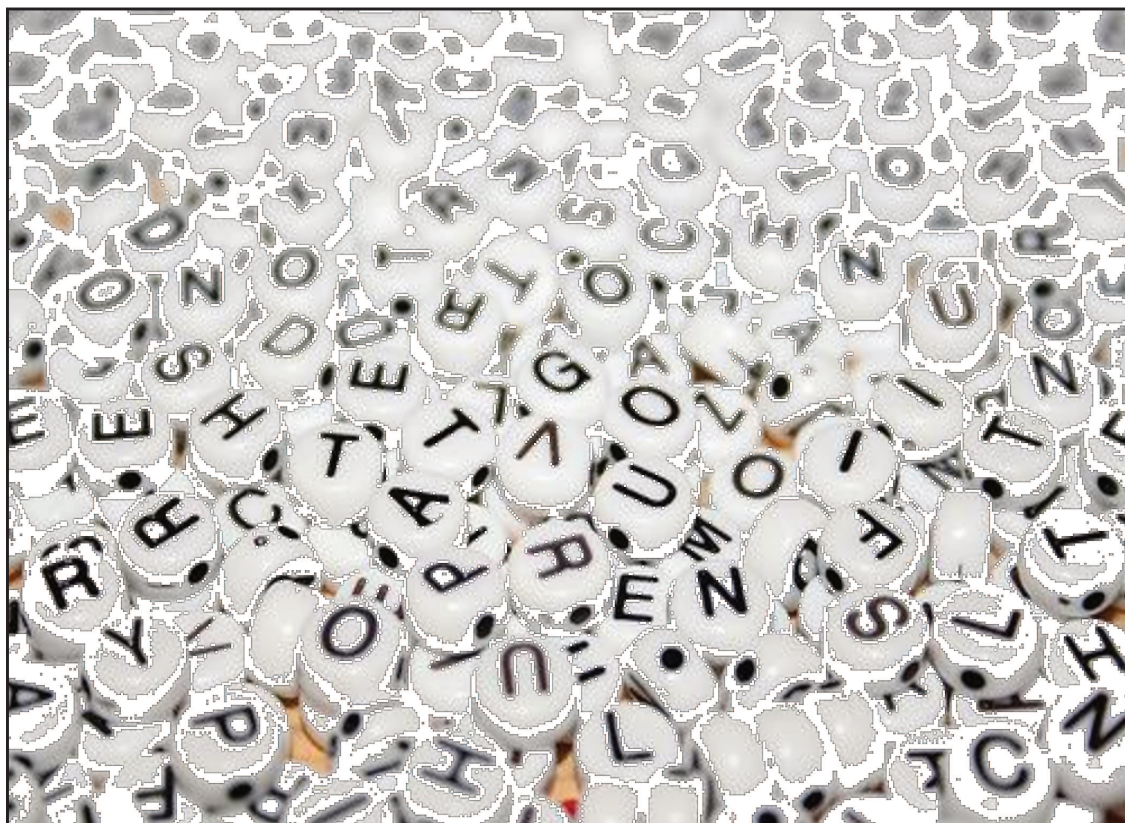
Os efeitos ideológicos da colonização materializam-se em consonância com um processo de colonização lingüística, que supõe a imposição de idéias lingüísticas vigentes na metrópole e um imaginário colonizador enlaçando língua e nação em um projeto único. É com uma imagem de coletividade política nacional, defensora da expansão do catolicismo, e associada ao imaginário de unidade do português como língua de estado é, que os portugueses se lançam através do Atlântico. (MARIANI, 2004, p.25)

Como registram Pinto (1948) e Verdelho (2001), por volta de 1512, um caixote de cartinhas foi enviado ao Congo e em 1515, antes do surgimento da imprensa em algumas capitais da Europa, o rei D. Manuel enviou de presente ao *Negus*³⁵ uma tipografia e uma biblioteca contendo cerca de 2.500 volumes, dentre eles 2.000 Cartinhas e Catecismos.

A remessa de Cartinhas e Catecismos, instrumentos de escolarização na língua e na fé, pode ser tomada segundo Curto (1993), seguindo o jesuíta Diego Murillo, como indicador de que "o latim recua e a palavra da Igreja, se quiser penetrar o vulgo, tem que se cingir ao vernáculo" (p.364). E o ensino do vernáculo, associado ao ensino da doutrina cristã, encontra sólida ilustração na produção de cartinhas e catecismos.

³⁵ Negus: título usado por um rei e às vezes por um governante vassalo no antigo Estado monárquico etíope, a antiga Abissínia (atual Etiópia e Eritreia). O termo é usado para traduzir a palavra "rei" em textos bíblicos e literários. É uma palavra derivada da antiga raiz semítica verbal N - G - Š, que significa "reinar". O soberano do império etíope usava o título de "Negus Neguest" (rei dos reis), com o significado de imperador.

*Radiais da especulação: espelhos para o eixo
da língua*



Vieram dizer-me que a minha língua é a maior que há no mundo. Ao espelho, ponho a língua de fora: é a minha língua, é portuguesa, mas não sei por que é que a consideram a maior língua do mundo. Por muito que veja a minha língua ao espelho, a língua que vejo não é maior nem mais pequena do que milhões de outras línguas que há neste mundo. A não ser que a minha língua não seja portuguesa, ou que uma língua não tenha nacionalidade. Ponho-a de fora: e em vez de português falo espanhol, falo inglês, falo francês, falo as línguas que sei e as que não sei, para que a minha língua deixe de ser portuguesa; mas continuam a dizer que a minha língua é portuguesa, e que é a maior que há no mundo./E volto a olhar a minha língua ao espelho. «É a língua do Camões, a língua do Pessoa...» E sinto um sabor estranho na minha boca, ao saber que tenho lá dentro duas línguas, além da minha.

Nuno Júdice

Matéria do Poema

Não há uma língua portuguesa, há línguas em português.

José Saramago

DVD - Língua: Vidas em Português

A Cartinha



GRAMMATICA DA
lingua portuguesa ce m os mandamen-
tos da santa mãe igreja.

As *Cartinhas* cumpriam o papel de ensinar as letras e a leitura, propagando a língua portuguesa e os valores de tal civilização. No Oriente, as *Cartinhas* permitiam a eternidade de Portugal, introduzindo a alma portuguesa e a doutrina cristã entre os povos. No início do século dezesseis, imprimiam-se milhares de *Cartinhas* em língua portuguesa “para ensinar os meninos a ler, em vez do texto dos autores clássicos, latinos e gregos”; além disso, “a campanha expansionista exigiu em primeira instância uma boa funcionalização da língua vulgar. Quando o latim humanista chegou, já a língua portuguesa gerava crioulos na África” (VERDELHO, 1995, p.58).

Entre os livros cujo destino era o Além-Mar, as *Cartinhas* foram os mais frequentes, a serviço da Fé e do Império, atendendo à demanda de colonização do império ultramarino que se assentava na Ásia e na África:

como o Livro de Oiro iniciático, dando o melhor sinal do nosso humanismo civilizador./ Contêm as *Cartinhas* os rudimentos da leitura e os rudimentos da Fé. Ainda se não criara o mito abstracto duma civilização da inteligência independente da civilização da alma. Catequizava-se a inteligência e o coração para Portugal, e a alma para Deus. (PINTO, 1948, p.299)

As *Cartinhas* possibilitavam o intercâmbio entre as metrópoles e os países recém-descobertos e, com D. Manuel, o prelo e a organização do império se desenvolveram³⁶: “a figura deste Rei nos impõe como o maior propagandista do livro do seu tempo. Dir-se-ia que o Afortunado teve logo de início a compreensão nítida e larga de que a língua era a melhor maneira de captar as almas e realizar a absorção dos povos” (PINTO, 1948, p.241). Partindo de tais pressupostos, como já indicado no final do capítulo *A escrita: essa outra película em volta da voz*, livros foram remessados a Ultramar: já em 1488 houve uma expedição do Mestre Álvaro, com muitos livros eclesiásticos e morais; em 1490, a expedição para o Congo em que foram muitos livros e dois impressores; em 1504, foram

³⁶ A obra de D. Manuel teve continuação com D. João III.

para o Congo, Mestres de Ler e muitos livros; em 1512 foi enviado um caixote de *Cartinhas* para Cochim; e em 1514, foram 2.000 *Cartinhas* para Negus³⁷.

Pela quantidade de *Cartinhas*³⁸ enviadas, fica evidente que os livros de doutrinas não eram endereçados somente àqueles que ainda não sabiam ler. No século dezesseis, sua publicação se intensificava a partir de 1534, muito embora já existissem por volta de 1513³⁹. A difusão das *Cartinhas* demonstra o caráter didático da imprensa: seu sentido pedagógico em auxiliar o ensino das primeiras letras. Também revelam seu papel na circulação e registro da língua falada: o português. Rosa (2002, p.59) informa que as cartinhas

chegaram à atualidade, em geral, como exemplares únicos, a maior parte deles impressos pelo francês Germão Galharde, que teve prelo em Coimbra e em Lisboa, num período incerto, talvez entre 1509 e 1560, e a quem se sabe ter sido concedido, em 1539, privilégio real para imprimir esse tipo de obra.

As *Cartinhas* eram publicadas em sua maioria com autoria anônima e, como indicado no capítulo anterior deste trabalho, o termo cartinha designava, na primeira metade do século dezesseis, um tipo de livrinho que servia ao ensino dos rudimentos da Doutrina e ao ensino das primeiras letras. No entanto, "a reunião de ensino da leitura e ensino religioso não foi, porém, uma inovação do século XVI: o saltério já servira a essa finalidade na Idade Média" (ROSA, 2002, p.143).

No livreto editado em Lisboa por Luis Rodrigues, aos 20 de dezembro de 1539, de autoria do humanista João de Barros, o termo cartinha aparece na última página, no momento de registro da finalização e produção do escrito, tal como era o costume da época.

³⁷ Referências sobre essas datas e o movimento dos livros podem ser encontradas na página 247 no livro *Da Famosa Arte da Imprimissão* de Américo Cortez Pinto.

³⁸ Importante destacar também, como reforça Cristóvão (1998, p.698), que poucas *Cartinhas* sobreviveram devido à frequência de manuseio; muitas se deterioraram e poucas foram conservadas, pois sendo consideradas como literatura menor, não encontrava lugar assegurado nas bibliotecas.

³⁹ Há indícios históricos de que a primeira Cartinha impressa em Portugal foi *ABC* de D. Diogo de Ortiz Vilhegas, Bispo de Ceuta e Primaz da África, que fez a Cartinha para ensinar a ler aos Indígenas do seu Primado. O encontro e a análise de tal Cartinha será, possivelmente, objeto de trabalho futuro.

Nos termos do autor, com o título *A Lovvor de Deos e da Gloriosa Virgem*, assim encerra-se a obra: "Maria, acábasse a Cartinha com os preceitos e mandamentos da santa madre igreja, e cõ os mistérios da missa e responsoroos della, empremida em a muy nóbre e sempre leal cidáde de Lizboa per autoridáde da santa inquisiçam em cása de Luis Rodriguez livreiro delrey nósso senhor, com privilégio real aos xx de Dezembro de 1539 annos" (BARROS, 2008 [1539], p.75).

No rosto do livreto o autor utiliza o termo *Gramática*⁴⁰ (Gramática da língua portuguesa com os mandamentos da santa madre igreja), provocando, por vezes, confusão com a Gramática, livro de sistematização da língua, produzida pelo próprio autor em 1540. A obra de Barros é uma verdadeira cruzada linguística: "a *Gramática da Língua Portuguesa* é formada por quatro obras autônomas e complementares: a *Cartinha para Aprender a Ler*, a *Gramática*, o *Diálogo em Louvor de Nossa Linguagem* e o *Diálogo da Viciosa Vergonha*" (Le Dü Silva, 2003, p.22). As quatro obras citadas versam sobre a língua portuguesa, focando seu ensino. "João de Barros planejava uma obra que contivesse a cartilha, a gramática e os diálogos. No entanto, a cartilha veio à luz separadamente" (ARAUJO, 2008, p.10). Na obra *Gramática*, a questão da língua transparece e comparece de maneira objetiva, enquanto no *Diálogo* a língua apresenta-se enaltecida no próprio entusiasmo do autor e em sua faceta de defensor nacionalista da língua portuguesa.

Para a língua portuguesa Barros aponta e demonstra, principalmente, seis motivos de louvor: riqueza vocabular; conformidade com a língua latina e filiação nela. Gravidade e majestade; sonoridade agradável; capacidade de abstração; possibilidade de enriquecimento do vocabulário por meio de adoções e adaptações (sobretudo de latinismos). (BUESCU, 1978,p.432)

A referida *Cartinha* estrutura-se num enunciado didático-pedagógico, propondo de certa maneira, além de uma iniciação doutrinária, uma iniciação à leitura e à escrita da língua mãe. Tal como nos lembra Le Dü da Silva (2003), é preciso entender o sentido da

⁴⁰ Tanto as *Cartinhas* como as *Gramáticas*, cuja finalidade é sempre ensinar algo a alguém, têm sua gênese na própria condição histórica da sociedade portuguesa. O ordenamento da língua pela escrita está diretamente vinculado ao projeto de ordenamento social: além de ensinar a ler e a escrever, a normatização molda a língua, nesse caso a portuguesa, e o modo de ser português – o português como língua e como povo.

palavra "ler", na época de João de Barros, considerando os métodos escolásticos e humanistas. O verbo ler, etimologicamente, "ler em voz alta", recitar, declamar, recolher, apanhar, enrolar, captar com os olhos, alude à apreensão de um conhecimento e não à alfabetização propriamente dita. "Ler é conhecer, é saber" (2003, p.22), logo, há correspondência direta entre o ato da leitura e a apreensão de conhecimento. Sendo o saber, etimologicamente, 'ter sabor, ter bom paladar, ter cheiro, sentir por meio do gosto, ter inteligência, ser sensato, prudente, conhecer, compreender', possível pela memorização que "facilitava a aprendizagem das disciplinas religiosas e do latim" (p.22). Em voz alta, recitava-se, repetia-se e memorizava-se.

A *Cartinha* de João de Barros tinha uma dupla tarefa: educar e evangelizar, pois as cartilhas, além de ensinar as primeiras letras, serviam como instrumento de evangelização ao levar a doutrina católica aos povos recém-contactados pela expansão do Império. No mundo português do século XVI a expansão do império lusitano acarretou também a expansão da língua portuguesa. Por sua vez, a expansão da língua portuguesa escrita não se limitou ao ultramar e teve, como instrumentos pedagógicos, por um lado, as cartilhas para aprender a ler e, por outro, as gramáticas e ortografias (...). (ARAÚJO, 2008, p.7)

O destaque da relevância do ensino⁴¹ do português, língua materna, evidencia-se nitidamente na *Cartinha* e em outras obras do século dezesseis - no momento em que se folheia o livreto composto por 28 fólios⁴² dos quais 8 são dedicados ao ensino das letras e da leitura e 20 são dirigidos ao exercício das orações. Demonstrando um movimento circular entre letras e orações: aprende-se, ao mesmo tempo, a pronunciar as letras e a rezar.

⁴¹ A língua portuguesa começa a aparecer e comparecer como questão, mas, como língua oficial da Educação e do Ensino, a língua portuguesa instaurou-se efetivamente somente no século dezoito.

⁴² Na arte gráfica, consiste um fólio o "livro numerado por folhas (frente e verso) e não por páginas, cada uma das páginas frontais dos livros assim numerados, cada uma das folhas (frente e verso) de um livro ou manuscrito, o número que, nos livros impressos ou em branco, representa a página" (cf. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa).

Após a introdução-dedicatória dirigida ao "Mvito Alto e excelente príncipe Dom Felipe⁴³", há a apresentação de um alfabeto ilustrado. Buescu (1981) assinala que

esse processo retoma a prática dos alfabetos semitas, nomeadamente fenícios, baseados, a partir do sistema ideográfico, no princípio acrofônico: um signo representando um objecto, por exemplo, a casa (em fenício *be-th*), não indica a casa, mas o som inicial dessa palavra. (pp.75-76)

Há, por parte de estudiosos da obra de João de Barros, a suposição e a indicação de que a *Cartinha com os preceitos e Mandamentos da Santa Madre Igreja* seja o primeiro livro didático ilustrado, indicando certa antecipação e inovação didático-pedagógica. No próprio exemplar presente no acervo da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, consta ao final do exemplar, após a 'ficha catalográfica', a seguinte informação datilografada: "Talvez seja o primeiro livro didático ilustrado, antecedendo ao de Comenius⁴⁴".

Na *Cartinha*, acima da figura/ilustração, um nome (substantivo) cuja inicial serve para exemplificar a letra que indica: um nome que não é casual, mas precisamente escolhido para ser ilustrado e promover eficazmente o ensino da leitura. Como bem analisa Le Dü Silva (2003, p.27),

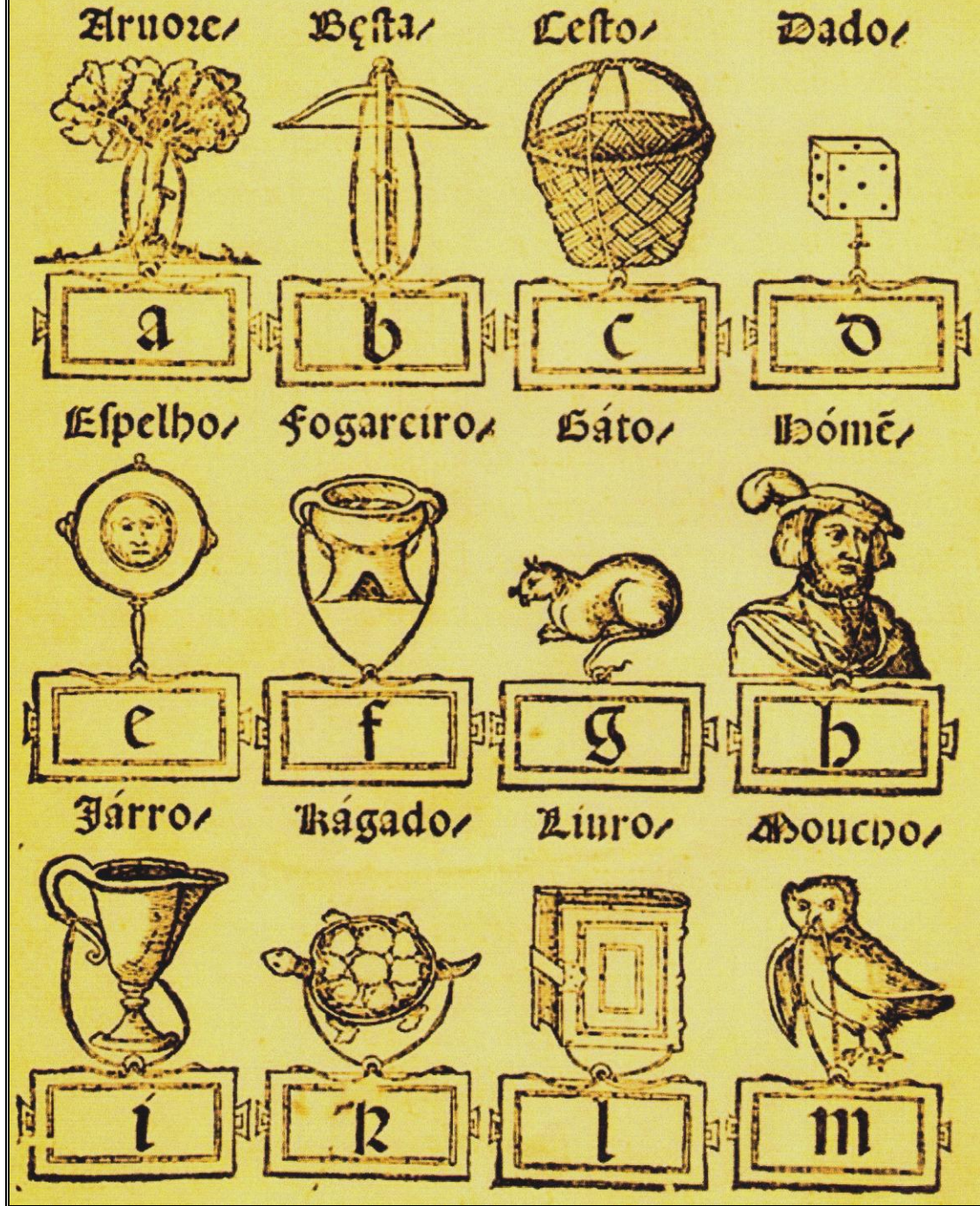
⁴³ D. Felipe (D. Filipe II) faleceu com seis anos no ano de 1539 logo, antes da impressão da *Cartinha* de João de Barros. Destaco que no exemplar, editado em 1539, presente na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, a palavra impressa Felipe está riscada e ao seu lado, está manuscrito a palavra *Ioam* (João).

⁴⁴ Jan Amós Komenskey (1592-1670), em 1658, escreveu a obra *Orbis Sensualium Pictus* composta de lições acompanhadas por gravuras. A preocupação de Comenius em associar à lição a gravura com o intuito de motivar o aprendiz já comparecia na *Cartinha* de João de Barros onde as letras de fé e de ensino são visíveis em imagens.

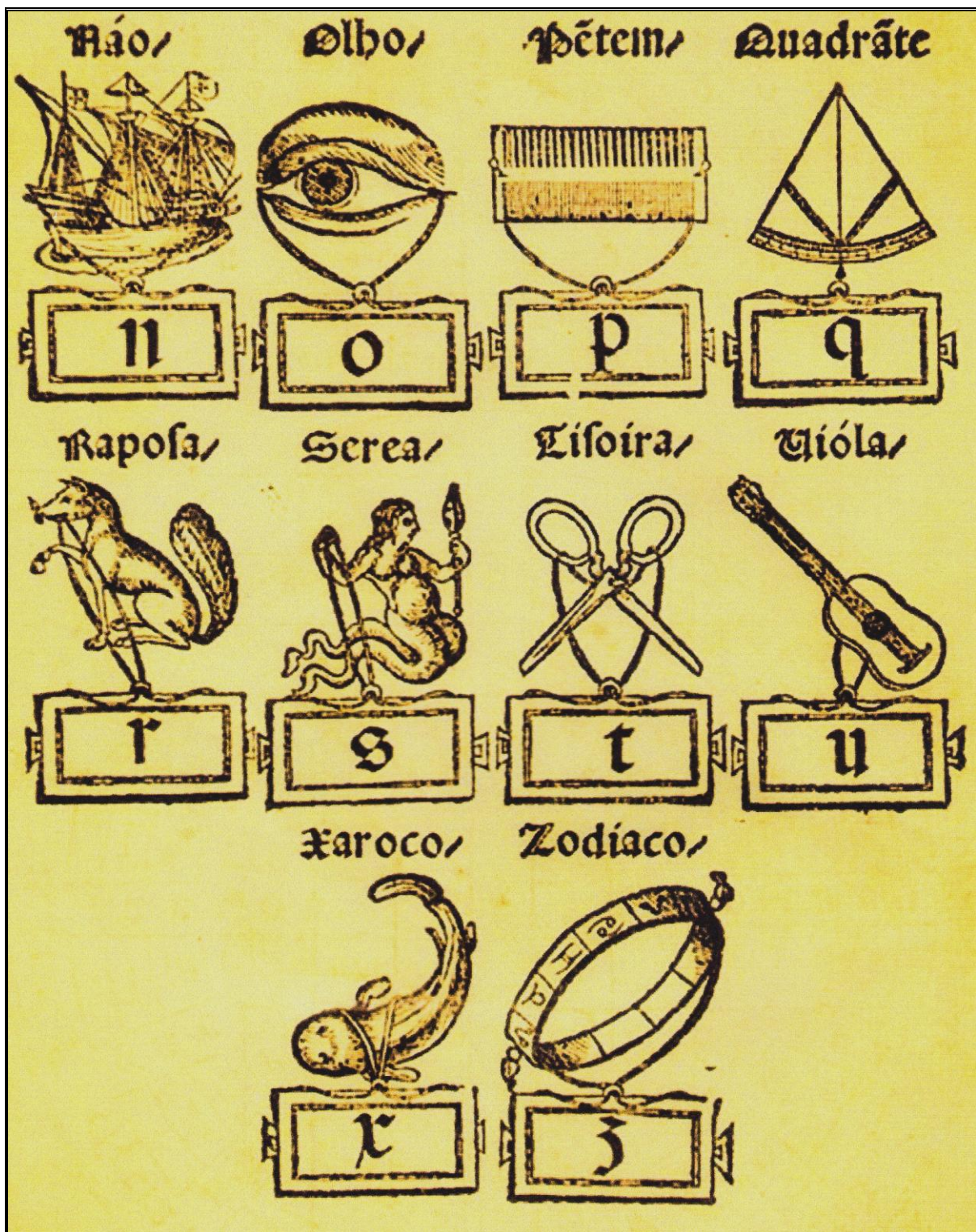
o Abecedário nomeia a fauna marítima (K- Kágado - tartaruga), (X - Xaroco - espécie de peixe), um símbolo do universo imaginário marítimo (S - Sereia), instrumentos de navegação (N - Navio - Q -Quadrante), objetos pessoais e caseiros que podem ser levados durante as viagens (C - Cesta, D - Dado, E - Espelho, F - Fogareiro, J - Jarra, P - Pente, T - Tesoura, e V - Viola: instrumento nacional português uma arma de defesa (B - Besta). Enfim, à leitura simbólica e cultural une-se uma interpretação metafísica e espiritual. João de Barros parecer ter sugerido o uso da prudência como qualidade moral e intuitiva, importante para o desenvolvimento do homem através do R - Raposa, do G - Gato. O conhecimento metafísico e espiritual também está representado no M - Moucho, no E - Espelho e no O - Olho. Estes três símbolos remetem à mesma idéia, isto é, o Conhecimento que penetra nas trevas da ignorância e eleva o homem. O moucho é o símbolo do mistério, o espelho, no qual uma lua cheia em forma de rosto sorri ao aluno/leitor parece sugerir o conhecimento alegre das profundezas de si, o conhecimento de seu duplo. Enfim, um grande olho aberto representa Deus, o Criador, grande arquiteto⁴⁵ do Universo capaz de penetrar todos os segredos.

⁴⁵ Do latim, *architéctus*, indica 'chefe, construtor, edificador'. Adaptação do grego, *arkhitéktón*, 'o que detém uma ciência ou uma arte e dirige as outras pessoas'. O arquiteto pode ser tomado como uma metáfora: o que guia o que mostra o que conduz.

INTRODVCA M PER A
APRENDER A LER.



O Abecedário na *Cartinha*



O Abecedário na *Cartinha*

O caráter didático da utilização da imagem ultrapassa a questão pedagógica fazendo reverberar a *epistémê clássica*, analisada por Foucault, no cenário quinhentista. A correspondência entre palavra, imagem e letra, inclui a própria ordem⁴⁶ da similitude como o instrumento que, no século dezesseis, tornava possível o conhecimento do mundo e das próprias coisas sendo a similitude, para o conhecimento, uma indispensável moldura (cf. FOUCAULT, 2007, p.93). A similitude compunha-se assim como o critério para a assimilação do mundo e ordenação das coisas.

Na ordem intrínseca do saber, a *epistémê* se constitui e "a cada época histórica determinada corresponde uma certa *epistémê*, uma estrutura de ordenação de saberes, um campo fértil que serve de base para sua germinação, eclosão e crescimento" (GALLO, 1995, p.15). Assim, a *epistémê*, como configuração assumida pelo saber em determinado tempo, baliza a própria ordenação e elaboração dos saberes.

E no jogo especular, na correspondência entre as coisas, pela ordem da similitude, pelo espaço de vizinhança, a semelhança permite, então, que a repetição aconteça: "o signo pertencia à coisa: o universo, ele próprio, era um texto composto pela linguagem de cada elemento que o compunha" (SOUZA, 1998, p.128). Elementos que se entrelaçavam nas dobras das semelhanças, na busca pelo mesmo, naquilo que faz com que a coisa possa ser a mesma ou da mesma natureza que outra: o signo e a semelhança se confrontam, sendo a similitude o fundamento a partir do qual o conhecimento pode estabelecer suas medidas e suas relações. "Com a percepção das semelhanças – mais domínio da experiência do que um código de regras consciente para compreender a realidade –, o homem deveria desvendar marcas e sinais espalhados por Deus no planeta, a fim de orientar-se" (GIMENES, 2003, p.23).

A relação necessária entre dois termos, a duplicação lógica da palavra e da coisa, a relação da linguagem consigo mesma, comparecem, na *Cartinha*, no "Módo de compoer as

⁴⁶ Ordem: disposição das partes, formando um todo. A ordem compreende também a subordinação que indica a articulação complementar. Para os portugueses quinhentistas a ordem implicava a subordinação.

syllabas com as dua com trez e com quátro letras", uma espécie de mandala⁴⁷, esfera, círculo, uma 'roda silábica', que faz passar pela circunferência, a ordem das coisas, das letras e do mundo.

O conceito de esfera⁴⁸ e sua aplicabilidade, em quinhentos, ganharam forças também nos estudos matemáticos devido às necessidades e questões suscitadas pelas navegações. Matemática, geometria, cartografia e astronomia envolviam-se na busca de métodos eficazes para a construção e a manutenção das rotas das navegações. Trata-se especialmente da Geometria Esférica⁴⁹, importante nas aplicações práticas na navegação e na astronomia: na geometria esférica os ângulos estão definidos em grandes círculos. E a própria esfera pode ser considerada em sua variedade, pois é bi-dimensional.

A esfera pode ser definida como um sólido geométrico formado por uma superfície curva contínua cujos pontos estão equidistantes de outro fixo e interior chamado centro; logo, caracteriza-se como uma superfície fechada de tal maneira que todos os seus pontos estão à mesma distância de seu centro e que, de qualquer ponto de vista de sua superfície, a distância em relação ao centro é a mesma.

É interessante também a conotação simbólica da Esfera Armilar presente no centro da mandala: a esfera armilar⁵⁰, utilizada como instrumento para cálculos astronômicos, com aplicação em navegação, comparece como o símbolo do próprio universo ilustrado pelos signos do zodíaco⁵¹. A inscrição de figuras do zodíaco na esfera, também no centro da mandala silábica de João de Barros, registra o elemento da magia que ultrapassa a

⁴⁷ Aqui vale resgatar a etimologia da palavra mandala: "sânc. *mandala* 'círculo', por extensão, linha fechada em círculo que simboliza o universo".

⁴⁸ Ver o trabalho *Geometria Espacial: esferas* de Sodré (2004).

⁴⁹ Ver o trabalho sobre geometria esférica de Campos e Lopes (2005).

⁵⁰ A esfera armilar foi também utilizada como um dos emblemas de D. Manuel I, responsável pela inclusão desse símbolo na bandeira portuguesa (cf. Mello, 2002, p.27). Nesse sentido, representa a expansão marítima dos portugueses trazendo também à cena o jogo de palavras Sfera/Sphera e Spera. Entre a ilustração do mundo, Sfera (esfera) e a Spera (espera) de D. Manuel pelo trono, esse jogo de palavras em-cena uma inesgotável circularidade da palavra e das coisas que se fazem com elas.

⁵¹ Há assim uma relação entre as partes do corpo e o signo do zodíaco. "No indivíduo, cada víscera reage ao seu correspondente sideral. O coração é regido pelo Sol; o cérebro pela lua; Saturno, que é frio, domina os atrabiliários e, como é seco, domina também os avarentos; a lua, húmida, comanda a fisiologia feminina; Vênus incita os seus súbditos a luxúria e Marte à valentia" (DELEMEAU, 1994, p.131).

própria esfera silábica, atingindo o campo epistêmico e a mentalidade do português de quinhentos.

O Renascimento, especialmente pelo novo favor concebido ao neoplatonismo e às doutrinas esotéricas, acentua o carácter de unidade viva do universo. O mundo é concebido como um tecido de correspondências secretas, de simpatias⁵² e aversões ocultas, como um jogo de espelhos que dão resposta uns aos outros, como um diálogo de estrela para estrela e entre as estrelas e o homem. (DELEMEAU, 1984, p.132)

E nesse jogo de estrelas em que tudo é correspondência, a construção do silabário, da esfera silábica, e sua apresentação em seu sistema grafado na *Cartinha* demonstram, além da relevância atribuída ao valor consonântico, a dimensão esférica das articulações possíveis entre as letras e as sílabas, "a translação real do alfabeto, a práxis, que em função do sistema fonológico do português representa por si próprio a porta de abertura para outras línguas, instrumento virtual duma produção linguística" (BUESCU, 1981, pp.89-90). E nesse modelo esférico se desdobram todas as possibilidades: um se faz outro e, tal como na ordem esférica, a ordem das letras, das palavras e das coisas tem em todos os seus pontos e em todas as suas referências, a mesma distância de um ponto em seu interior. A mandala silábica possibilita a emergência de alguns movimentos combinatórios das sílabas na língua portuguesa:

as consoantes 'l', 'm', 'r' e 's' estão alocadas em triângulos e servem para formar a coda⁵³ das sílabas. Entre os triângulos, há combinações de consoante e as cinco vogais cardinais. As dezesseis consoantes 'b', 'ç', 'd', 'f', 'g', 'j', 'l', 'm', 'n', 'p', 'r', 's', 't', 'v', 'x' e 'z' formam o *onset* das sílabas. Portanto, a consoantes 'k', como em *kágado* e as consoantes dobradas 'ch', 'lh', 'nh' e 'qu' não aparecem na esfera. Ao redor do globo, notam-se os níveis que comporiam os vários extratos nos quais se encontrariam as partes móveis da mandala. (ARAÚJO, 2007, p.11)

⁵² A cada objeto, Deus imprimiu uma marca, um sinal, para tornar perceptível e de certa maneira, inteligível, a simpatia entre as coisas.

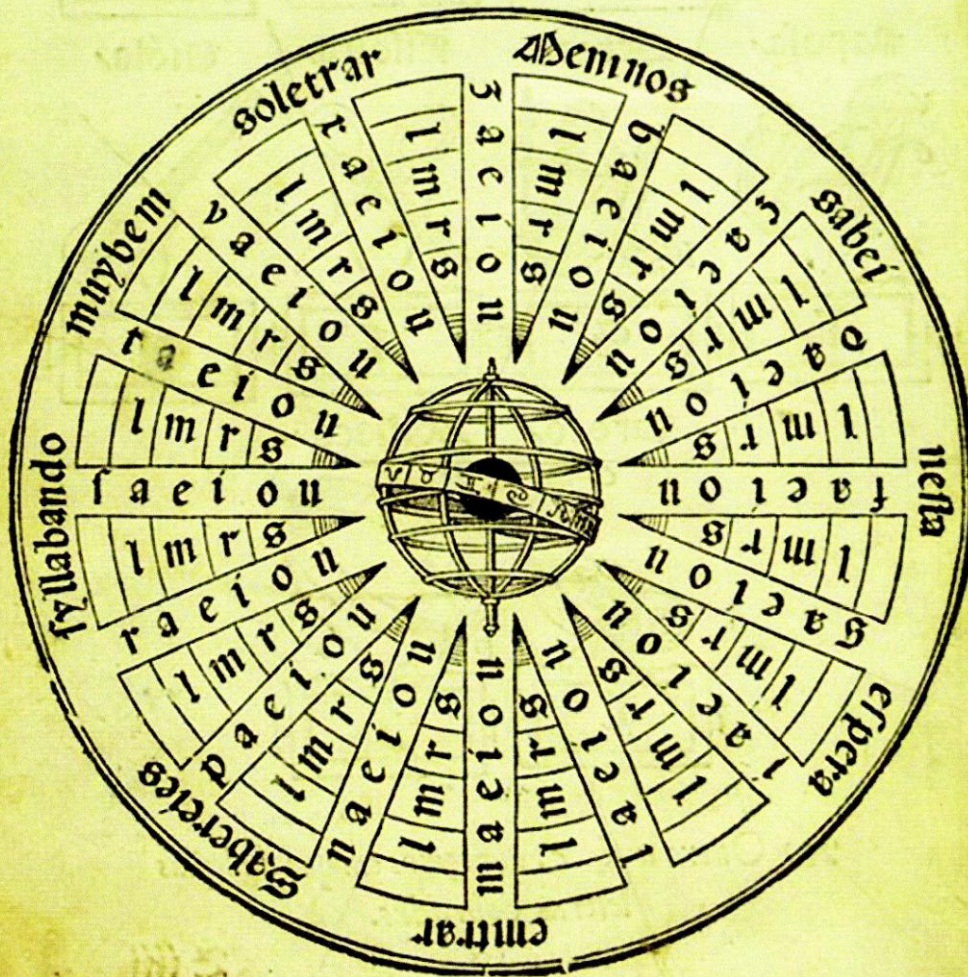
⁵³ Coda: segmento consonântico que ocupa a parte final da sílaba.

a á a b c d e e f g h i i y k
 l m n ó o p q r z s t v u x z.

De estas trinta e hũa letras oito seruem
 de uogáes. s.

á a e e i ó o u

Múdo de compoer as syllabas com duas
 com tres e com quátro letras.



Esfera Silábica na *Cartinha*

No entorno da esfera a inscrição de um significante oracular: *Meninos sabei nessa esp(h)era entrar sabereis syllabando muybem soletrar*. Os conceitos essenciais para o ensino, a aprendizagem e a construção de conhecimentos saltam aos olhos dos leitores (observadores) atentos à imagem: de saída, para ler a inscrição ali posta, é preciso fazer rodar, circular a própria imagem, ou seja, é preciso rodar a página do livreto ou fazer o movimento da figura com os olhos. Não importa o que o leitor escolha como recurso para vislumbrar a inscrição, importa que também esse movimento é circular.

As palavras inscritas dizem da coisa: *meninos* - aqueles a quem a *Cartinha* é destinada; *sabei* - no imperativo afirmativo, o verbo, indicando a prudência, a sensatez, a compreensão e o conhecimento; *nessa*, indicando interioridade, inclusão; *esfera*, representando a própria figura enunciada (a adição das palavras, o '*nessa esfera*' como expressão aludindo ao círculo clássico do conhecimento), a esfera do conhecimento da língua e da fé; *entrar*, tornar-se membro, passar de fora (da língua portuguesa e das leis de Deus) para dentro. Saber as primeiras letras linguísticas e as primeiras letras cristãs para no círculo do mundo poder entrar; *sabereis*, a conjugação verbal indica um fato que acontecerá no futuro próximo, entrar na roda implica a aquisição de um conhecimento, de um saber, na esfera silábica nomeada como o *soletrar* significando ler, pronunciando separada e sucessivamente as letras de uma palavra e aglutinando-as em sílabas, o exercício de soletração a serviço da memorização.

Nesse fluxo circular um feixe de relações entre questões linguísticas, condições materiais e políticas, exaltação nacionalista, ideal de unificação e desejo expansionista. Pode-se também apontar uma perspectiva ideológica num investimento doutrinário, afinal, em quinhentos, o estudo das Primeiras Letras estava em consonância com o projeto de evangelização e de colonização. As obras de fé, nomeadamente *Cathecismos*, e obras de letras, *Cartinhas*, associavam-se na aposta em um comando doutrinário e na transformação do português em primeira língua.

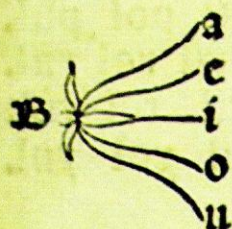
Na *Cartinha* de João de Barros, o aspecto doutrinário comparece após a apresentação das vinte e duas letras, da esfera silábica e do silabário, *Syllabas per ajuntamento de leteras*.

Quanto à apresentação das letras, há na própria *Cartinha* diferente apresentação/concepção do alfabeto: primeiramente o autor indica na tabulação ilustrada do alfabeto vinte e duas letras e, posteriormente, faz referência ao alfabeto composto por trinta e uma letras, oito identificadas como as vogais portuguesas. A utilização das vogais portuguesas indica a aproximação com a construção teórica do português Fernão de Oliveira, responsável pela primeira gramática da língua portuguesa editada em 1536.

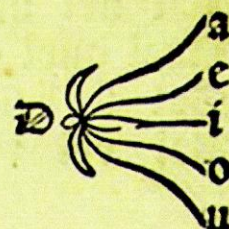
Ora esse alfabeto das vinte e uma ou vinte e duas letras é aquele que a arte da impressão acolhe nas suas matrizes e representa uma simplificação em relação aos complicados alfabetos que, nas audaciosas propostas de Fernão de Oliveira e João de Barros, atentos à realidade fonológica, atingem o número de trinta e uma e até trinta e quatro 'letras em figura'. Este número, aliás, o mais elevado, é obtido pela contagem de (~) til como 'figura' de letra, além da inclusão de signos gráficos diferenciados para as vogais abertas e fechadas, para *i/j*, *u/v* e ainda dos dígrafos *cg*, *nh*, e de *ss*, *rr*. Do exame contrastivo dos diferentes alfabetos propostos e, ao mesmo tempo dos silabários que constituem, diremos, a *praxis* alfabética, julgamos poder extrair em última análise duas conclusões importantes. Em primeiro lugar que os homens do sec. XVI (e não só aqueles a quem podemos atribuir o título prestigioso de humanista) se encontravam envolvidos num processo de descoberta no qual audaciosamente se empenham. Sem preconceito e sem sujeição. Em segundo lugar, concluiremos também que nesse processo de descoberta - ou invenção - está presente uma consciência linguística cujo primeiro vector aponta para uma consciência fonológica a qual, no entanto vai rapidamente obliterar-se em favor da 'normalização' imposta pela técnica tipográfica. (BUESCU, 1984a, pp.30-31)

Quanto ao conjunto da escrita silábica, expondo as sequências possíveis segundo o agrupamento das letras, o exercício da memorização e da repetição amarra o ensino da língua. Didaticamente, Barros apresentou: as *Syllabas per ajuntamento de duas leteras*; *Syllabas per ajuntamento de tres leteras*; *Outra maneira de syllabas de três leteras, a meya das quáes é liquida*; *Syllabas por ajuntamento de quatro leteras*; *Outra maneira de Syllabas ditongadas* e, por fim, *Outra maneira de syllabas próprias da língua portuguesa*, possibilitando o aprendizado da leitura através da imagem e da circularidade com a letra, a sílaba e a palavra.

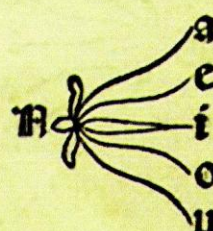
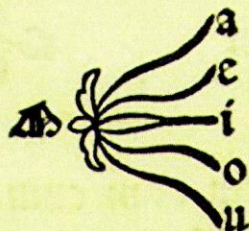
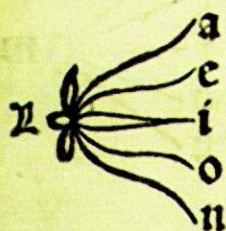
Syllabas per aiuntamento
de duas leteras.



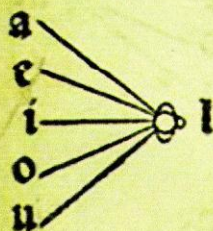
La ce ci co cu
ca co cu



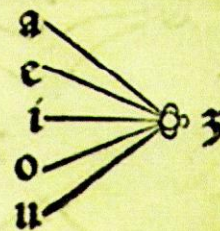
Fa fe fi fo fu. Ga gue gui go guu Fa je ji jo ju.



Pa pe pi po pu Qua que qui quo quu
Ra re ri ro ru Sa se si so su La te ti to tu
Va ve vi vo vu Fa fe fi fo fu Za ze zi zo zu



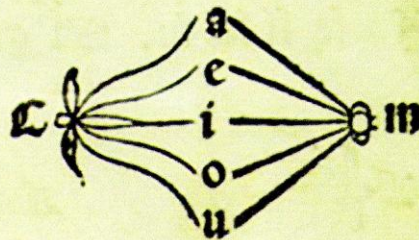
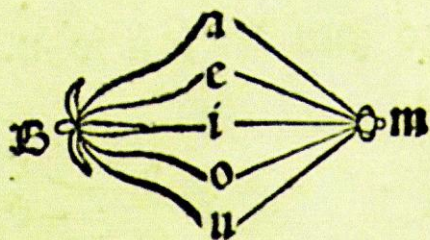
Am em im om um
An en in on un
Ar er ir or ur
As es is os us



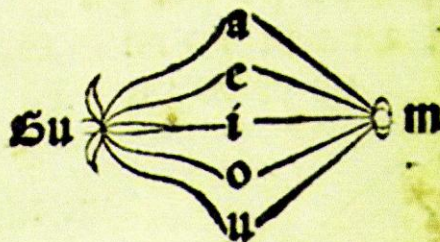
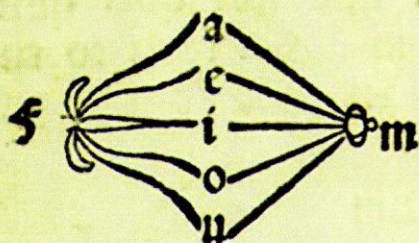
Syllabas per aiuntamento
de tres leteras.

Bal bel bil bol bul. Cal cel cil col cul.
Lal col cul.

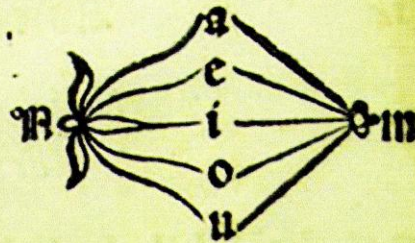
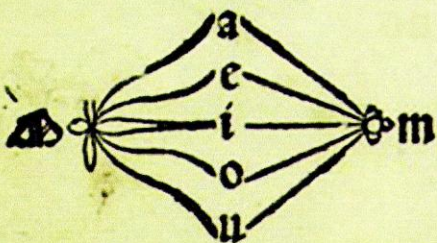
Dal del oíl dol dul. Fal fel fil fol ful.
 Gal guel guíl gol gul. Lal lel líl lol lul.
 Mal mel míl mol mul.
 Nal nel níl nol nul. Pal pel píl pol pul.
 Qual quel quíl quol quul. Kal rel ríl rol rul.
 Sal sel síl sol sul. Tal tel til tol tul.
 Val vel víl vol vul. Kal xel xíl xol xul.
 Zal zel zil zol zul.



Lam com cum.
 Dam dem dí m dom dum.

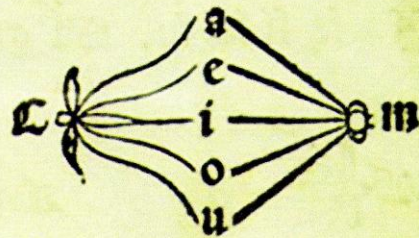
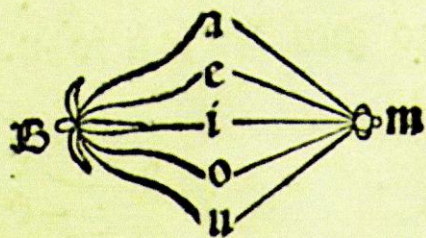


Lam lem lím lom lum.

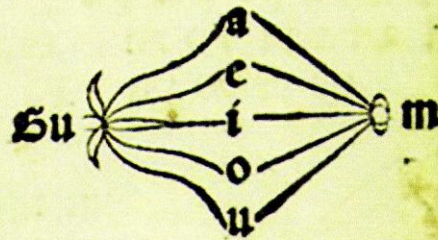
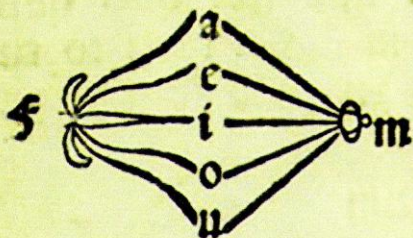


Dam pē pí m pom pū. Quā quem quím quom quum.

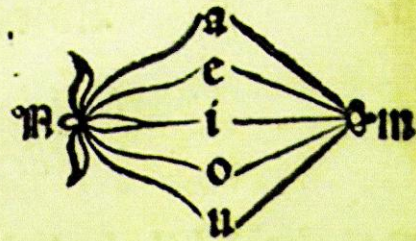
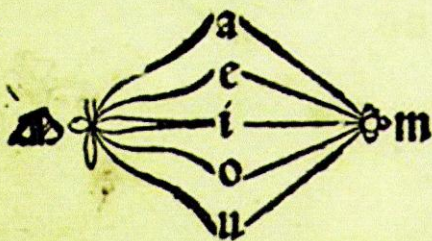
Dal del dil dol dul. Fal fel fil fol ful.
 Gal guel guil gol gul. Lal lel lil lol lul.
 Mal mel mil mol mul.
 Nal nel nil nol nul. Pal pel pil pol pul.
 Qual quel quil quol quul. Ral rel ril rol rul.
 Sal sel sil sol sul. Tal tel til tol tul.
 Val vel vil vol vul. Fal xel xil xol xul.
 Zal zel zil zol zul.



Cam com cum.
 Dam dem dim dom dum.



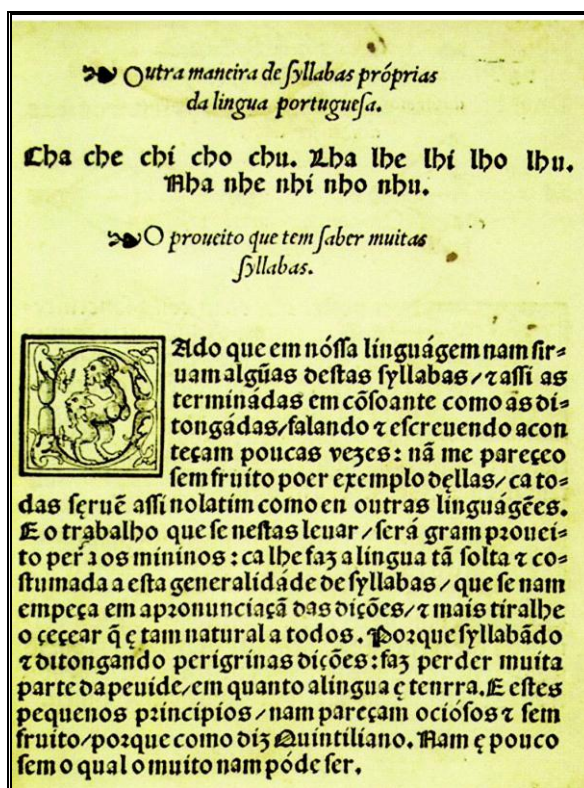
Lam lem lım lom lum.



Nam pē pım pom pũ. Quã quem quım quom quum.

João de Barros concluiu sua exposição sobre as sílabas, comentando as possibilidades de aplicação de uma língua multissilábica:

Dado que em nòssa linguágem nam sirvam alguas destas syllabas e assi as terminadas em cõsoante como as ditongádas falando e escrevendo aconteçam poucas vezes, na me pareceo sem fruto poer exemplo déllas, ca to das sérve assi no latim como em outras linguágees. E o trabalho que se nestas levar será [de] gram proveito pêra os mininos, ca lhe faz a língua tâ solta e costumada a esta generalidade de syllabas que se nam empeça em que a pronunciaçã das dições; e mais tiralhe o cecear que é tam natural a todos, porque syllabãdo e ditongando perigrinas dições, faz perder muita parte da pevide em quanto a língua é tenra. E estes pequenos princípios nam pareçam ociósios e sem fruto, porque, como diz Quintiliano: nam é pouco sem o qual o muito nam póde ser⁵⁴. (BARROS, 2007 [1539], p.35)



⁵⁴ Segue a leitura modernizada de Araújo (2008) sobre *o proveito que tem saber muitas sílabas*: "Dado que em nossa língua não sirvam algumas destas sílabas tanto as terminadas em consoante como as ditongadas, falando e escrevendo, aconteçam poucas vezes, não me pareceu sem fruto pôr exemplo delas, pois todas servem, assim no latim como em outras língua. E o trabalho que nestas se levar será de grande proveito para os meninos, porque lhe faz a língua tão solta e acostumada a esta generalidade de sílabas que não se impeça na pronúncia das dicções; e, por mais, tira-lhe o cecear que é tão natural a todos, porque silabando e ditongando dicções estrangeiras, faz perder muita parte da pevide enquanto a língua é tenra. E estes pequenos princípios não parecem ociosos e sem fruto, porque, como diz Quintiliano: não é pouco sem o qual o muito pode ser" (p.91).

A utilização do adjetivo tenro para qualificar e, de certa forma, nomear a língua, aponta para o reconhecimento da plasticidade da própria língua: tenro, o que é macio, que pode ser cortado, dividido ou mastigado com facilidade; delicado; que tem pouco tempo, recente. A recente língua portuguesa, uma "língua solta e acostumada a generalidades" deve desprender-se, soltar-se, libertar-se das amarras das concepções latinas e gregas. Para que a língua possa emergir é preciso que as demais línguas sejam apenas referências e, por vezes, tomadas como empréstimo. É preciso desfazer-se das amarras para criar outros elos:

no século XVI, a par da consagração do latim como língua universal de cultura, assiste-se à valorização das línguas vernáculas. (...) Enquanto os humanistas do Renascimento redescobriam o mundo antigo em latim, os Portugueses do século XV contribuíam para o Renascimento com a descoberta dos novos mundos vernáculos. A língua rude⁵⁵ do povo chegou, com os marinheiros, às longuínguas paragens a que estes aportaram. Com os Descobrimentos, mais naturalmente se difundiu a língua ao português do que a fé cristã, embora a dilatação desta tivesse constituído um objetivo nacional. (LOPES, 2003, p.1)

Frente à relevância política da língua, seguindo os ideais expansionistas nacionais, muitas obras quinhentistas, inclusive a de João de Barros, voltavam-se para a asserção do valor e da importância do português como língua de cultura. Há um Renascimento linguístico que se verifica na própria estruturação pedagógica da *Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa madre Igreja*.

A *Cartinha* pode ser lida como um preciso mapa de navegação na língua e na doutrina cristã⁵⁶: um guia, uma orientação para a inserção no mundo das letras e da fé. Uma

⁵⁵ Alusão à língua popular em contraposição com a língua de molde latinizante.

⁵⁶ E nessa teia entre língua e fé, as relações de tensão também se fazem presentes. Nas obras de registro da língua portuguesa assim como nos escritos gramaticais, ilustra-se certa valorização da língua vulgar em língua de cultura. O momento "que começava a se distanciar da escolástica (e portanto, da hegemonia da igreja na esfera do saber escrito em latim) e se aproximava do racionalismo humanista – a exemplo do que ocorria nos demais países da Europa ocidental", propiciavam tais elaborações. No entanto, é preciso não esquecer que as reflexões sobre a língua vulgar e as manifestações e exaltações da relevância da unidade linguística para a unidade nacional e para a expansão ultramarina cinde-se no momento vivenciado com o advento da contra-reforma, em meio à crise política e expansionista. "A ação da Igreja no contexto da contra-reforma marcará profundamente o processo de legitimação da norma do português por instrumentos institucionais. Com o estabelecimento definitivo da Inquisição em 1547, uma estrutura censória será desenvolvida, e atingirá o todo

proposta alfabética alicerçada na premissa de que a linguagem como 'figura de entendimento'⁵⁷, é um dom de Deus, uma vez que, sendo natural ao homem falar, sua essência provém de Deus⁵⁸.

Elementos da língua circunscrevem-se no próprio elemento da divindade: em formatos circulares, a decifração das letras numa trilha que leva à divindade. O que se marca pela via da memorização é a promessa de decifração da verdade divina: magia⁵⁹ e erudição, circularmente amarradas de tal maneira que a captura do conhecimento pela magia não ficou apartado dos textos educativos. A figura de Deus deixa marcada todo texto a ser decifrado, promovendo a circularidade entre o divino e o laico, e promovendo a impregnação da circularidade entendida como captura do conhecimento pela metafísica nos textos educacionais e catequéticos do século dezesseis.

A Doutrina e os preceitos de fé são apresentados por João de Barros, tal como já mencionado, após a explanação sobre 'o proveito que tem saber muitas sílabas'. O livreto segue com os "Preceitos e mandamentos da igreja, com algüas doutrinas cathólicas em que os mininos devem ser doutrinados". Essa segunda parte da *Cartinha*, centrada no ensino das letras de fé, inicia-se com a Oração que Cristo ensinou a seus apóstolos – reprodução da oração do "Pai Nosso" – e com a Saudação do anjo a Nossa Senhora – oração da "Ave Maria" e, na sequência, o Símbolo dos Apóstolos.

da produção literária e científica no país. Data da mesma época o primeiro rol de livros proibidos", as obras para serem licenciadas precisavam passar pelas instâncias censórias, o Santo Ofício, o Ordinário eclesiástico e o Paço. A gramática de João de Barros foi indexada no rol das obras proibidas, pois "no contexto da contra-reforma, a valorização das línguas vulgares frente ao latim constituía heresia, por incitar ao protestantismo" (SOUSA, 2004, p.6). No tocante à impressão da *Cartinha*, João de Barros ao final da obra informa que foi impressa na cidade de Lisboa, na casa de Luiz Rodrigues, '*per autoridade da Santa inquisiçam*'.

⁵⁷ A expressão "figura de entendimento" é retomada por João de Barros e utilizada por Fernão de Oliveira em sua *Gramática* de 1536.

⁵⁸ O entendimento da linguagem como dom de Deus é um entendimento comum aos estudiosos e amantes da língua no período renascentista. A própria questão sobre a linguagem renasce, já comparecendo em textos clássicos tais como no Diálogo *Crátilo* de Platão que segundo Gusdorf (1970) "indica a retidão das palavras com a ambição de fornecer uma linguagem à verdade" (p.23) e, no *De Interpretacion* de Aristóteles, a que se faz alusão neste trabalho, no capítulo *A escrita: essa outra película em volta da voz*.


⁵⁹ A magia assentava-se na própria investigação e ligação da magia *naturalis*, entendida como possibilidade de aproximação entre a natureza e a religião. Logo, ocupar-se da Natureza marcava um itinerário para aproximar-se de Deus.



Te **A**maria gratia plena/dominus tecū. Benedicta tu in mulieribus: et benedictus fructus ventris tui Iesus. Sancta **A**maria mater dei/ora pro nobis peccatoribus. Amen.



Eos te salve **A**maria cheia de graça: o snor e cōtigo. Benta tu entre as molheres: et bēto o fruto do teu ventre Iesu. Santa **A**maria mãe de deos rōga por nos pecadores. Amen.

 *Simbolo dos apóstolos.*



S. PEDRO.

Credo in deum patrem omnipotentem/ creatorum celi et terre.



S. ANDRE.

Et in Iesum Christum filium eius unicum dominum nostrum.



S. IOANE.

Qui conceptus est de spiritu sancto natus ex Maria virgine.



S. IACOME.

Passus sub pōcio pilato; crucifixus mortuus et sepultus.



S. THOMAS.

Descēdit ad inferos; tertia die resurrexit a mortuis.



S. IACOME menor.

Ascendit ad celos: sedet ad dexteram dei patris omnipotentis.



S. FELIPE.

Inde venturus est / iudicare viuos et mortuos.



S. BARTOLOMEV.

Credo in spiritum sanctum.



S. MATHEVS.

Sanctam ecclesiam catholicam.



S. SIMAM.

Sanctorum cōmunionem remissionem
peccatorum.



S. IVDAS thadeu.

Carnis resurrectionem.



S. MATHIAS.

Vitam eternam. Amen.

B ij

Vale notar que o mesmo recurso utilizado no alfabeto ilustrado e no silabário é empregado na apresentação e explicação/descrição dos apóstolos⁶⁰. O que vemos é a imagem em consonância com o nome correspondente e uma frase da oração, “Creio em Deus Pai”, descrita logo abaixo do nome. Mais uma vez, o caráter didático comparece: a forma de apresentação figura-nome-frase releva novamente o exercício de soletração e de memorização: um símbolo remete a outro. Os dizeres da/na oração circulam entre imagens e sílabas, para só depois comparecerem como um texto; texto esse que é minuciosamente explicado na "Devisam destes artigos", onde o autor faz a separação entre os sete artigos que pertencem à divindade e os que pertencem à humanidade.

Segue-se a seguinte estruturação no que tange à apresentação dos princípios de fé: Saudação da Igreja a Nossa Senhora (Salve-Rainha); os Dez mandamentos; os Cinco mandamentos da Igreja; Os sete sacramentos da Igreja; As obras missionárias (quatorze); As sete virtudes teologais e morais; Os dons do Espírito Santo (sete); Os frutos do Espírito Santo (doze); Os inimigos da alma (três); Os pecados capitais (sete) e as virtudes contra eles; A bênção da mesa; As graças; Tratado da Missa: primeira parte material, segunda parte espiritual e terceira parte moral; O evangelho de São João; O símbolo do *Quicumque vult*; A oração do Justo Juiz; A oração de *Obsecro te Domina*; A oração à hóstia; A oração ao cálice; Os dias de jejuar e de guardar; A oração ao anjo da guarda (*custode*) e As quatro têmporas.

Para apresentar os conteúdos "Os sete sacramentos da Igreja; As obras missionárias (quatorze); As sete virtudes teologais e morais; Os dons do Espírito Santo (sete); Os frutos do Espírito Santo (doze); Os inimigos da alma (três); Os pecados capitais (sete) e as virtudes contra eles", Barros utiliza o mesmo recurso da composição das sílabas, empregando a chave ({}), um símbolo gráfico que sugere a junção de itens relacionados entre si formando um conjunto, para fazer ligar a palavra, o conceito à definição, agrupando assim os elementos.

⁶⁰ Referência essa utilizada também na Cartinha Anônima de 1520, intitulada *Cartinha pera ensinar leer. Com as doutrinas de prudencia. E regra de viver em paz* (Biblioteca Nacional, Lisboa, Res 3837P). Como bem analisa Rosa (2002), a obra destinada ao público infantil inclui, além do *Símbolo dos Apóstolos* (ou *Credo Menor*), o *Símbolo de Atanásio* (ou *Quicumque vult*).

☞ Cinquo sam os mandamentos
da igreja.

C. i. Ouuir missa inteira aos domingos e festas de
guárda.

C. ij. Confessár hũa vez na cozeima/ou ante/ou se es-
pera entrár em algum perigo de morte.

C. iij. Tomár comunham per obrigaçam em dia de
páscoa:ou ante ou depois segundo o costume do bis-
pado.

C. iiij. Jeiũár quando manda a igreja.

C. v. Pagár dizemo e primicias.

☞ Os sete sacramentos da
igreja sam.

C Bautismo.

i.

C Confirmaçam.

ij.

C Confisám.

iiij.

C Comunhám.

iiij.

C Estrema unçam.

v.

C Ordẽ sacerdotal.

vj.

C Ordẽ matrimonial.


vij.

Estes sam de neçes-
sidade.

Estes sam de von-
tade.

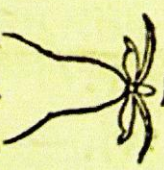

☞ As obras de misericórdia.
sam quatorze.

B iiij.

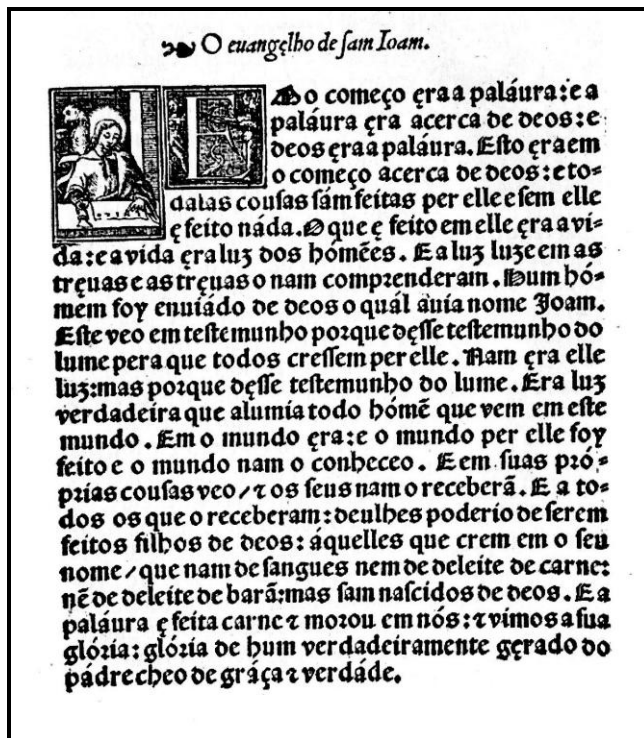
V isitár os enfermos.	i.		Estas são cor- poraes
D ár de comer ao q̄ á fame.	ij.		
D ár de beber ao que á sede.	iiij.		
R emir os catiuos.	iiij.		
V estir o nuu.	v.		
D ár pouxada ao peregrino.	vi.		
E nterrár os finados.	vij.		
E nsinar os simples e se doutrina.	viiij.		
D ár bõ conselho aquẽ o á mister.	ix.		
C astigar aquẽ á mister castigo.	x.		
C onsolár o triste e desconfolado.	xi.	Estas são es- (pirtuães.	
P erdoár aquẽ tem errado.	xij.		
S ofrer as injurias cõ paciẽcia.	xiiij.		
R ogár a deos por os viuos.	xiiij.		

que os liure de peccado mortal.
E por os mórtos que os liure das pe-
nas do purgatório e os leue á sua glória.)

*As sete uirtudes theologaes
& moraes.*

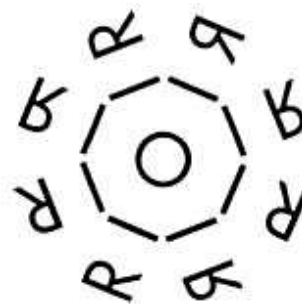
F e.	i.		Estas são theologaes.
E sperança.	ij.		
C haridade.	iiij.		
P rudencia.	iiij.		Estas são cardeaes.
F ortaleza.	v.		
T emperança.	vi.		
J ustica.	vij.		

Quanto ao recurso à Ilustração⁶¹, vê-se que comparece na exposição sobre a "Saudação do anjo a Nossa Senhora (Ave-Maria); no Símbolo dos Apóstolos (Credo); na Saudação da Igreja a Nossa Senhora (Salve-Rainha); no Evangelho de São João; no Símbolo do *Qvicunque uult*; n'A oração de *Obsecro te Domina* e; n'A oração ao anjo da guarda (*custode*). A relação imagem-figura, imagem-letra remete novamente à estrutura exposta no ensino das letras e das sílabas⁶².



⁶¹ É importante destacar que no século dezesseis, a igreja Católica aprova o uso de imagens e figuras desde que destinadas à propagação da fé e à instrução do povo.

⁶² Essa referência à origem visual da escrita, ao uso da escrita como elemento gráfico, vai ser resgatada no início do século vinte, com poetas como Mallarmé e Apollinaire, seguidos depois pelos poetas do movimento concretista. O desafio maior sendo mesmo o de Magritte, no belo estudo de Foucault *Isto não é um Cachimbo*, 1988. No poema *Rio: o ir*, Arnaldo Antunes (1997) belamente ilustra a relação entre a letra, a figura e o suporte.



Os elos evocados entre língua e fé; entre a língua e ela mesma, no texto de João de Barros, apresenta a própria vivência, o re-nascer do mundo e das letras, produzindo assim uma re-visitação à herança clássica. Há uma unidade entre palavra e a coisa; entre palavra e palavra; coisa e coisa; língua e fé: na primeira afirmação do Evangelho de São João, reproduzida na página anterior, a ilustração da primeira *epistêmê*, as palavras nas coisas: “o começo era a palavra: e a palavra era acerca de Deus (...)”.

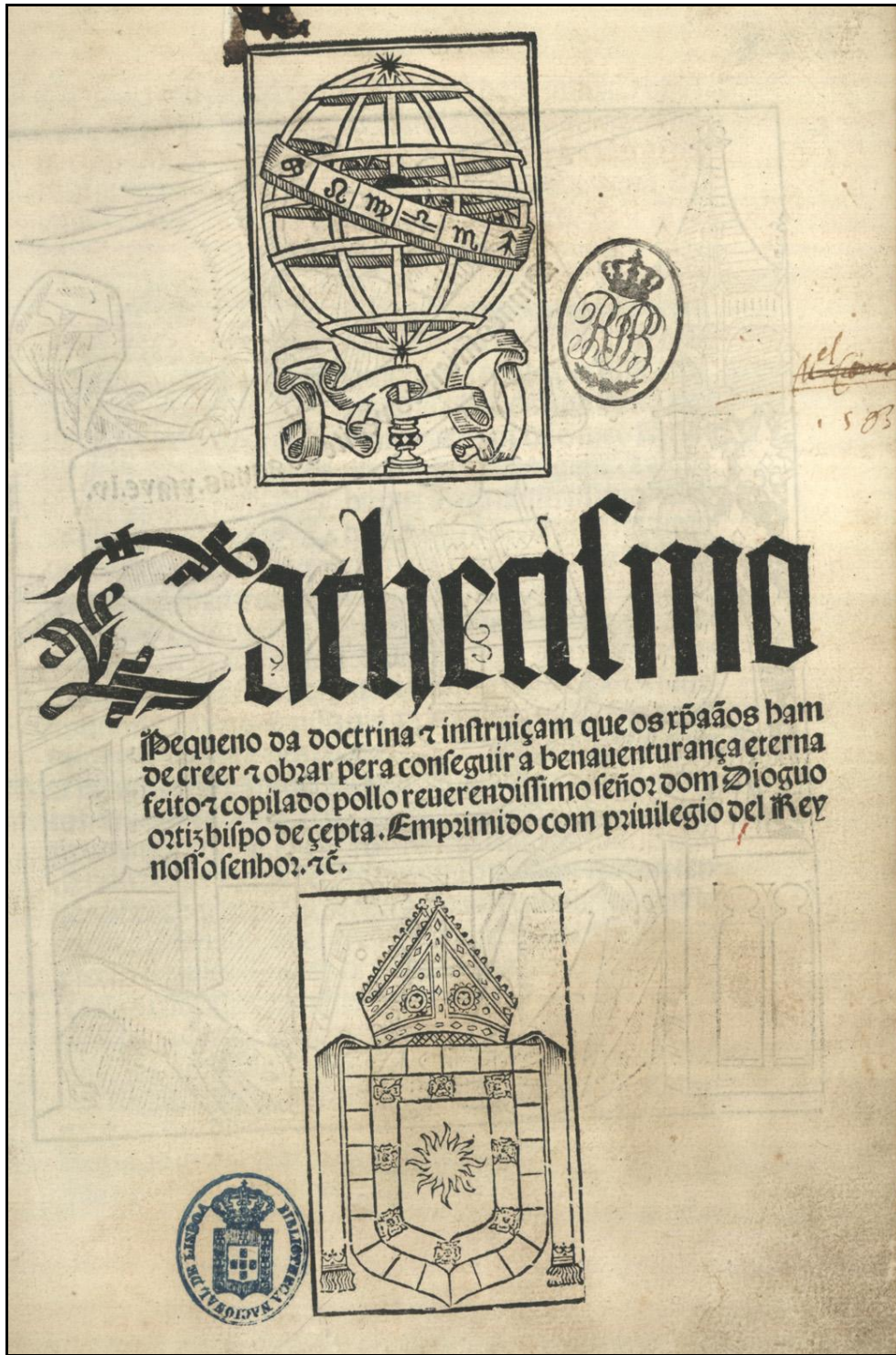
E é justamente nesse reconhecimento da unidade em que as coisas circulam que é preciso ler os documentos de quinhentos e o próprio espaço renascentista. No arquivo verificam-se as pistas de como há uma expansão, um movimento da aplicação do vernáculo, sua disputa com o latim e a defesa pelo reconhecimento da língua vernácula como língua nacional. Questões essas circunscritas à busca da unificação do saber.

Em cada momento, a história cultural - e sociológica - do homem coloca a sua "Questão da Língua". Ora, a profunda relação que existe entre a "Questão da Língua" e todas as "questões" que sacodem com maior ou menor força o edifício sociocultural é, certamente, a mesma profunda relação existente entre a língua em si própria e os elementos da estrutura social. A língua é ou faz parte do aparelho ideológico, comunicativo e estético da sociedade que a própria língua define e individualiza. Assim, o conceito que está na origem duma "Questão da Língua" parte duma dialéctica interna e mais profunda que transcende, decerto, os limites mais ou menos académicos que exteriormente parece, por vezes, revestir. Busca de identidade, resposta a uma crise que em cada momento se erige como um estímulo, um desafio e até uma aposta. (BUESCU, 1981, p.218)

A aposta na língua simboliza a própria aposta que, efetivando a *epistêmê* clássica da similitude, diz do modo de ser português: o português como língua unificada num projeto de construção de elementos simbólicos para a identificação do povo. A correspondência linguística faz reverberar o que se encontra para além da língua e a ela se aglutina: o que passa e faz passar pela língua. Dizer, ler, escrever em língua materna, em língua própria, implica de saída um deslocamento de lugar, um deslocamento sem garantias, envolvente pela possibilidade de correspondência entre o ser e o mundo.

O reconhecimento da língua portuguesa como língua de expansão e doutrinação, clama por seu *status*, afirmando-se pela diferença com o latim. Os discursos acerca da língua, como regularidade de uma prática, podem ser definidos como "o que configura o imaginário de uma unidade e de uma homogeneidade" (MARIANI, 2004, p.27).

O Catecismo



O projeto histórico de construção de uma unidade nacional pela formalização da língua portuguesa pode ser reconhecido também em *O Cathecismo Pequeno da doutrina e instruçam que os christãos ham de creer e obrar pêra conseguir a bem aventurança eterna* escrita pelo Bispo de Viseu D. Diogo Ortiz de Villegas.

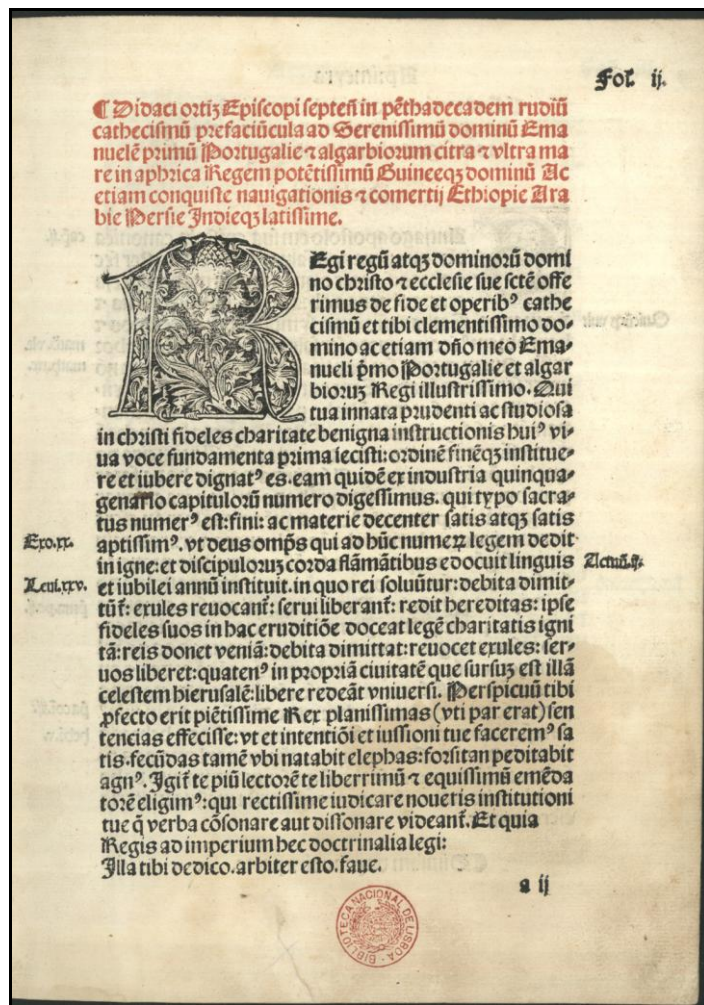
A matriz etimológica da palavra catecismo auxilia a compreensão do jogo semântico: derivado do grego, o termo significa ensinar através da palavra oral, aquela que cai da boca. Pelo latim medieval, o sentido também indica o que cai, que vai para baixo. Também significa ensinar por perguntas e respostas. Com o catecismo encena-se a questão da oralidade e da escrita – comentada no capítulo *A escrita: essa outra película em volta da voz* –, mostrada na passagem de uma atividade estritamente oral, que era a prática retórica do catecismo, ao registro escrito. Da boca à linha, o ensino da fé passa pelo ensino das letras.

O livro *Cathecismo*, que pode ser tomado como uma espécie de cartilha teológica, contendo a imagem da esfera com a inscrição de cinco figuras do zodíaco – tal como comparece no centro da esfera silábica de João de Barros – foi impresso pela tipografia de Valentim Fernandes e João Pedro de Cremona, na cidade de Lisboa no dia 20 de julho de 1504. Cronologicamente falando, como informa Cristóvão (1998), o catecismo de D. Diogo é o primeiro manual de fé escrito em língua portuguesa, conhecido com data certa, e impresso em Portugal: “mas anterior ao 'Cathecismo Pequeno' existem algumas páginas de um catecismo elementar, isto é, uma 'Cartinha' ou 'Cartilha'” truncada, na Biblioteca Nacional de Lisboa (*Res.5567P.*) que se julga dos finais do séc. XV ou princípios do séc. XVI, talvez de 1502. Contém apenas algumas fórmulas e é ilustrado com singelas gravuras” (CRISTÓVÃO, 1998, p.691).

O *Cathecismo*⁶³ é iniciado com uma dedicatória a D. Manuel I, rei de Portugal, solicitante da obra, seguida por nota introdutória – dedicatória, em que o autor destaca: a estruturação em 50 capítulos e “como se pode inferir pela distribuição dos capítulos, há

⁶³ Os conhecimentos de Diogo Ortiz na área da gramática “terão sido factores determinantes para que nele tivesse recaído a escolha do monarca para a elaboração deste pequeno tratado” (SILVA, 2001c, p.82), obra redigida “expressamente para ser divulgada pela actividade dos prelos, nela se afirmando a própria autoria, categoria até então praticamente ignorada” (SILVA, 2001c, p.76).

matérias privilegiadas quanto à extensão do tratamento, subordinadas naturalmente às preocupações coevas" (CRISTÓVÃO, 1998, p.695), e indica que tinha por finalidade dar a conhecer aos principiantes – àqueles que desconhecem os preceitos e doutrina cristã – “os primeiros fundamentos de tal instrução” para ler e aprender a Lei de Deus. Para tanto, considerando as “flamenjantes línguas”, Ortiz indicou que elaborou as sentenças “no estilo mais chão possível” (2001 [1504], p.132).



Dedicatória

Para ensinar os princípios da doutrina cristã, Diogo Ortiz recorreu a diversas autoridades consagradas na história do pensamento filosófico e teológico. Utilizando a arte retórica como estratégia de exposição dos princípios de fé, o bispo de Viseu demonstrou em sua escrita o projeto civilizatório português. Nomes como São Jerônimo, Santo Agostinho, S. Tomás de Aquino vão compondo a polifonia discursiva que encontra expressão máxima na interpretação de Aristóteles, realizada pelos pensadores do período da escolástica⁶⁴. Como argumentou Silva (2001a), a principal intenção do autor é dar a conhecer de forma clara as verdades fundamentais da fé:

contudo, a adesão a esses princípios não decorre tanto de uma construção especulativa e argumentativa, quanto de um conjunto de procedimentos didáticos que se alicerçam no comentário e no esclarecimento dos conteúdos da revelação tradicionalmente aceitas, tradição essa que se recupera nas fontes de autoridade largamente citadas. (SILVA, 2001a, p.19)

Não se trata de um escrito teórico que pretende instruir pelo convencimento lógico argumentativo. É de fato um manual, no sentido de práticas discursivas, que promove o ensinamento da língua portuguesa e tem como finalidade transmitir os princípios teológicos da fé cristã. Desse modo, cumpre minimamente dois propósitos: ensinar a língua ensinando os preceitos morais para uma vida virtuosa e entrelaçar, assim, a língua à catequese.

Sem dúvida, o gênero manual prevalece, contudo, é preciso não esquecer que o conjunto de instruções precisa apresentar-se como fruto de um consenso, e o consenso é o que vai permitir a articulação dos domínios que serão buscados, não à toa, em Aristóteles⁶⁵, cuja obra destaca-se entre as demais referências. Destaca-se, em primeiro lugar, pelas suas elaborações sobre a linguagem, que permite obter o consenso pela via dialógica; pelas elaborações sobre a ética da busca do melhor para todos e pela política, que deve levar à obtenção da paz civil. Importa, no entanto, considerar a forma como Diogo Ortiz faz uso

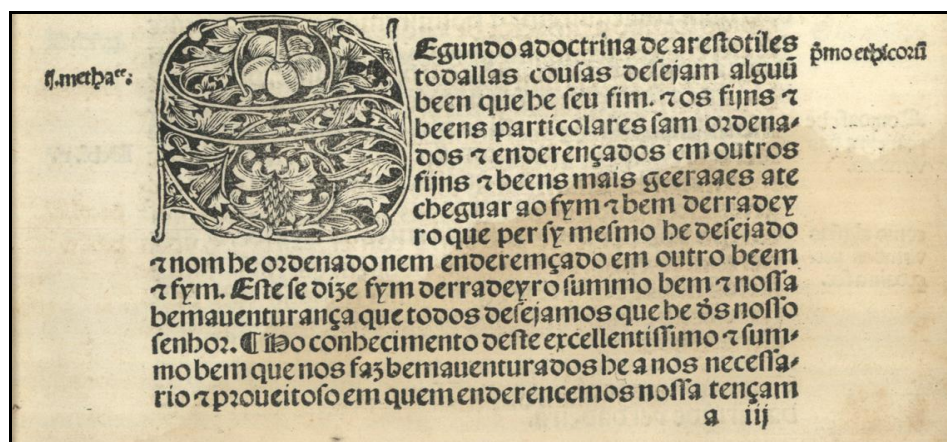
⁶⁴ Entre as páginas 136 a 143, Aristóteles é citado no *Cathecismo* em diálogo com São Paulo, Isaías, Santo Agostinho, Dionísio, São João Batista e com os Apóstolos.

⁶⁵ Destaco que, neste trabalho, não pretendo analisar os conceitos aristotélicos ou teorizar sobre eles. A alusão e explanação à figura e à obra de Aristóteles são recursos de ilustração e leitura do *Cathecismo*, cumprindo, assim, o objetivo de demonstrar como os conceitos são interpretados, incluídos, re-visitados e re-significados para cumprir a tarefa de catequizar. Logo, trata-se aqui de fazer alusão à estruturação e ao conteúdo do arquivo.

do conceito aristotélico de virtude como uma ferramenta, ao mesmo tempo retórica e ilustrativa, dos propósitos citados.

No capítulo primeiro da primeira parte⁶⁶, o nome de Aristóteles é invocado para legitimar as três virtudes teológicas: fé, esperança e caridade.

segundo a doctrina de Arestotiles, todallas cousas desejam alguu been que he seu fim, e os fiins e beens particulares Sam ordenados e endereçados em outros fiins e beens mais geeraaes ate chegar ao fym e bem derradeyro que per sy mesmo he desejado e nom he ordenado nem endereçado em outro beem e fym. Este se dize fym derradeyro, summo bem e nossa bem aventurança, que todos desejamos, que he Deos Nosso Senhor. [...] A Fe nos dá alguu conhecimeto do fim. A esperaça nos dá cofiança pêra o coseguir como cousa possível, posto que seja árduo e grande. A caridade faz que este fim ultimo reputemos como sumo bem nosso, pollo qual teemos amor e affeiçã, porque o hom nõ tem incrinaçã ao que nõ conhece, ou lhe nom parece possível, ou lhe nom teem affeiçã. (ORTIZ, 2001 [1504], pp.134-135)



Recorte do capitulo primeiro da primeira parte

⁶⁶ A primeira parte do *Cathecismo* é composta por dez capítulos. Nas palavras do autor: “Ho primeiro tracta das três virtudes theologaes, scilicet, FEE, sperança e charidade./ Capitollo segundo. Decrara que cousa he fee com alguas cousas que a fee pertencem./Capitollo iii. Tracta como He necessário teer fee./ Capitollo iiiii. Decraraho que explícita e expressamente se deve creer necessário pêra salavaçam./Capitollo v. Como he necessário os christaãos teer em symbolo e breve sumario as cousas que ham de creer./Capitollo vi. Do “Simbolo dos Apostollos”, e que senteça disse cada huu, e quantos e quaees som os artiigos da fee. Capitollo vii. Dos effectos e proveitos da fee./Capitollo viii. Da oraçam do “Pater Noster” com sua breve exposiçã./Capitollo ix. Da “saudaçã Angelica” e sua breve exposiçã./Capitollo X. Da “Salve Regina” co sua breve decaraçã” (ORTIZ, 2001 [1504], p.134).

A doutrina aristotélica comparece como sustentáculo para a exposição do autor do *Cathecismo* na medida em que evoca o conceito de bem, para elevar o conceito de virtude de maneira a demonstrar que o conhecimento de fé é a maior de todas as virtudes, e de edificar, assim, o conceito de virtude teológica.

Com efeito, toda a exposição do mencionado capítulo decorre deste argumento teológico que é inicialmente afirmado pelo que fazer a sua apresentação em conformidade com o testemunho de autoridade constitui uma forma de fundamentar toda a exposição subsequente e de a tornar, deste modo, mais apelativa. Dir-se-á que essa referência feita a Aristóteles visa o recurso a *captatio* do destinatário, intento a que não é certamente indiferente o recurso à gradação para expressar a ideia da fonte aludida, pois da aceitabilidade desses princípios de autoridade resulta, em parte, o interesse e a adesão à doutrina que irá ser exposta em seguida, em última instância, a todo o tratado. (SILVA, 2001b, p.37)

Assim, Diogo Ortiz torna presente a noção de bem e de virtude no referido filósofo com o objetivo de, através de tal referência, sustentar seus princípios de fé, na tentativa, também, de catequizar o homem à virtude de maneira a afastá-lo dos vícios. Considerando tais elementos, é possível supor que a figura de Aristóteles e seus conceitos são utilizados como instrumentos e recursos que, quando necessários, são adaptados à escrita do *Cathecismo*, ilustrando a proposta da filosofia cristã elaborada pela escolástica.

No Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta a tese de que a ‘felicidade é a virtude da alma’ e, para tanto, faz uma introdução ao objeto do discurso ético e suas relações com a política. O filósofo adverte que se as coisas tendem para o bem, em seus fins, há diferenças, pois “alguns são atividades, outros são produtos distintos das atividades que os produzem. Onde existem fins distintos das ações, são eles por natureza mais excelentes do que estas” (ARISTÓTELES, 1987, p.9). E ao fazer a distinção entre natureza e convenção (cultura), introduz também uma diferença entre o que é do cidadão – a virtude ética que rege a pólis – e a virtude de cada um, que se diferencia, mas permanece ligada harmonicamente ao todo: “ora, as ações belas e justas, que a ciência política investiga, admitem grande variedade e flutuações de opinião, de forma que se pode considerá-las como existindo por convenção apenas, e não por natureza” (ARISTÓTELES, 1987, p.10).

Essas afirmações de Aristóteles são reintroduzidas na primeira parte d'*O Cathecismo*, tal como já foi citada, na qual o bem como fim é exposto e catequizado por Diogo Ortiz como equivalente a Deus, “este se dize fym derradeyro, summo bem e nossa bem aventurança, que todos desejamos, que he Deos Nosso Senhor” (ORTIZ, 2001 [1504], p.135) e a questão sobre a natureza e a convenção é assim exposta:

Ho conhecimento deste excellentissimo e summo bem, que nos faz bem aventurados, he a nós necessário e proveitoso em quem enderencemos nossa tençam e obras, como os beesteiros endereça seus tiros ao fito que vee. Este fim nosso e bem soberano, pera que fomos criados e ordenados, sobrepoja nosso entendimeto e forças naturaes, pello qual, alalem das virtudes acquisitas moraaes e intellectuaes, gançadas per nossos actos e obras em virtude da luz de nosso entedimento, Deos Nosso senhor, porque tenhamos encrinaçam a este fim, e deste fim seja em nós alguum começo, nos dá graciosamete de sua grade liberalidade três doões sobrenaturaes, scilicet, fe, sperança e caridade [...]. (ORTIZ, 2001[1504], p.135)

Para Aristóteles, o conhecimento do bem pode levar-nos a alcançá-lo por meio de ações direcionadas, e essa direção, possibilitada pela *Ética* como ciência do bem. O filósofo grego tem em vista a pólis grega, trata justamente da hegemonia da política como plural e não apela a divindades. A estratégia de Diogo Ortiz é retomar e ler a ciência do bem como fé. A direção que a fé indica torna verdadeira a virtude. Esse pressuposto de que a virtude só se faz verdadeira na presença da fé é afirmado no início do terceiro capítulo da primeira parte d'*O Cathecismo*: “doctrina verdadeira he do Arestotiles, vista per experiência, que todo home que algua sciecia quer saber he necçessario que tenha fee, scilicet, crea os princípios da sciecia e ao mestre que ho ensyna” (ORTIZ, 2001 [1504], p.140).

A asserção assim feita serve para apoiar a maior parte dos princípios doutrinários apresentados neste capítulo. Desta teorização Diogo Ortiz aproveita as potencialidades didáticas que resultam do emprego da palavra *fee* num contexto mais usual que é o da ciência profana, para que o significado que adquire neste domínio lhe permita esclarecer o seu valor essencial teológico. (SILVA, 2001b, p.37)

A indispensabilidade do conhecimento da doutrina divina é enaltecida na utilização da ciência profana como recurso para reafirmação da doutrina e de seus princípios. Estrategicamente, o bispo de Viseu expõe o conceito de *fee*, fazendo valer as formas mais comuns de entendimento para assim abordar “que coisa é a fé”.

Interessante notar que, ao tratar da *fee*, ele elegeu três maneiras de defini-la – como objeto da fé, como ato/obra e, como hábito e virtude teológica. Também, ao abordar a crença, três maneiras de *creer* – crer Deus, crer a Deus e crer em Deus. Fazendo coincidir assim, topograficamente, a forma de estruturação da exposição aristotélica que elenca três tipos de vida e três classes de bem.

No entanto, para além das características e utilizações topográficas, o recurso utilizado faz cruzar os conhecimentos profano e teológico com a intenção de enredar o leitor e assim catequizá-lo. A figura de Aristóteles, as aproximações e interpretações feitas sobre sua *Ética*, visam sustentar os princípios da doutrina exposta no *Cathecismo*, fazendo com que o leitor, por muitas vezes, tome como de Aristóteles, o que é de Ortiz.

Mediante a utilização destes procedimentos muito simples, que procuram apelar ao *pathos* do destinatário e em que a referência à autoridade se articula com a exposição propriamente dita, o discurso tende a tornar-se mais convincente de modo a que a adesão à doutrina se faça naturalmente e de forma gradual, sem que sejam necessários procedimentos argumentativos. (SILVA, 2001b, p.38)

Acontece que para o filósofo grego o homem é antes de tudo um animal político, *zoion politikon*, feito para a vida na cidade, e não um “animal racional”, definição que passou ao senso comum. A linguagem – mais precisamente, para o que nos interessa neste trabalho, o discurso – faz o laço social, é o fundamento do político, e o bem e o mal podem ser lidos como o útil e o nocivo. A base é a retórica aristotélica, mas Diogo. Ortiz alinha o bem à virtude⁶⁷ da fé, ressaltando: “cofie que a virtude da *fee* lhe dara incrinaçã aa verdade e o induzirá a fugir o cõtrario, como faz a teperaça e todallas virtudes que encrinã a seu fim

⁶⁷ A virtude, no *Cathecismo*, comparece como uma inclinação para a verdade da fé, um caminho, um meio pelo qual se chega ao Paraíso.

e fuge o contrario” (ORTIZ, 2001 [1504], p.143). A concepção de virtude da fé ou virtude teológica se faz presente em toda a exposição e na explanação no *Cathecismo*. Como já indicado, sua sustentação se dá no conceito de virtude desenvolvido por Aristóteles no Livro II da *Ética*, em que a virtude é apresentada como uma qualidade ou uma disposição do caráter (cf. 1987, p.32).

A virtude como uma disposição constituída pelo costume, pelos atos da vida moral balizados pela justa medida,

é uma espécie de mediania, já que, ela põe a sua mira no meio-termo. [...] A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. É um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro por falta; pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que é conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio termo. E assim, no que toca à sua substância e à definição que lhe estabelece a essência, a virtude é uma mediania; com referência ao sumo bem e ao mais justo, é, porém, um extremo. (ARISTÓTELES, 1987, p.33)

A virtude como mediana designa, portanto, a excelência própria da coisa, e pode ser duas espécies, intelectual ou moral. Segundo o filósofo estagirita, a virtude intelectual – sabedoria filosófica e prática, compreensão – é gerada pelo ensino e por isso requer tempo e experiência, enquanto a virtude moral – liberalidade e temperança – é adquirida pelo hábito. Dessa maneira, as virtudes são concebidas pelo exercício e, aos hábitos dignos de louvor, chama-se virtude.

No *Cathecismo*, a virtude moral tal como interpretada pelo aristotelismo da escolástica é conclamada. No capítulo primeiro da segunda parte, com o objetivo de ensinar aos cristãos o que devem fazer e do que devem fugir, Diogo Ortiz demonstrou como guardar os mandamentos é necessário para ir ao paraíso. Nos capítulos ii até xiiii, expõe os mandamentos como atos de virtude; e no capítulo xv, trata “das virtudes em comuu, que cousa he virtude, quantas som, do meyo da virtude, da cõneixã, igualdade e partes das virtudes” (ORTIZ, 2001[1504], p.165). Das espécies de virtude Diogo Ortiz retomou as virtudes intelectuais e morais de Aristóteles para incluir as virtudes *theologaees* que

comparecem na tríade: fé, esperança e caridade. Vejamos como essa estratégia retórica aparece no texto:

três maneiras há de virtudes, scilicet, theologaes, intellectivaes, moraes. As theologaes ou divinas, Deos as dá, deos as revella e ensina, em Deos som sem outro meio emdereçoas, e som três, fee sperança e caridade. As intellectuaaes som cinco, scilicet, entedimeto, sciencia, sapiência, prudência, arte. E as três primeiras dam perfeiçom ao entendimento speculativo, as outras duas ao entendimento practico. Entedimeto, que He virtude, He habito dos primeiros princípios. Sciencia he habito das concrusões necessárias. A sapiência cõsiira as causas altíssimas e julga todallas cousas. Pella prudência he a razom emdereçoada em as cousas que os homes ham de fazer de virtude ou vicio. Pella arte he a razom emderemçada a fazer cousas em matéria exterior. As intellectivaes, afora a prudência, nom som virtudes propriamente, porque fazem boa a obra e nom faze boõ o uso della e os que usam della. As Moraes se dizem de costumes porque dam incrinaçam em seus propios fiins e per actos acostumados se geeram e conservam, Ca em o apetito seneitivo cõcupiscivel e irascível e em ho apetito intellectivo, que he a voõtade obedescendo mytas vezes aa razõ, fica empresa a semelhãça da razã, e esta semelhãça impressa, causa muytas vezes obedecer, He a virtude moral, a qual dá incrinaçam a seu próprio fim, e a prudência emdereçoa a este fim escolhido os médios honestos e mais convenientes. (ORTIZ, 2001[1504], p.198)

Para discorrer sobre as definições de virtudes, Diogo Ortiz, no início de sua exposição sobre que 'coisa é a virtude', evoca Aristóteles: “a virtude, diz o philosopho, he que dá perfeyçam ao que a tem e faz sua obra boða. E, em outro lugar: ‘Virtude he habito electivo que comsiste em meo quanto a nós determinado pella razom e como ho sábio determinaria’” (ORTIZ, 2001[1504], p.197).

As virtudes morais – o meio-termo, como definiu Aristóteles – foram associadas ao costume: “as virtudes moraes se dizem de costumes porque dam incrinaçam em seus propios fiins e per actos acostumados se geeram e conserva [...] a virtude moral cõsiste em meio, nõ em meio de quãtidade, mas em meio determinado pella recta razõ sobre a materia da virtude, que he paixã ou operaçã” (ORTIZ, 2001[1504], pp.198-199). As virtudes principais e cardeais são: segundo Diogo Ortiz, a prudência⁶⁸ que é verdadeira e perfeita, que aconselha, julga e direciona ao bom fim de toda a vida; a justiça⁶⁹ que dá perfeição aos

⁶⁸ A prudência dá perfeição à razão prática.

⁶⁹ A justiça dá perfeição à vontade.

homens nas operações e coisas que são ordenadas a outro; a fortaleza⁷⁰ que é a virtude que reprime o temor e modera a ousadia acerca dos perigos e; a temperança⁷¹, virtude geral, condição de toda virtude, que modera as paixões sendo também uma moderação que a razão faz e assenta nas obras humanas.

No capítulo xix, ‘da justiça, de sua matéria e partes’, Diogo Ortiz, num verdadeiro *tour de force* argumentativo, vale-se das palavras de Aristóteles no Livro V da *Ética* para construir sua definição de justiça como uma parte da virtude. A justiça apresentada como a virtude que ordena o mundo e a *pólis* é de tal maneira que só se faz em relação ao outro, àquele com quem me assemelho: a virtude em relação ao próximo. Citando Eurípedes, Teógenes e Platão, Aristóteles afirmou que

a justiça é muitas vezes considerada a maior das virtudes e ‘nem Vésper, nem a estrela-d’alva’ são tão admiráveis; e proverbialmente, ‘na justiça estão compreendidas todas as virtudes’. E ela é a virtude completa no pleno sentido do termo, por ser o exercício atual da virtude completa. É completa porque aquele que a possui pode exercer sua virtude não só sobre si mesmo, mas também sobre o seu próximo, já que muitos homens são capazes de exercer virtude em seus assuntos privados, porém não em suas relações com o outro. Por isso é considerado verdadeiro o dito de Bias, ‘que o mando revela o homem’, pois necessariamente quem governa está em relação com outros homens e é membro da sociedade. Por essa mesma razão se diz que somente a justiça, entre todas as virtudes, é o ‘bem de um outro’, visto que se relaciona com o nosso próximo, fazendo o que vantajoso a um outro, seja um governante, seja um associado. (1987, p.82)

Assim, a justiça como virtude moral associada à vida prática reivindica o bom relacionamento entre os cidadãos e a obediência às leis da *pólis*, pois a justiça existe apenas entre aqueles cujas relações são governadas pelas leis. Sendo a justiça e a injustiça balizadas pelo respeito à lei e pelo respeito à igualdade, logo, pela equidade⁷², uma disposição de caráter que permite a correção à lei.

⁷⁰ A fortaleza dá perfeição ao apetite.

⁷¹ A temperança dá perfeição ao que é corruptível.

⁷² O equitativo, o justo, é tratado por Aristóteles, no final do Livro V, após a exposição dos tipos de justiça e de discorrer, também, sobre a injustiça.

E a justiça pode ser do tipo geral ou particular: à geral, atribui-se a observação das leis, a aplicação das normas e a legislação visando o bem comum e a felicidade⁷³ tanto particular quanto coletiva. A dimensão particular, diz respeito à igualdade entre aquele que age e aquele que sofre a ação. A dimensão coletiva da justiça pode ser de quatro tipos: distributiva, que trata dos méritos e por consequência das distribuições dos bens; corretiva, com o intuito de corrigir os acordos, as transações; comutativa, diz respeito aos contratos em geral; e, reparativa, que convoca a repressão de danos ou a punição.

Diogo Ortiz afirma ser a justiça de três maneiras:

huu stado de rectitud ou emderençameto antre as partes do home, segundo que a inferior he sujeita aa superior , scilicet, o corpo à alma, a sensualidade aa razõ, a lama a Deos. Esta justiça se perde per qualquer peccado⁷⁴ mortal e se repaira pella graça, e o movimento pêra cobrar esta justiça se chama Justificaçã. Esta chama ho Aristoltilis methaforica justiça. (ORTIZ, 2001[1504], p. 209)

A dimensão particular é descrita no capítulo xix⁷⁵ do *Cathecismo* como a virtude que permite declinar e afastar o mal e realizar o bem. A dimensão coletiva ou geral é descrita como aquela que pertence à realização do bem, “pertence fazer bem devido e ordenado em Deos e em a comunidade, e afatar se do cõtrairo a Deos e aa comunidade” (ORTIZ, 2001[1504], p.210). Esse recurso permitiu a Diogo Ortiz retomar as três virtudes teológicas explicitando seus fundamentos para uma sociedade regida não pelo poder que Aristóteles confere ao discurso e ao laço social, mas pelos preceitos da doutrina cristã.

No que diz respeito à prudência, que Aristóteles define como governante das virtudes e é identificada como intelectual – uma vez que se refere à deliberação correta

⁷³ Quanto aos tipos de vida, Aristóteles, distingue a vida vulgar, identificação da felicidade com o prazer; a vida política, identificação da felicidade com a honra e a virtude e; a vida contemplativa que visa à verdade e a perfeição ou o Bem supremo e quanto ao bem, exteriores, relativos à alma e relativos ao corpo.

⁷⁴ A noção de pecado é tomada como um vício e discutida no capítulo xxxv.

⁷⁵ Ao final desse capítulo, na página 215, há referência explícita à obra *Ethica* de *Aristotiles*.

sobre o que é bom ou mau –, Diogo Ortiz dedicou o capítulo xvi “da prudencia⁷⁶ e suas partes”, expondo o que é concernente à falsa e à verdadeira prudência:

as partes potenciaes da prudência som virtudes annexas que quase ñ alcã o acto principal, e som ordenadas a actos secundarios e menos principaes, e som três, scilicet, eubuluia, quer dizer que aconselha bee, sinesis, que faz boõ juizo da cousa segundo regras comues, gnomi, que dá boom juizio em aquellas cousas em que convee alguas vezes apartar nos da ley comuu. A prudencia perteençe mandar, que He acto principal, ao qual se oordenam beem aconselhar e beem julgar, os quaes actos se faze per império da prudência. (ORTIZ, 2001[1504], p.203)

Sobre a fortaleza, Diogo Ortiz resgatou ainda os argumentos apresentados no Livro III da *Ética*, no qual bravo é descrito como aquele que “se mostra destemido em face de uma morte honrosa e de todas as emergências que envolvem o perigo da morte” (ARISTÓTELES, 1987, p.50). Esse argumento aparece na seguinte interpretação de Diogo Ortiz:

fortaleza he virtude que reprime ho temor e modera a ousadia acerca dos peligos da morte e as batalhas, por defender ho beem comuu e na desamparar a virtude, em que se manifesta a metria que som os periiguos da morte, que he cabo das cousas terriveees e espantosas, e a virtude consiste acerca das cousas difficultosas. Manifesta se o acto que He repremer o temor para que nom se aparte do que a razõ dicta e manda, moderar a ousadia përa que nom cometa o que a razõ defende. (2001[1505], p.203)

A explanação sobre a virtude que reprime o temor e modera a ousadia é agrupada à argumentação, no capítulo xviii do *Cathecismo*, “da teperança, da matéria e partes”, sustentando o conceito de temperança presente no Livro III da *Ética*.

Aristóteles faz a distinção entre ações voluntárias, aquelas que produzem prazer, princípio motor interno e, as involuntárias, ligadas ao que produz arrependimento e dor, princípio motor externo, afirmando que “o fim, aquilo que desejamos, e o meio, aquilo acerca do qual deliberamos e que escolhemos, as ações relativas ao meio devem concordar com a escolha e ser voluntárias. Ora, o exercício da virtude diz respeito aos meios”

⁷⁶ Na *Cartinha përa ensinar leer. Com as doutrinas da prudência. E regra. E regra de viver em paz*, de autoria anônima, de 1520 consta um tópico, conteúdo, intitulado: *As doutrinas da prudência copiladas por Dom Diego Ortiz bispo de Viseu*. Demonstrando assim como o tema apresentado de maneira mais teórica no *Cathecismo* encontra 16 anos depois, lugar na *Cartinha* de ensinar a ler.

(ARISTÓTELES, 1987, p.47). Assim, define o homem como responsável por suas ações, sejam elas boas ou más, apontando que também são voluntários os vícios da alma e os do corpo e que, portanto, a virtude deve ser adquirida pelo exercício voluntário da escolha. Após tratar da coragem, a temperança é abordada em relação aos prazeres corporais.

Entendendo que aos prazeres da alma correspondem o amor à honra, o amor ao estudo (sabedoria), e aos prazeres do corpo, a visão (cores e formas, pintura), a audição (sons e ritmos, música), o tátil (representação, teatro), o paladar (sabor, gosto, culinária) e, o olfato (cheiro, odor, perfumaria), o homem temperante aristotélico ocupa uma posição mediana, não sofre com a ausência do que é agradável e nem com o fato de abster-se.

A premissa aristotélica de que o temperante ocupa uma posição mediana em relação aos objetos de prazer, é retomada na exposição de Diogo Ortiz ao considerar que a

temperança, geralmente tomada, He hua tepera que a razão faz e assenta em as obras humanas e payxões. E nesta maneira He virtude geeral, ou cõdiçam de toda virtude. E, per excellência, significa hua tepera special que a razão faz em as cousas que muyto afagam ho homem pêra que se afaste da razom. (ORTIZ, 2001[1504], pp.206-207)

E assim, após a exposição “das tres virtudes theologaes”, “dos sete doões do Spiritu Sancto⁷⁷”, “das obras de misericordia corporaes e espirituas”, de “quando somos obrigados a fazer esmolla”, “das tres potencias da alma”, “do pecado original”, “do pecado actual e do conhecimento do pecado mortal e venial”, “do pecado da soberba ou vã gloria”, “da avareza⁷⁸”, “da luxuria”, “da yra”, “da gula”, “da emveja”, “da accidia e priguiça”, “do pecado venial, que cousa he e em quãtas maneiras se diz, e de seus danos e remédios”, Diogo Ortiz chega ao capítulo xxxv, “dos vícios e pecados cõtrairos aas virtudes⁷⁹”.

⁷⁷ Nesse capítulo xxi, há também menção a Aristóteles e ao conceito de virtude heróica, provavelmente alicerçada no Livro III da *Ética*.

⁷⁸ No capítulo xxviii há referência direta a Aristóteles: “Segudo screve Aristotiles, sete maneiras há de avaretos, scilicet, tenaz, que nos dá nada; escasso que dá pouco; vendedor de coração, que faz estima de pouca cousa; servo, que ganha em officios viis. Torpe ganhador, que com pecado gãça como a meretriz e refiã; iliberal, que leva interesse do que deve dar de graça, como onzeneiro, simoniaco; forçador, que rouba vivos ou mortos” (ORTIZ, 2001[1502], pp.236-237).

⁷⁹ Esse é o último capítulo em que Aristóteles é citado diretamente até o final do *Cathecismo*.

Os conceitos de virtude e de vício remetem de igual modo a determinada interpretação que Diogo Ortiz realizou do Livro II da *Ética*. Ao expor as acepções e as formas de virtude, Aristóteles destacou o vício como excesso ou deficiência que faz prevalecer a não moderação, tendo sempre como contexto a pólis grega, considerando que pelas virtudes e vícios somos louvados e censurados.

Esse argumento aparece na torção interpretativa de Diogo Ortiz que alinha os vícios como uma maneira e espécie de pecado que deve ser censurado e, desse modo, faz passar a premissa da doutrina cristã de vincular o pecado ao vício:

e notaremos primeiro que, segudo diz ho Aristotiles, o be e virtude acaeçe em hua maneira e guardadas todalas circustâncias, ho mal e pecado acaeçe em ifindas maneiras e per defecto de hua circustância, como pêra dar em ho fito dêh huu lugar nõ há mais de huu caminho e pêra errar há infindos. (ORTIZ, 2001[1504], pp.248-249)

Os exemplos destacados acima demonstram a estratégia argumentativa do bispo de Viseu ao citar o nome de Aristóteles como princípio de autoridade para transmitir os ensinamentos doutrinários da teologia cristã e, ao mesmo tempo, instruir pela leitura desse manual o comportamento moral dos cristãos na prática do bem.

Nos alvares do séc.XVI, por altura em que a parece o 'Catecismo Pequeno', são já muitos os propósitos e realizações para atalhar os males que afligiam a cristandade. Um dos meios para remediar o estado de cousas é a catequese. O começo e difusão de catecismos dentro da Igreja Católica vinha já de longa data quando Lutero e, em geral, os protestantes se envolveram no seu incremento, não tendo fundamentação histórica e crença ainda bastante publicitada de que o aparecimento dos catecismos teve prioridade protestante. Ainda não existia a imprensa e já corriam catecismos manuscritos, tábua e outros meios de difusão da doutrina cristã. Com o advento da imprensa multiplicaram-se abundantemente. [...] Nós prolegómenos do Concílio de Trento existiu, em toda a península ibérica, um intenso movimento de reforma em que o ensino da catequese teve capital importância. É dentro deste clima de necessidade de instrução cristã e de combate à ignorância religiosa que se insere o 'Catecismo Pequeno' de D. Diogo. (CRISTÓVÃO, 1998, p.698)

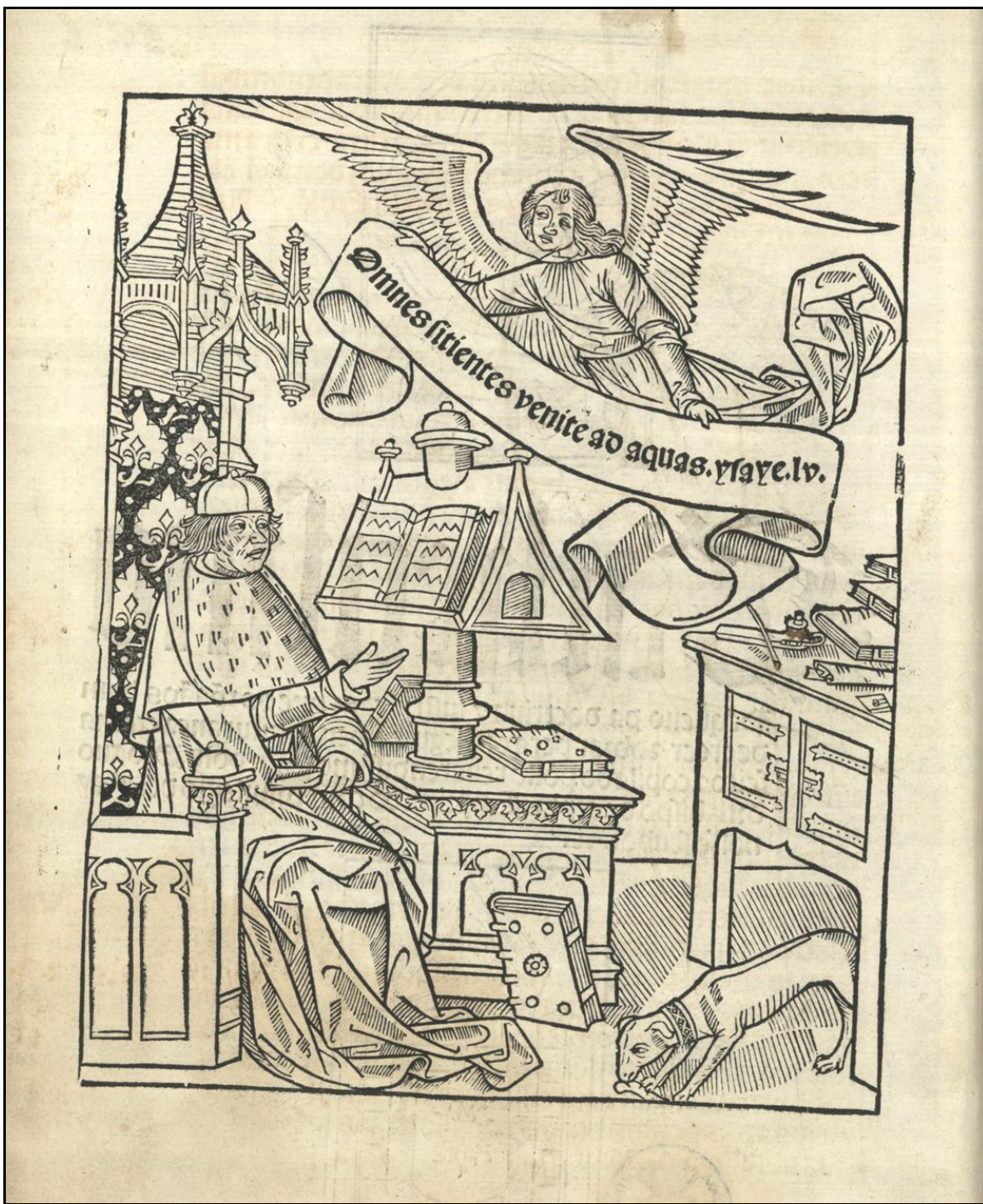


Ilustração presente no *Catecismo* de Diogo Ortiz.

Na imagem, a inscrição - Isaías 55,1: *Omnes sitientes, venite ad aquas.*

Todos vós que tendes sede, vinde à água.

No cenário em que se insere, o *Cathecismo Pequeno*, além de se apresentar como certo tipo de breviário, enredado em traços medievais quer pela data de sua impressão (1504) quer pela própria característica discursiva da retórica, pode ser tomado como um testemunho linguístico: pelos princípios da fé, o registro da língua portuguesa.

A questão da língua pode ser interpretada no *Cathecismo* na própria afirmação sobre o estilo destacado pelo autor: escrever “no estilo mais chão possível”. Essa posição traz à cena o reconhecimento da necessidade de se fazer compreender pelo outro, no caso os principiantes nos preceitos da fé, e também a possibilidade de reconhecermos na escrita-dedicatória o enunciado sobre o (des)conhecimento da língua, que é atravessada pela essência religiosa convocada nas entrelinhas da história de Babel.

Nota-se novamente, tal como na *Cartinha*, o comparecimento da similitude como recurso para fazer operacionalizar os conteúdos e práticas inscritas no círculo clássico da Renascença. A forma de organização dos elementos e teorias expostos faz reverberar o próprio modo de operação das práticas cotidianas e disposição do mundo e do solo epistêmico em quinhentos.

Vale destacar que Diogo Ortiz utiliza no *Cathecismo*, o recurso do hipertexto, apresentando ao lado do corpo do texto, informações escritas, dando relevo a determinadas ideias organizadas de tal maneira que permite ao leitor, escolher as sequencias associativas. De certo modo, é possível tomar tais informações como uma ilustração do texto, uma descrição, um adorno, uma imagem em letras que permite à Diogo Ortiz, se fazer falar em caixetas.

A primeira

la fe 7 autoridade diuinal ho entendimêto do xpão mo
uido per sua propia 7 liure voontade he induzido sojuga
do 7 vencido a se acheguar 7 firme 7 determinadamen
te teer ho que da verdade primeyra 7 sobrenatural q̄ he
ds: nom veem nem conbece. ¶ E formando esta difinçã
diremos: fee he habito 7 virtude do entendimento: p̄la
qual em nos se começa a vida perduravel 7 faz ho enten
dimento firme 7 determinadamente teer as cousas diuī
nas que se nom veem ou entendem. ¶ Della fee nesta vida
conbecemos a ds 7 as cousas da fee imperfecta 7 obscu
ramente. Em ho paraíso veremos como elle he face a fa
ce 7 p̄feitamente p̄ huū lume de gloria q̄ efforçara nosso
entêdimêto 7 o fara capaz pa veer a essencia diuinal per
feitamêto. ¶ E pa melhor entêder ho q̄ dito he notarem?
p̄meiro q̄ ha bondade 7 endereçamêto das cousas que
sobre sy tem regra 7 medida: consiste em se cõformar cõ
sua regra ou medida 7 acaee erro ou maldade: quando
dlla descordã. ¶ A primeira regra de todallas cousas he a
sabedoria diuinal 7 cuja cõformidade he posto todo beẽ
7 endereçamêto. 7 pera q̄ nosso entendimento seja ende
reçado sem errar em seu acto que he entêder em aq̄llas
cousas q̄ sobrepojã seu natural conbecimento: ha mester
q̄ se conforme cõ a sabedoria diuinal recebendo 7 partici
pando ho endereçamento da primeira regra q̄ he ds q̄
enprime 7 causa em ho entendimêto huã forma qualida
de 7 habito conforme a sua sabedoria. pella qual forma o
entendimento ligeiramente 7 cõ delectaçã obre sua ope
raçam. tenha 7 creea determinadamente as cousas diuī
nas segundo que per ds nos sam reueladas. Esta forma
qualidade habito virtude he a fee d̄ que falamos. a qual
faz ao xpão com delectaçã 7 sem deficultade creer 7
qualiveer as cousas da fee 7 contradizer as contrairas.
¶ Do segundo notaremos que a fee se diz viua: quando
teem obras aella conformes. E dizese morta: quando nõ
obra. A semelhança do animal que se moue quando he
viuo 7 nom se moue quando he morto. Isso mesmo di-

Reduz a forma a difinçã do apóstolo.

A sabedoria diuinal he a p̄reira regra de todo noso beẽ 7 endereçamêto.

Que obra a fee em nos.

Qual he fe viua 7 morta. ¶ Do q̄ se diz fe formada 7 informe.

pa. cor. riiij

Jacobi. iij.

Exemplo de uma imagem em letras no *Cathecismo*⁸⁰

⁸⁰Na imagem, nas caixetas, no lado esquerdo: "Reduz a forma a definição do apóstolo"; "A sabedoria diuinal é a primeira regra de todo nosso bem e endereçamento"; "Que obra a fé em nós" e; "Qual é fé viva e morta. Porque se diz fé formada e informe".

A segunda

7 de honestidade falar verdade aos homẽs sem a qual a companhia dos homẽs durar nom pode. E yssõ mesmo porque sem delectaçã nõ pode o homeẽ viuer: teẽ diueda natural 7 honesta de cõuersar com os outros delectauelmente. saluo quando proueytosamente os pode entristecer. Nõ he esta amizade que he amor reciproco de buõ a outro. de que fala Aristotiles em sua ethica.

vij. 2. ix. ll.

Capitolo. xi. Das tres virtudes theologaes.

Por q̃ se dizẽ theologaes.

Que cousa he speranza.

xpo notue a virtude da speranza nẽ os bẽ auenturados. nẽ os dãpnados.

Que speramõ e como.

Fes som as virtudes theologaes. s. fee. speranza. caridade. Dizem se theologaes ou diuinas: porque per ellas temos incrinaçã em ds que he nosso fim derradeiro per ds 7 sua palaura som a nos reueladas per ds som causadas em nos. Della fee temos conbecimẽto de ds. Della speranza confiamos q̃ ho cõseguiremos per sua graça 7 nossas obras. Della caridade he temos afeicã como a cousa nossa. **D**a fee largamente falamos em a parte primeira deste tractado. **D**a caridade he algũa cousa escrita em ho capitolo terceiro desta segũda parte. **D**a speranza aalem do q̃ screuemos sobre a Salue regina: poeremos neste capitolo sua difinçã cõ outras poucas cousas. **S**perança he virtude pella q̃l certamente a benauenturãça vindoira se spera polla graça 7 mereçimẽtos. ca sperar sem mereçimẽtos: mais se pode dizer presumpçã que speranza. **D**e q̃ se concrude q̃ ha speranza he das cousas nõ vistas nẽ possuidas. **E** mais se cõcrude q̃ xpo nõ teue speranza q̃ he virtude porq̃ em q̃n to homẽ sempre foe benauenturado da benauenturança pfecta q̃ consiste principalmente em a operaçã do entẽdi mẽto 7 voõtade. **E** isso mesmo os bẽ auenturados homẽs 7 spiritos angelicos: nẽ atẽ os dãpnados 7 mininos do limbo. porẽ teuerõ a os santos padres em o libo. 7 os de purgatorio. 7 os viuẽtes. **M**ais se cõcrude q̃ a esperanza teẽ respecto ao beẽ q̃ speramos aver. 7 a ajuda p q̃ ho entẽdemos aver. como fim vltimo speramõ a bẽ auenturãça

ho. vij.

ho. vij.

ho. vij.

Outro Exemplo⁸¹

⁸¹ Na imagem, nas caixetas, no lado esquerdo: "Porque se dizem teologaes"; "Que coisa é a esperança"; "Cristo não teve a virtude da esperança nem os bem aventurados, nem os dãpnados" e; "Que esperamos e como".

De círculos em círculos, na exposição sobre a estruturação dos capítulos que compõem o *Cathecismo*, vemos uma explícita alusão à história de Babel e a Pentecostes – em grego, pentekostē [hēmera], que significa "o quinquagésimo [dia]": a escolha de 50 capítulos foi dirigida e determinada pelo signo sagrado. Nas palavras de Diogo Ortiz, tal número “por ser tipologicamente sagrado, é o mais apto e o mais conveniente para aquele limite e a matéria em si. Que Deos omnipotente, que segundo este número deu em fogo a Lei e pelas flamejantes línguas instruiu o espírito dos discípulos (...)” (ORTIZ, 2001 [1504], p.132).

As flamejantes línguas, a vivacidade da pluralidade da língua se faz presente no assentamento da questão da própria língua em seu espaço sagrado, quer na história retratada no Gênesis 11:1-9, quer nos Atos dos Apóstolos 2:1-13:

A torre⁸² de Babel

Todo o mundo se servia de uma mesma língua e das mesmas palavras. Como os homens emigrassem para o oriente, encontraram um vale no país de Senaar e aí se estabeleceram. Disseram um ao outro: “vinde! Façamos tijolos e cozamo-los ao fogo!” O tijolo lhes serviu de pedra e o betume de argamassa. Disseram: “Vinde! Construamos uma cidade e uma torre cujo ápice penetre nos céus! Façamo-nos um nome e não sejamos dispersos sobre toda a terra!”/Ora, Iahweh desceu para ver a cidade e a torre que os homens construíram. E Iahweh disse: “Eis que todos constituem um só povo e falam uma só língua. Isso é o começo de suas iniciativas! Agora, nenhum desígnio será irrealizável para eles. Vinde! Desçamos! Confundamos a sua linguagem para que não mais se entendam uns aos outros”. Iahweh os dispersou dali por toda a face da terra, e eles cessaram de construir a cidade. Deu-se-lhe por isso o nome de Babel, pois foi lá que Iahweh confundiu a linguagem de todos os habitantes da terra e foi lá que ele os dispersou sobre a face da terra.

(In: *Bíblia de Jerusalém*)

⁸² *Tours*: torres, voltas, rotação, círculos, sinuosidade. *Tour à tour*: sucessivamente, alternadamente.

Pentecostes

Quando chegou o dia de Pentecostes, estavam todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um ruído semelhante ao soprar de impetuoso vendaval, e encheu toda a casa onde se achavam. E apareceram umas como línguas de fogo⁸³, que se distribuíram e foram pousar sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas, conforme o Espírito os impelia que falasse. Achavam-se então em Jerusalém homens piedosos de todas as nações que há debaixo do céu. Ao se produzir o ruído, a multidão se reuniu e estava confusa: pois cada qual ouvia falar em sua própria língua. Estupefatos e surpresos, diziam: "Não são todos galileus esses que falam? Como é, pois, que cada um de nós os ouve em sua própria língua materna? (In: *Bíblia de Jerusalém*)

À guisa de nota, vale lembrar que, segundo ECO (2002), "teriam recebido o dom, se não da *xenoglossia* (isto é, do *poliglossismo*), ao menos de um serviço místico de tradução em comunicação simultânea". Para o autor, essa diferença é de primordial importância, e pode ser interpretada de dois modos. No primeiro caso, "teria sido restituída aos Apóstolos a possibilidade de falar a língua sagrada pré-babélica", a língua de antes da linguagem. No segundo caso, "teria sido concedida a eles [os apóstolos] a graça de reencontrar em Babel não um sinal de uma derrota, ou uma ferida a ser sarada a qualquer custo, mas a chave de uma aliança e de uma nova concórdia" (pp.420-421). Tomar o episódio de Babel como aliança e concórdia, implica reconhecer em Babel não o castigo, a calamidade, mas a possibilidade de inauguração de multiplicidade das letras e das línguas, ou seja, a inauguração de um espaço da diferença. Assim, em Babel e por Babel, sem olvidar-se da unidade, em nome da busca da língua perfeita, a língua-mãe pode ser entendida não como uma "língua única, mas sim o conjunto de todas as línguas" (ECO, 2002, p.422).

As línguas então nascentes de uma 'confusão' devem encontrar no *Catecismo* e na *Cartinha* um elo possibilitando o ensino da língua e da fé pela afirmação da própria língua que é, na afirmação de Barros, "mãe e não madrasta, mãe e não ama, vossa e não alheia" (2008 [1539], p.82).

⁸³ De acordo com nota, "a forma das chamas é relacionada aqui com o dom das línguas" (p.1422). Dom esse conferido na celebração da presença do Espírito Santo que em Festa concedeu o falar em línguas de forma a promover o entendimento do que se fala: cada um entende o que foi dito, cada ouvinte entende na sua língua de fala, na sua língua materna.

Para tanto, a língua de comunicação necessita de um encontro entre as semelhanças e as diferenças tanto no aspecto cultural quanto linguístico, uma vez que Babel ilustra a ruptura da língua universal, instaurando uma ambiguidade em seus efeitos, e Pentecoste ilustra a restauração da unidade perdida: “ao separar os homens de maneira radical, ela cria também o espaço para uma diferença legítima: aprender uma língua⁸⁴ é sempre, um pouco, tornar-se outro” (REVUZ, 1998, pp.226-227). No ato mesmo de tornar-se outro, há um desdobramento dos traços identitários e das diferenças e, como num movimento circular, faz emergir novas semelhanças.

No *Diálogo em Louvor da Língua Portuguesa* (1540), Barros manifesta claramente sua defesa patriótica e nacionalista, promovendo o resguardo da língua, apresentando também a língua como constituinte de unidade, expansão e prescrição de soberania⁸⁵, sustentando que os setenta e dois povos que participavam da elevação de Babel, como descendentes de Adão, herdaram também a linguagem.

E por autoridade destes fica claro que a língua hebreia foi a que Adão teve. Mas o que o espírito nos ensina, parece que ficou a todos aqueles setenta e dois povos. Porque coisa razoada e de crer é que, como todos eram filhos de Adão segundo a carne, que assim herdassem a linguagem. Mas foi desta maneira: herdaram as vozes e o seu pecado lhes trocou os significados. Quero dizer que quando deus naquela soberba obra confundiu a linguagem, não foi inventarem-se em um instante setenta e um vocábulos diferentes em voz que todos significassem esta coisa, *pedra*; mas confundiu o entendimento a todos para por este nome, *homem*, uns entenderam pedra, outros as diferentes coisas que se, naquela edificação tratavam. E este termo confusão, nenhuma outra coisa quer dizer senão tomar uma coisa por outra. E assim ficaram todos com toda a linguagem em vocábulos e com parte de significados próprios. (...) donde podes entender que a linguagem primeira de Adão hoje está no mundo, em esta nação dez vocábulos, nestoutra vinte, e assim está repartida, que todos a têm em voz, mas não em um só significado. (BARROS, 2007[1540], pp.45-46)

⁸⁴ "A língua é ou faz parte do aparelho ideológico, comunicativo e estético da sociedade que a própria língua define e individualiza" (BUESCU, 1984a, p.74).

⁸⁵ Como aponta Buescu (1978), o louvor à língua portuguesa em Barros ergue-se por seis motivos: "riqueza vocabular; conformidade com a língua latina e filiação nela; gravidade e majestade; sonoridade agradável; capacidade de abstração e, possibilidade de enriquecimento do vocabulário por meio de adoções e adaptações (sobretudo de latinismos)" (p.43).

No discurso de Barros, um jogo entre voz, significado, vocábulo e palavra, apontando para certa ruptura do signo: promovendo, como esclarece Buescu (1981), uma alteração entre o significado e o significante: "significantes finitos para significados potencialmente infinitos" (p.256). E na infinidade de significados, na fratura da unidade do signo, no deslocamento da harmonia de suas partes, ressaltando que antes de Babel havia uma relação necessária entre o significante e o significado, entre o signo e o referente, a linguagem vertida em imperfeita "deixara de ser precisamente a forma perfeita e divina do conhecimento, da realidade extralinguística ou objectual. E, deixando de ser *natural* para se subverter a tirania do *alfabeto da razão*" (BUESCU, 1981, p.261).

Da questão linguística em Babel, para a questão linguística em quinhentos, algo ultrapassa e se estabelece: a tradução de sentidos, conhecimentos, vivências e línguas se enredam nas teias das línguas e de seus falantes.

O episódio de Babel, não se configura como o inaugural do tema linguístico. A *confusio linguarum* promovida por Iahvè demarca uma retomada, um retorno ao tema linguístico, uma vez que emerge desde o Início. No Primeiro ato de criação, no Gênesis, a criação é ilustrada como um ato de palavra, pela *signatura* de Deus: "Deus disse" e fez-se. Assim, "somente nomeando as coisas que via, cria Deus, sucessivamente, conferindo-lhes um estatuto ontológico" (ECO, 2002, p.25): há um nome que marca o ato e a coisa. Todo Início se deu pela palavra.

A "torre de Babel" não configura apenas a multiplicidade irredutível das línguas, ela exhibe um não-acabamento, a impossibilidade de completar, de totalizar, de saturar, de acabar qualquer coisa que seria da ordem da edificação, da construção arquitetural, do sistema e da arquetônica. (DERRIDA, 2006, pp.12-13)

O não acabamento, a incompletude, a impossibilidade de dizer tudo ou sobre tudo de forma a edificar moldes e verdades rodeia a questão linguística e a constituição dos povos de maneira a encontrar ecos nos diversos momentos históricos. Especificamente entre o século quinze e o dezesseis, em Portugal, a edificação da nação e da língua aparece como sintoma de uma construção inacabada.

Contornos da linguagem: rebatimentos

na esfera da cultura



A língua portuguesa é hoje, talvez uma das línguas européias com maior vivacidade, com maior dinamismo. Não por causa de nenhuma essência especial do Português, mas por causa de uma razão histórica (...) em que Portugal deu origem a um filho maior que o próprio pai. A língua passou a ser gerida por outros mecanismos de cultura (...). O que foi notável foi depois, num processo histórico, que está para além da língua, como é que estas culturas se mestiçaram e, a certa altura, o Português perdeu o dono, quer dizer, ficou sem dono. Felizmente. No fundo, não estás a viajar por lugares, mas sim por pessoas.

Mia Couto

DVD - Língua: Vidas em Português

Sou um mero hóspede da língua.

Elias Canetti

A Consciência das palavras

O Renascimento humanista inicia-se em Portugal no final do século quinze "com a intensificação e a renovação do ensino do latim, simbolizadas pelo magistério de Cataldo Parísio Sículo exercido a partir de 1485" (VERDELHO, 1995, p.55). Os portugueses iniciam o estudo das línguas clássicas, suas renovações e releituras, principalmente no estrangeiro, e assim,

as fracturas e os confrontos dos diferentes modos de falar, que em grande numero afluíram a Lisboa, provenientes das várias partes do reino e do estrangeiro, devem ter criado uma instabilidade e uma grande insegurança linguística. A situação era propícia ao aparecimento de novos modos de falar capazes de assinalarem a superioridade e a distinção social. Essa conjuntura terá facilitado a emergência de um português fortemente relatinizado, base essencial do português moderno. (VERDELHO, 1995, p. 57)

Pelo mote da insegurança linguística, há a necessidade de construção de uma língua materna no cenário circular da renascença. Tal como já indicado neste trabalho, o século dezesseis assentava-se eminentemente num espaço de circularidade ordenado pelas similitudes, promovendo uma harmonia entre as palavras e as coisas de tal maneira que no espaço da semelhança a nota não escape à clave que a determina e não chegue a desafinar. O espaço epistêmico do Renascimento remonta à circularidade do saber, constituindo o *corpus* da semelhança e compondo, assim, a relação de vizinhança, dando forma ao *locus* onde as coisas se avizinham:

até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. (FOUCAULT, 2007, p. 23)

A semelhança, como guia, direciona a linguagem no cenário renascentista que, de saída, promove o parentesco entre as palavras e as coisas. Um símbolo refletia o outro, a palavra remetia à coisa e a semelhança era o solo, o instrumento para remeter um símbolo a outro. Logo, os símbolos dispunham-se homogêneos e integrados, e a palavra simbolizava a

coisa, estava no lugar dela. Pode-se dizer que é como uma tatuagem que as marcas das palavras imprimem no mundo seu contorno, de tal maneira que, tal como o mundo se organiza num campo de forças, também as palavras caminham de 'círculos em círculos'⁸⁶.

Numa rede de similitudes que se apóia no entrecruzamento das palavras e do espaço, "as palavras agrupam sílabas e as sílabas, letras, porque há, depositadas nestas, virtudes que as aproximam e as desassocia, exatamente como no mundo as marcas se opõem ou se atraem uma às outras" (FOUCAULT, 2007, p.48).

O espaço estruturava-se na própria preservação de uma forma circular das relações e dos deslocamentos: sempre em relação a; relação a uma referência, a um centro. Considerando que no jogo circular tanto o centro quanto a distância ocupam igual lugar de importância, é segundo esse critério, e nessa referência, que o espaço renascentista circula: uma esfera circular que contorna e faz girar as correspondências e as relações entre palavra (s) e coisa (s). Nesse giro, no movimento giratório em torno de um centro, o da similitude, palavras e coisas encontram-se, desdobram-se, tornam-se outras e voltam a si mesmas. E nessa roda, na disposição circular, as palavras e as coisas se avizinham, e em suas diversas nuances movem-se ao redor de um eixo, e suas correspondências permitem que o contorno e o giro do círculo não cessem.

A correspondência palavra/coisa e a hermenêutica⁸⁷, só eram possíveis porque o próprio espaço era considerado homogêneo e seus elementos integrados: um elemento, um objeto, uma coisa, um tema e uma palavra remetiam sempre a alguma outra coisa.

Ao final, constitui-se uma realidade marcada pela relação de similitude entre as palavras e as coisas, cujo domínio articulatório notadamente condiciona a realidade no enlace do similar. Ou seja, sobre o espaço epistêmico único, e com insistência, circular do Renascimento, é que se faz emergir e entrelaçar-se tanto a experiência da linguagem quanto, pelo mesmo impulso, as coisas do mundo. (ARTHUR, 2007, p.38)

⁸⁶ Ao longo de sua escrita *As Palavras e as Coisas*, indo além desses 'círculos em círculos', Foucault utiliza outras expressões para dizer do espaço circular: círculos concêntricos, círculo único, círculo das similitudes, segundo círculo, forma perfeita do círculo, mundo circular dos signos.

⁸⁷ A hermenêutica é definida por Foucault (2007) como um conjunto de conhecimentos e de técnicas que possibilitam "fazer falar os signos e descobrir seu sentido" (p.40).

Assim, o conhecimento se constituía na rede comparativa, o modo de pensar o novo estava sempre associado a uma referência e a linguagem figurava-se como num jogo: as palavras eram tomadas como o reflexo, como a imagem das coisas e do mundo. A similitude, sem confessar de que era feita, "podia dar conta, pelos poderes que lhe eram próprios, da maneira pela qual o mundo estava ligado a ele mesmo: conhecer dava acesso à semelhança, e a semelhança permitia conhecer" (FOUCAULT, 2000a, p.11), de tal modo que as palavras alinhavam-se aos próprios signos das coisas.

A decifração do mundo e a elaboração dos conhecimentos assentados na *epistêmê* clássica demarcavam o desenvolvimento dos saberes pela vizinhança. As semelhanças emergiam e se transformavam e, nesse sentido, construía-se um espaço de saber circular:

o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: 'teatro da vida' ou 'espelho do mundo', eis ali o título de qualquer linguagem, sua maneira de se anunciar e de formular seu direito de falar. (FOUCAULT, 2000a, p.33)

No enrolar sobre si mesmo, o mundo, pela palavra, precisa desenrolar-se, e na circularidade do espaço um jogo de símbolos é constituído com o intuito de reorganizar, de trazer à cena a harmonia e a similitude originária, rompida pela 'confusão' instaurada pelo episódio da torre de Babel que inclui o homem numa linguagem desencantada, perdendo

para a sempre a unidade primitiva da 'língua do paraíso' e com ela a relação 'natural' e necessária entre o signo e o referente. Uma via parece ter-se conservado aberta à possibilidade, senão de recuperar, pelo menos de evidenciar e conhecer (ou re-conhecer) a relação inicial. (BUESCU, 1981, p. 265)

A riqueza de interpretações que verte da Torre emerge tanto no imaginário coletivo quanto na pluralidade das línguas. O século dezesseis viu inaugurar-se a possibilidade de re-encontro entre a palavra e a coisa. Não mais um encontro circunscrito somente à palavra unitária (sagrada), mas com a diversidade das línguas no entrecruzamento do espaço circular.

No século XVI, a linguagem real não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam refletir-se como um espelho, para aí enunciar, uma a uma, sua verdade singular. É antes coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas: tanto e tão bem que, todas juntas, elas formam uma rede de marcas, em que cada uma pode desempenhar, e desempenha de fato, em relação a todas as outras, o papel de conteúdo ou de signo, de segredo ou de indicação. (FOUCAULT, 2007, p.47)

A linguagem está posta no mundo sendo, para além de um sistema arbitrário, um elemento que o integra, visto que as palavras comparecem como possibilidade de decifração. A linguagem alinha-se às coisas da natureza, fazendo parte de certa distribuição das similitudes: a inscrição das marcas num espaço da similitude funda dois tipos distintos de conhecimento, a *divinatio* como revelação e a *cognitio*, como exercício, esforço: "a *cognitio*, que era a passagem, de qualquer forma lateral, de uma semelhança à outra; e a *divinatio*, que era o conhecimento em profundidade, indo de uma semelhança superficial a outra mais profunda" (FOUCAULT, 2000b, p.42).

A correspondência entre mundo e linguagem constrói uma rede de parentesco na qual, no espaço circular, um signo remete a outro, uma palavra remete à coisa e a linguagem comparece como garantia das semelhanças, demarcando a uniformidade entre as palavras e as coisas.

E no espaço circular do Renascimento, na circunferência do espaço, o mundo apresenta-se disposto e ordenado pela rede de vizinhanças entre as palavras e as coisas que requerem, segundo Foucault, o ajuste da "infinita riqueza de uma semelhança", pois "o mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da similitude" (FOUCAULT, 2007, pp.43-44).

Na busca pelo ajustamento – tanto semântico quanto da ordenação do mundo – numa rede organizada, o *corpus* da semelhança procurava engendrar, nesse espaço circular, a harmonia, um enlace da linguagem com as coisas. A busca da restituição da similitude

originária encontra-se arraigada à busca de um ajustamento ou aproximação da linguagem, no mundo renascentista que porta as marcas da construção de Babel e, por conseguinte, da ruptura dos signos. É o espaço vazio, a similitude perdida com o episódio de Babel, que o século dezesseis procurará re-instaurar a partir da disposição de uma linguagem, através de um jogo de símbolos.

Sob sua forma primeira, quando foi dada aos homens pelo próprio Deus, a linguagem era um signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava. Os nomes eram depositados sobre aquilo que designavam [...] pela forma da similitude. Essa transparência foi destruída em Babel para punição dos homens. As línguas foram separadas umas das outras e se tornaram incompatíveis, somente na medida em que antes se apagou essa semelhança com as coisas que havia sido a primeira razão de ser da linguagem. [...] Há uma função simbólica na linguagem: mas, desde o desastre de Babel, não devemos mais buscá-la senão em raras exceções - nas próprias palavras, mas antes na existência mesma da linguagem, na sua relação total com a totalidade do mundo, no entrecruzamento de seu espaço com os lugares e as figuras do cosmos. (FOUCAULT, 2007, pp.49-52)

Na cisão das línguas, a função simbólica na linguagem faz ecoar a relação entre a linguagem e ela mesma, e a linguagem e o mundo, de maneira a incluir amarras e articulações do saber à semelhança. E, nessas articulações, o jogo dos símbolos torna-se instrumento que, articulado às formas do conhecer, não cessa de voltar-se sobre si mesmo, permitindo que o sistema não se feche: "*convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* nos dizem de que modo o mundo deve se dobrar sobre si mesmo, se duplicar, se refletir ou se encadear para que as coisas possam assemelhar-se. Dizem-nos os caminhos da similitude [...]" (FOUCAULT, 2007, p.35).

Através da *convenientia* (conveniência) as diferentes coisas, os diferentes seres se aglutinam, ajustam-se pela linguagem, pelo nó, que enreda as coisas promovendo uma aproximação que pelo encontro faz emergir a semelhança. Dessa maneira, na ligação das coisas, no ajustamento, a semelhança revela-se de tal modo que, após o contato, novas semelhanças são asseguradas. Assim, pela concatenação semelhança/espaço, pelo laço de

vizinhança, o mundo enreda-se consigo mesmo, promovendo um arranjo universal das coisas.

A segunda forma da similitude, segundo Foucault, é a *aemulatio* (emulação), que na dispersão torna presente a semelhança: a emulação definiu-se pelo esforço contínuo em igualar uma figura a outra, no movimento mesmo de distanciamento, uma vez que se constitui por uma semelhança sem contato. Pela emulação, aquilo que não é capturado no espelho pode se tornar um traço, formando o que Foucault nomeou de círculos concêntricos, refletidos e rivais.

Já a *analogia* (analogia), terceira forma de semelhança, é composta pelas duas formas anteriores de similitude, conveniência e emulação, e tem a reversibilidade e a polivalência como características, conferido a ela uma universalidade de aplicação. Através dela, todas as coisas do mundo se aproximam pela identidade das relações. No espaço da correspondência, a analogia promove a identidade entre coisas distintas, envolvendo, 'num espaço de irradiação', o homem, que recebe e transmite as semelhanças.

A quarta figura do jogo de símbolos diz respeito à *sympathia* (simpatias), à identidade nas distintas substâncias, princípio de mobilidade, de deslocamento e de transformação. Por sua mobilidade, não cansa de atrair as coisas e de deslocá-las, e assim, pela característica de metamorfose e acomodação à transformação, torna-se um perigo para o *jogo de simpatias*, já que se corre o risco de homogeneizar as coisas e figuras:

a simpatia é uma instância do *Mesmo* tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de *assimilar*, de tornar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las, de fazê-las desaparecer em sua individualidade - de torná-las, pois, estranhas ao que eram. A simpatia transforma. Altera, mas na direção do idêntico [...]. (FOUCAULT, 2007, p.32)

E por isso, a compensação da simpatia é a antipatia, sua figura gêmea, que através do isolamento barra a assimilação e homogeneização. É nesse jogo simpatia-antipatia que todas as outras formas de similitude se movimentam e edificam o mundo:

todo o volume do mundo, todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia e da antipatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las à distância. Através desse jogo, o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelham. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si. (FOUCAULT, 2007, pp.34-35)

A persistência do mesmo e seus desdobramentos comparecem no jogo de símbolos da semelhança, *convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia* que exigem uma *signatura* (assinalação), pois para serem notadas é preciso ser marcadas. A *signatura*, certa correspondência por semelhança, entre aspectos das coisas e dos astros, comparece como uma garantia de que cada símbolo se entrecruze no outro de maneira a articulá-los na própria semelhança no mundo, ou seja, de marcar o mundo.

Não basta que as semelhanças estejam aí, é preciso imprimir-lhes marcas para, reconhecê-las. A assinalação que toda semelhança adquire é "apenas uma forma intermediária da mesma semelhança. De tal sorte que o conjunto das marcas faz deslizar, sobre o círculo das similitudes, um segundo círculo que duplicaria exatamente e, ponto por ponto, o primeiro [...]" (FOUCAULT, 2007, p.40).

No século dezesseis, todo ser portava uma marca, um sinal, e no jogo das semelhanças, as coisas e o próprio mundo em sua totalidade continham suas assinalações. Assim, as marcas portam o revelador, na medida em que esclarece, a partir de seus sinais, o conhecimento sobre as coisas: as marcas dizem das coisas promovendo um entrelaçamento da linguagem e das coisas da linguagem, num espaço comum.

Do jogo de similitudes, do mundo com a linguagem, advém à *epistémê* clássica que remonta à correspondência entre o signo e o significado, colocando, segundo Foucault

(2007), a semelhança como nexos, nexos entre o signo e o que ele indica. A semelhança precisa ser marcada e, portanto, nela deve ser investida uma *signatura* que deixe transparecer por seu próprio sinal, a própria coisa, de tal modo que entre os signos se estabeleça, pela marcação, a própria semelhança.

Absorvendo todos os signos no espaço circular da Renascença, os discursos, as marcas, os conteúdos, os saberes, as coisas designadas, os seres, os homens não cessam de circular e, de 'círculos em círculos', a *epistémê* configura-se, nos moldes da similitude, pela homogeneidade. Afinal, como afirma Foucault (2000b, p.43) "os signos se distribuíam de uma maneira homogênea em um espaço que era ele próprio homogêneo, e em todas as direções" e a significação dos signos não comparecia, uma vez que a própria semelhança os enredava.

Entendendo o semelhante como a categoria fundamental do saber, forma e conteúdo do conhecimento, o século dezesseis configura-se entre os parentescos, semelhanças e afinidades. Nesse entrecruzamento sem fim é contemplado nos enunciados *Cartinha* e *Cathecismo*. Cada um a seu modo, em sua estrutura e forma, traz à cena um duplo registro: o da alfabetização e o da conversão.

É nesse movimento circular, nesse espaço epistêmico do Renascimento, nessa rede de signos, que o *Cathecismo Pequeno* de Diogo Ortiz e a *Cartinha* de João de Barros estão circunscritos, inscritos e escritos. O ensinamento da fé pelo *Cathecismo* e pela *Cartinha* requer investimento, por um lado, em um aspecto, doutrinal e, por outro, no linguístico, na medida em que a(s) própria(s) língua(s) são objetos de investimentos. A catequese exige uma prática doutrinal arraigada à questão da língua que também,

é objeto de uma prática. Essa prática é, ela própria, complexa. Prática de expressão, mais ou menos criativa, ela solicita o sujeito, seu modo de relacionar-se com os outros e com o mundo; prática corporal, ela põe em jogo todo o aparelho fonador. [...] É justamente porque a língua não é em princípio, e nunca, só um 'instrumento', que o encontro com uma outra língua é tão problemático, e que ela suscita reações tão vivas, diversificadas e enigmáticas. (REVUZ, 1998, pp.216-217)

Para além de um instrumento, a língua se constitui pelas relações, investida por subjetividades e, dessa maneira, também a língua familiar, a materna, se faz e desfaz como outra língua, estranha. Conceitualmente, o estranho pode ser tomado como o que é de fora, exterior, ou o que é estrangeiro; no entanto, para além de formalizações conceituais e estruturais, o estranho e o estrangeiro se fundem e se cindem, enredam-se, e na alteridade o outro se faz o mesmo e, também, outro. Entre um e outro, o conforto da distância e a estranheza da aproximação se perpetuam e claudicam: a alteridade, pela diferença, desfaz e re-faz um sujeito que já não ele mesmo, é outro.

O que há de heterogêneo na constituição linguística das línguas ultrapassa as diferenças e o estranhamento do outro, na medida em que contemplam também, no contato linguístico, a homogeneidade e o deslocamento da ideia de que estrangeiro é sempre o outro. O sujeito se vê estrangeiro em sua própria língua: o estrangeiro percorre a língua, atravessa a língua. Assim, “será preciso dizer da multiplicidade dos lábios e não das línguas para nomear a confusão babélica” (DERRIDA,2006 p.15), talvez "simplesmente porque nós mesmos somos de língua estrangeira" (FREUD,2010, p.332).

O estrangeiro em língua própria (materna) alinhavou-se nesse espaço circular, no jogo dos signos⁸⁸ em que a língua se faz questão. Sob a harmônica combinação de signos, textos, conteúdos, coisas vistas e designadas, pela semelhança, algo se constrói e se desconstrói: a diferença se faz pela presença da multiplicidade. Há uma multiplicidade de sons, linhas e escritos que ultrapassa a diversidade linguística encontrando eco na "multiplicidade de lábios", tal como belamente expressou Derrida. Posto que "os homens fazem as línguas e não as línguas fazem os homens (OLIVEIRA, 1975[1536], p.43), há para os sujeitos falantes uma implicação cujos efeitos se desdobram sobre ele mesmo e seu mundo.

⁸⁸ “No século XVI, considerava-se que os signos tinham sido depositados sobre as coisas para que os homens pudessem desvendar seus segredos, sua natureza ou suas virtudes” (FOUCAULT, 2007, p.81), o signo reduzia e reunia.

No Renascimento, o mundo ocidental presenciou "a produção das primeiras gramáticas das línguas vulgares: a “questão da língua” compareceu como questão de interesse e suas codificações ocorreram na Itália, na França, na Espanha e em Portugal" (MARIGUELA, 2007, p.34). Nesse cenário, a língua não mais se sustenta na universalidade – tal como se identificava antes do episódio de Babel – e, não podendo mais silenciar, a multiplicidade de idiomas cotejava o estatuto de língua(s) materna(s).

Na confusão entre línguas, lábios e círculos, o problema da tradução se coloca⁸⁹ na própria ruptura da unidade do signo: no Renascimento, os poetas também se consideravam tradutores, tradutores de um legado poético e profético. A tradução no século dezesseis encontrava a possibilidade de uma experiência tornar-se outra, um texto encontrar outros caracteres em que a experiência primeira era remetida pelo que produzia, e assim sucessivamente, sempre arraigada a mais elementar semelhança.

A tradução⁹⁰ e seu ato consistiam em algo para além do texto, do escrito a ser traduzido. É certo que há questões de textos, de idiomas e de arranjos lingüísticos de uma língua a outra; por exemplo, da língua latina para a língua portuguesa, no entanto, parece-me que na tradução está implicado um ultrapassamento das letras, promovendo uma tradução de si mesmo, um reinventar de si aos olhos do outro e ao olhar próprio, o olhar-se no espelho, encontrar-se e não se reconhecer. A tradução causa não só uma ruptura no signo, no texto, mas também uma cisão do sujeito que precisa se pensar, se ver, se ler na língua, na sua língua denominada própria. E, desse modo, pode-se pensar a tradução na própria língua nomeada materna. Todo momento fazemos traduções, fazemos passar um enunciado, procuramos equivalentes, sinônimos, termos, vocábulos, para tentar, de certo modo, fazer passar, esgotar o significado.

⁸⁹ Em nota, a tradutora do texto de Derrida afirmou: "as dificuldades de tradução em 'Des tours de Babel' começam pela intradutibilidade do título, sua multiplicidade de sentidos e de associações possíveis. Torres, giros, voltas, circunlocuções, viagens, passeios, vias peças, vezes, tornos, truques, e até mesmo desvios se confundem na confusão de Babel. Um texto rico em interseções, que abriga outros textos e textos por sua vez já traduzidos" (BARRETO, 2006, pp.7-8).

⁹⁰ "O problema da tradução, como factor de enriquecimento, se constituirá como tema de debate e como campo de exercício desde a Idade Média" (BUESCU, 1984a, p.43).

Com o episódio de Babel e na era da *epistémê* da semelhança, rompe-se a ideia clássica da tradução que se arraigava à univocidade, a certa segurança, ou crença, de que a tradução era o instrumento, tão somente o transporte de uma verdade ou de um sentido de uma língua a outra. A própria história de Babel, ou melhor, o(s) texto (s) de Babel, aponta(m), conta(m) "entre outras coisas, a origem da confusão das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como impossibilidade*" (DERRIDA, 2002, p.21).

Faz-se necessário traduzir, e a *impossibilidade* não se encontra na tradução ou na tradição de Babel, mas na transposição de sentido e de significação de uma língua a outra. O próprio método da tradução é a impossibilidade.

No ato da tradução, de uma passagem a outra, de uma língua a outra, há insistentemente a presença de um furo, de um furo que traz marcas, faz marcas. E como lembra Eco (2002), "há um rasgo na malha do mito babélico" (p.28).

Assim como não "se pode negar que a história das línguas passa necessariamente pela história demográfica de seus falantes" (MATTOS e SILVA, 2004, p.17), não se pode negar que no próprio parentesco entre as línguas algo se estranha.

O parentesco entre as línguas, dir-se-à que ele supõe esse contrato ou que ele lhe dá seu primeiro lugar? Reconhece-se aí um círculo clássico. Ele sempre começou a girar quando se interroga sobre a origem das línguas ou da sociedade. (DERRIDA, 2002, p.43)

No círculo clássico, na ruptura e no parentesco, o sentimento de estranhamento, a inquietação, origina-se no encontro com o outro, no encontro que deixa à margem da língua o traço desse sujeito que é dito e se diz numa (determinada) língua. Se há algo que fura, se há algo da *impossibilidade*, do intraduzível de uma língua a outra, há também na língua materna, algo que do sujeito não pode ser traduzido na medida em que ele mesmo, muitas vezes, não se sabe no que diz nem sabe o que se diz.

Houve uma transposição na dinâmica das palavras. A frequência daquilo que é ouvido leva não apenas à sua fixação, mas também a novas motivações, iniciativas, movimentos e contramovimentos. Muitas das velhas e familiares palavras da língua antiga embotam-se na luta com suas rivais. Outras alçam-se acima de qualquer contexto e resplandecem em sua intraduzibilidade. (CANETTI, 1990, p.172)

Na intraduzibilidade, com a língua e pela língua, o sujeito faz um contrato: um contrato com o outro, consigo, com o seu mundo linguístico. Um contrato sem garantias, uma vez que a unidade do sistema linguístico é formal, aparente, sustenta-se somente na rigidez de sua forma escrita e não na plasticidade da palavra dita, posta em discurso. A própria língua, em sua circularidade originária, emaranha o sistema linguístico a ele mesmo e ao sujeito, construindo a impossibilidade de saída, já que não é possível sair da língua para falar dela, e nesse giro há algo que não cessa de aparecer e desaparecer.

Se a tradução consiste em certa função de fazer passar um enunciado, uma asserção de uma língua (fonte/original) para o seu equivalente em outra língua, a tradução *em-cena* o aparecimento de sentido. No movimento mesmo desse encenar-se, Derrida não nos deixa esquecer que o original só ganha existência com a tradução, que faz do texto de partida o texto original. Nesse sentido, o próprio original já está em dívida, uma vez que "o texto original é demanda tradução" (DERRIDA, 2002, p.55), e "a estrutura do original é marcada pela exigência de ser traduzido [...]. O original é o primeiro devedor, o primeiro demandador, ele começa por faltar" (DERRIDA, 2002, p.40). Diretamente ligada ao texto que chama por ela, a tradução atende necessariamente a esse apelo e, assim, nas palavras de Derrida, "toda tradução implica esse endividamento insolúvel, e esse juramento de fidelidade para com um original dado" (2000, pp.24-25).

A transferência de uma ordem a outra, de um signo a outro, espelha não somente a passagem e o trânsito de uma língua a outra, mas a própria figura do tradutor, que deve estar coberto pelo saber das línguas em questão.

Trata-se de uma espécie de tradução de uma esfera para a outra, não uma tradução que se escolhe como um livre jogo do espírito, mas uma que é tão interminável quanto necessária, imposta pelas circunstâncias da vida exterior, e que, no entanto, é mais que uma imposição. (CANETTI, 1990, p.173)

O tradutor, ele mesmo, pertence a uma língua materna, e ao prometer, pela tradução, "um reino à reconciliação das línguas" (DERRIDA, 2002, p.64) busca se reconciliar *com-sigo* mesmo, com e em sua língua. É a língua mesma que está em questão, não a sua (materna) e a do outro (estrangeira), mas o laço que une não apenas essas línguas, mas o sujeito que se encontra em meio à ruptura dos signos.

A língua estrangeira, a do outro, apresenta-se como um manto, uma veste, que recobre a estranheza que a própria língua do sujeito causa no que é da ordem do intraduzível, fazendo-o acreditar que há transparência na linguagem, que tudo pode ser dito e que, por isso, é ele mesmo transparente.

Pelo fato de todo o dizer humano consistir de signos arbitrariamente selecionados e intensamente convencionalizados, o significado não pode ser nunca totalmente separado da forma de expressão. Mesmo os termos mais puramente ostensivos e aparentemente neutros estão incrustados em peculiaridades linguísticas, num intrincado molde de costumes socioculturais. Não há qualquer superfície de transparência absoluta. (STEINER, 2005, p.263)

A língua é uma amarra que registra a necessidade e a impossibilidade da *signatura*, pois, a assinatura⁹¹, ao mesmo tempo marca e sela, distribui e reparte o sujeito, tornando-o um estrangeiro. Trata-se então de uma tentativa de tradução de si mesmo, de uma forma de linguagem da tradução: "a linguagem da tradução envelopa seu teor como um manto real de largas dobras. Pois ela é o significante de uma linguagem superior a ela mesma e permanece assim, em relação ao seu próprio teor, inadequada, forçada, estrangeira" (DERRIDA, 2002, p.54).

A própria linguagem continua sendo estrangeira mesmo quando requer e adquire tradução, do mesmo modo que o sujeito dito, visto e escutado em sua própria língua permanece um estranho, um inquietante, numa rede circunscrita entre o familiar e o

⁹¹ Ao abordar a obra e o objetivo de Benjamin, Derrida afirmou que "ele nomeia o sujeito da tradução como sujeito endividado, obrigado por um dever, já em situação de herdeiro, inscrito como sobrevivente dentro de uma genealogia, como sobrevivente ou agente de sobrevida. A sobrevida da obras, não dos autores. Talvez a sobrevida dos nomes de autores e das assinaturas, mas não dos autores" (DERRIDA, 2002, p.33).

desconhecido. E nesse jogo, o sujeito toma a palavra com o desejo de ser em nome dela e por ela nomeado, dito. Desejante de que pela língua, pela palavra possa saber de si, do seu começo e, assim, entrar na ordem do discurso. Discurso do signo e do outro, muitas vezes inominável.

Ao invés de tomar a palavra, gostaria de ser envolvido por ela e levado bem além de todo começo possível. Gostaria de perceber que, no momento de falar, uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível. (FOUCAULT, 1996, pp.5-6)

Envolver-se pela palavra requer um tipo de atravessamento, de desaparecimento, de separação com relação aos sistemas rígidos de verdades e de constituições linguísticas que implicam um deslocamento entre 'o desejo de outro lugar e o risco do exílio'⁹² (REVUZ, 1998, p.213). O encontro com a palavra se estabelece pelo laço que se mantém com a *nossa* língua do outro, com a referência e o lugar que esta ocupa no imaginário e nas relações sociais: a língua materna faz inscrição no sujeito. E à entrada na língua há uma produção de significação.

Muito tempo antes de poder falar, a criança é falada intensamente pelo seu ambiente, e não há uma palavra que não seja, a um só tempo, designação de um conceito e discurso sobre o valor atribuído a esse conceito pelo ambiente. Esse sistema de valores impregna completamente o sistema linguístico. Ele diz aquilo que se pode dizer e aquilo que não poderia ser dito; ele manifesta uma relação com a própria língua e o saber que ela permite construir./ Por sua vez, aprender falar é, para a criança, estabelecer um compromisso, é encontrar alguma coisa para dizer de seu próprio desejo, alguma coisa dos valores que adquiriram para ela os objetos e as palavras, em uma linguagem tecida a partir do desejo do Outro, enquanto ela própria é modelada a partir desse desejo. (REVUZ, 1998, p.219)

⁹² Empresto aqui o belo título do trabalho de Christine Revuz (1998).

Há uma tradução no que a criança diz, assim como muito antes de adentrar no mundo da escrita ela é escrita e lida. Logo, o contato com a língua implica estar entre, entre o eu e o outro, entre desejos, entre línguas, signos e significações, no “entre”, preposição, mas feito verbo – “Entre!” – que abriu este trabalho também como um convite. Parece-me que podemos tomar a relação da criança com a própria língua, indicada por Revuz, como o ato inaugural que *todos nós* vivenciamos com língua e pela língua. Ato esse, contínuo, que não cessa, pois a aquisição, o exercício e as significações da língua materna não se tornaram objetivas: "falar é sempre navegar à procura de si mesmo com o risco de ver sua palavra capturada pelo discurso do Outro ou pelos estereótipos sociais, pródigos em 'frases feitas'" (REVUZ, 1998, p. 220).

Há uma relação instaurada entre o sujeito e a língua. Há um duplo movimento, de saída de si e de volta a si, como também há um desejo de tradução, um desejo do sujeito de se traduzir e de ser traduzido: "uma roupagem nativa recobre a forma estrangeira" (STEINER, 2004, p.80). Forma estrangeira essa que pode ser entendida como a língua estrangeira e também como a relação entre o que é próprio e o que estranho, pois "o círculo no qual o estrangeiro e o nativo, o conhecido e o desconhecido se movem é harmoniosamente fechado" (STEINER, 2005, p.280).

E nesse círculo, as línguas e os sujeitos se ligam, produzindo marcas de identidades e diferenças, mesmo em língua materna. Afinal, a língua nomeada materna é formada por empréstimos, e nesses empréstimos um se faz outro e outro se faz um e, “não somente a ortografia é diversa em diversas línguas, mas também em uma mesma língua se muda com o costume” (OLIVEIRA, 1975[1536], p.65), logo, o que temos na língua são diferenças. Diferenças marcadas na diversidade fonético-fonológica, lexical, gramatical, morfológica, sintática, e ainda pelos empréstimos linguísticos, pelos empréstimos e contatos culturais que fazem rodar sua estrutura, seu uso e seus modos de uso.

O *Cathecismo Pequeno* de Diogo Ortiz e a *Cartinha* de João de Barros podem ser tomados como enunciados que nos permitem ler a mudança de costume no que tange à língua, assumindo a semelhança e a diferença no tratamento da linguagem, registrando também a emergência da similitude e da circularidade da língua no século dezesseis.

A língua vernácula, no caso a portuguesa, é tomada como uma amarra com o intuito de enredar o leitor, ou seu ouvinte, nos preceitos cristãos. A diversidade de temas que Diogo Ortiz e João de Barros põem à vista e a complexidade da doutrina e dos traços teológicos exigem que os autores utilizem exemplos, explanações e decifrações detalhadas. Cada palavra é minuciosamente explicada, clarificada, tanto pela ilustração em Barros, quanto pela descrição em Ortiz: palavra por palavra é tomada como um recurso didático para que as matérias doutrinárias sejam expostas e compreendidas. E nesse movimento de clarificação da palavra há uma tentativa e um ato de tradução.

Partindo da premissa de que "nenhum ser humano deve ser mantido distante da salvação por meras barreiras linguísticas" (STEINER, 2005, p.267), Diogo Ortiz e João de Barros, conseguem, através do *Cathecismo* e da *Cartinha*, indicar a inquietante diversidade das línguas e, pedagogicamente, demonstram que as barreiras linguísticas podem ser rompidas, pois não há barreira linguística que possa fazer barrar a doutrina e as instruções que os cristãos e os meninos hão de crer e de seguir.

Dessa maneira, encontramos nos enunciados/arquivos uma tradução entre línguas (latim-português), uma tradução de palavras de uma mesma língua e uma tradução de preceitos. E, nos textos, o duplo: entre a língua e Deus, entre o homem e Deus, entre a virtude e o vício, entre Aristóteles e os Apóstolos, a presença inexorável do intraduzível.

Da mesma forma que a tangente toca o círculo apenas de forma fugidia e em um único ponto e que é esse o contato, não o ponto, que lhe designa a lei segundo a qual ela prossegue sua marcha em linha reta, assim a tradução toca o original de forma fugidia e somente em um ponto infinitamente pequeno do sentido, para seguir *em seguida* [*sivre ensuite*] sua marcha a mais própria, segunda a lei da fidelidade na liberdade do movimento linguageiro. (DERRIDA, pp.47- 48 – Grifo meu)

O 'em seguida', assim como o termo *scilicet*, no *Cathecismo*, marca o signo e a significação. A decifração do sentido e da palavra, o que está aí no original e o que o toca é demarcada na fidelidade e "na liberdade do movimento linguageiro", laços e desenlaços

remontam à fidelidade no bojo da circularidade epistêmica em que todo o conhecimento volta a si para fazer-se outro.

No *Cathecismo*⁹³ há, em termos linguísticos, um ajuntamento dos fragmentos para, em seguida, dispersar-se novamente e tornar-se um *corpus* organizado, e no conjunto circular as aberturas não contradizem sua unidade. As referências filosóficas, teológicas e linguísticas, em suas diversidades e semelhanças, reforçam a unidade – unidade profética, literária e linguística. Na circularidade de ideias, pressupostos e principalmente da linguagem, há uma reconstituição que se dá na própria descrição palavra-palavra.

Na *Cartinha*, tal como apresentado no capítulo *Radicais de especulação: espelhos para o eixo da língua*, a circularidade e a unidade se fazem presentes no recurso ilustrativo e na organização minuciosa e pedagógica desde o alfabeto ilustrado até a explanação dos artigos de fé.

A decifração da letra e da palavra, nos dois textos, é utilizada como recurso para clarificar, além de certas letras e palavras, mais precisamente noções teológicas,

assim, à diversidade de temas expostos neste tratado correspondem diferentes tratamentos e recursos. A complexidade teológica da primeira matéria [do *Cathecismo*] relativa à caracterização da fé obriga o autor a usar técnicas de decifração, que clarifiquem e precisem certas noções. Porém, estes intentos de clarificação e de rigor, na medida em que obrigam à definição exaustiva de cada palavra, não deixam de ter consequências para o próprio discurso, que atingindo em alguns pontos uma imensa saturação de termos torna menos favorecida a ligação entre as matérias doutrinárias expostas. Na segunda parte, à diminuição da complexidade dos temas tratados corresponde uma simplificação do emprego dos recursos de clarificação, tornando-se, por isso, mais explícitas as formas de conexão dos temas que integram esta parte do tratado, muito mais simples e dominada por uma maior fluidez discursiva, quando comparada com a primeira. (SILVA, 2001d, p.83)

⁹³Tal como já apresentado nesse trabalho, a proposta do *Cathecismo* e da referida *Cartinha* são distintas, pois o primeiro versa exclusivamente sobre a doutrina e a catequese enquanto a segunda associa os preceitos catequéticos às noções das letras, principalmente ao ensinamento da leitura.

Partindo de um movimento contrário à estruturação proposta por João de Barros, que se inicia com o *ABC*, a primeira parte do *Cathecismo* é iniciada com os preceitos teológicos básicos e essenciais para o acompanhamento da segunda parte, que pode ser tomada como um exercício linguístico, entendendo que a exposição e a familiaridade com a língua realizada na primeira parte é o sustentáculo do entendimento da segunda.

Assim, pelo recurso linguístico, a própria verdade doutrinal se expande no texto e se limita à borda da palavra. Palavras carregadas, como belamente afirma Canetti, "de uma espécie particular de paixão. Elas são, na verdade, como os homens; não se deixam negligenciar nem esquecer. Como quer que sejam guardadas, elas conservam sua vida, e surgem repentinamente, exigindo seus direitos" (CANETTI, 1990, p.171), conclamando seu *status* em sua função solidária com a história.

No *Cathecismo*, por exemplo, não se pode ignorar que,

no manuscrito do autor existem algumas formas influenciadas pela fonética castelhana, como também não deixa de ser menos evidente que, embora não tendo utilizado praticamente a língua latina para expressar algumas matérias, certas formulações revelam, quer a nível lexical quer sintáctico, que seria esta a língua em que habitualmente se expressava. Aliás em certos pontos da sua exposição, parece ser essa formação de latinista e sobretudo teológica que lhe terão facilitado o conhecimento e o manuseamento das estruturas do português tirando delas o maior proveito possível para elaborar e comunicar os conceitos doutrinários mais convenientes. De facto, para esse efeito, não raras vezes se socorre de recursos derivacionais a fim de clarificar determinadas noções a partir das potencialidades significativas dos próprios elementos que compõem as palavras, resultando daí uma enorme riqueza lexicográfica. D. Diogo utiliza com maior frequência estes processos derivacionais para explicar certas definições de carácter mais teológico, como são as de *fé implícita/explicita*, *interior/exterior*, *cubertura/descubertura*; no uso destes infixos, *ex - in - des-*, está já patente o significado da ideia que pretende expor. (SILVA, 2001d, p.82)

No tratamento com a linguagem, a questão comunicativa ganha força. Os empréstimos entre línguas aparecem, fazendo notar que a(s) língua(s) considerada(s) materna(s) não está ausente ao que é estrangeiro, pois não há impermeabilidade. A língua

estrangeira auxilia o revestimento da língua materna. A própria escrita fica (em)carregada de unir e separar.

A questão da língua, no *Cathecismo* e na *Cartinha*, cumpre a recepção de seu destinatário. Aqui como "toda escrita apresenta uma série de caracteres que lhe são próprios e que pertencem ao grupo social, à língua e à época da qual ela é expressão, mas também ao registro material subjetivo" (HIGOUNET, 2003, p.15).

A subjetividade em questão não é tão somente do seu escriba⁹⁴, mas do destinatário, na medida em que, nesse caso, tem-se o reconhecimento da língua vernácula: uma elevação de um corpus que atrai e retrai as semelhanças com as línguas, entre as línguas.

No arquivo escolhido, por detrás da escrita, na escolha da língua, revela-se, além do conhecimento tanto teológico quanto linguístico de Diogo Ortiz e João de Barros, um entrecruzamento cultural e linguístico, um entrecruzamento da oralidade com a escrita.

O que se promete no *Cathecismo* e na *Cartinha* não é simplesmente o caminho da bem aventurança, mas uma reconciliação linguística. No exercício de tradução da língua de ensino e da língua religiosa, Barros e Ortiz, respeitando a particularidade de cada escrito, trazem à cena o desejo de unidade nacional e linguística.

Há um acontecimento que se instaura no pedido do escrito realizado por D. Manuel e na dedicatória ao Príncipe D. Felipe no ato da escrita. De primeira visada é possível indicar que há a solicitação, o oferecimento de uma doutrina, do desejo de catequização para a virtude e para a religiosidade. Contudo, há algo mais. A figura do pedido, da dedicatória e da escrita dirigida à autoridade implica também a autoridade do texto pela própria analogia.

Pode-se tocar pelo gesto-texto uma promessa de unificação entre gentes e línguas na própria relação do conteúdo com a língua, voltas circunscritas no teor e na língua⁹⁵.

⁹⁴ Escriba pelo caráter da encomenda das obras no século dezesseis.

⁹⁵ No caso de Portugal, entre o teor e a língua há a proposta de edificação da nação, do poder, os controles territorial, comercial, econômico e cultural.

No autor estrangeiro, Diogo Ortiz, e no autor nacional, João de Barros, um cruzamento entre a língua materna e a língua estrangeira. Ponto intrigante e esclarecedor de que a língua materna e a estrangeira se fazem uma só tendo existência, uma tomando corpo pela outra. Nas figuras simbólicas de D. Manuel e D. Felipe, a afirmação da religiosidade reinante e sua presentificação nos corpos do rei. O rei toma corpo no *Cathecismo* e na *Cartinha*: de alguma maneira, é ele quem fala pela escrita do outro, promovendo uma tradução. Há hábitos novos, novas vestes, para a doutrina e a língua que protegem o rei e o tornam legítimo, legalizado pela escrita vernácula, oficial, que tem seus primeiros ensaios no século XIII:

é o indício do poder e do poder fazer a lei. Infere-se daí que o que conta é o que se passa sob o manto, quer dizer, o corpo do rei – não digam imediatamente o falo – em torno do qual uma tradução negocia sua língua, faz dobras, molda formas, costura debruns, pesponta e borda. Mas sempre amplamente flutuante a alguma distância do teor. (DERRIDA, 2002, p.55)

Essa distância do teor, a metáfora do manto, no que tange à tradução em Derrida, serve como metáfora para localizar o rei, um rei que se faz traduzir. A associação da verdade, do teor da palavra em seu sentido de registro e de sagrado: a língua materna é transplantada para o campo do sagrado. E, nesse sentido, a língua sagrada pode ser a materna, na medida em que o sagrado pode ser dito através dela, pode por ela ser revelado: princípios da diferença estão encobertos pelo manto da língua e da catequese, doutrinal e linguística.

A doutrina cristã (sagrada, primeira, original) organiza o texto em outro texto na promessa de reconciliação entre as línguas, sagrada, cotidiana, latina e portuguesa. E a rede de semelhanças, do texto doutrinal com a palavra revelada; dos sentidos e seus pressupostos; da língua estrangeira de Diogo Ortiz e da língua materna de João de Barros, comparecem fazendo-se e desfazendo-se no renascimento das línguas e da(s) língua(s) materna(s). Língua materna que, nesse momento, 1504/1539, está se fazendo nacional e não universal: uma unidade ainda sem identidade.

Na tradução, é a língua mesma como acontecimento babélico, uma língua que não é a língua universal no sentido leibniziano, uma língua que não é mais a língua natural que cada uma mantém de seu lado, é o ser-língua da língua, a língua ou a linguagem enquanto tais, essa unidade sem qualquer identidade a si que faz que existam línguas e que são línguas. (DERRIDA, 2002, p.66)

E na experiência, a (s) língua (s) ganha (m) estatuto de existência:

É, portanto, o *uso*, que é também 'vontade do povo', que introduzindo e retirando vocábulos se constitui como uma dinâmica criativa que, contrabalançada com a fixidez de *auctoritas*, determina o eixo dum verdadeiro discurso crítico: a *arte*, dependente da 'aprovação dos que mais sabem', resultará do modo certo e justo (...) colheito do *uso* e *autoridade* dos barões doutos'. É ele, o *uso*, que vai produzir a 'unidade de língua', 'própria de nosso tempo e terra'. Ele é a certa *lei*, *orelha*, *melodia*, *música*, *costume*, nunca imóvel mas sempre receptivo. (BUESCU, 1983, p.8)

E pela melódica mobilidade do uso, na tradução da língua materna em língua de ensino e de catequese, atravessa-se o efeito de sentido dessas práticas: as políticas linguísticas inscritas nas práticas cotidianas quinhentistas; o *modus vivendi*, possibilitando uma radical inscrição do estrangeiro, do estranho, do inquietante, do singular, na produção de uma língua nacional, belamente ilustrada na *Cartinha* e no *Cathecismo* como um exercício de tradução.

Entre Livros: referências

bibliográficas



Ler em voz alta, ler em silêncio, ser capaz de carregar na mente bibliotecas íntimas de palavras lembradas são aptidões espantosas que adquirimos por meios incertos. Todavia, antes que essas aptidões possam ser adquiridas, o leitor precisa aprender a capacidade básica de reconhecer signos comuns pelos quais uma sociedade escolheu comunicar-se: em outras palavras, o leitor precisa aprender a ler.

Alberto Manguel

Uma história da leitura

- ALBUQUERQUE, Luis de. *Ciência e experiência nos descobrimentos portugueses*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação, 1983.
- ANTUNES, Arnaldo. **Dois ou mais corpos no mesmo espaço**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARAUJO, Gabriel Antunes. Apresentação. In: BARROS, João de. **Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja: 1539 ou gramática da língua portuguesa**. São Paulo: Humanitas: Paulistana, 2008, pp.7-18.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: Coleção Os Pensadores, vol. II. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp.7-196.
- _____. **De Interpretatione**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. http://www.ifcs.ufrj.br/~fsantoro/ousia/traducao_deinterpretatione.htm. Acesso em 30/09/2010.
- _____. **De Anima**. Trad. Lucas Angioni. Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2002.
- ARTHUR, Nilton César. **Noção de espaço em *As Palavras e as Coisas*, de Michel Foucault**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
- AZEREDO, José Carlos de. **Gramática Houaiss da Língua Portuguesa**. São Paulo: Publifolha, 2008.
- AZÚA, Felix de. Sempre em Babel. In: LARROSA & Skilar (orgs.). **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença**. Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, pp.31-44.
- BARRETO, Luís Filipe. **Descobrimientos e Renascimento: Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

- BARROS, João de. **Cartinha com os preceitos e mandamentos da Santa Madre Igreja: 1539 ou gramática da língua portuguesa.** São Paulo: Humanitas: Paulistana, 2008.
- _____. **Diálogo em defesa e louvor da linguagem portuguesa.** Edição, introdução e notas de Sheila Moura Hue. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita.** Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BERMAN, Antoine. **A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica.** Trad. Maria Emília Chanut. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- BRAIT, Beth. O texto mostra a língua, costura e descostura discursos. In: **Filologia e Linguística Portuguesa.** São Paulo: Humanitas; FFLCH; USP, n.1, 1997, pp.169-184.
- BUESCU, Maria Leonor Carvalhão. **A língua portuguesa: espaço de comunicação.** Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1984a.
- _____. **Babel ou a Ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI.** Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1981.
- _____. **Gramáticos portugueses do século XVI.** Portugal: Instituto de Cultura Portuguesa, 1978.
- _____. **Historiografia da Língua Portuguesa - Século XVI.** Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1984b.
- _____. Introdução. In: OLIVEIRA, Fernão de. **A Gramática da Linguagem Portuguesa.** Introdução, leitura atualizada e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975, pp.7-35.
- _____. Notas ao Texto. In: OLIVEIRA, Fernão de. **A Gramática da Linguagem Portuguesa.** Introdução, leitura atualizada e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975, pp.127-137.

_____. **O Estudo das Línguas Exóticas no Século XVI.** Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa/Ministério da Educação, 1983.

CAGLIARI, Luiz Carlos. **A Cartinha e a Leitura.**
http://www.crmariocovas.sp.gov.br/pdf/idéias_05_p021_026_c.pdf. Acesso em 10/05/2010.

_____. **Alfabetizando sem o ba-bé-bi-bó-bu.** São Paulo: Scipione, 1998.

CAMPOS e LOPES, Aldo Peres. **Geometria Esférica.** Monografia apresentada à II Semana de Iniciação Científica do IMPA, 2005.

CANETTI, Elias. **A Consciência das Palavras.** Trad. Marcio Suzuki e Herbert Caro. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAPUCHO, Filomena. Línguas e identidades culturais: da implicação de políticos e (socio)linguistas. In: LOPES da SILVA, Fábio & RAJAGOPALAN, Kanavillil (orgs.). **A linguística que nos faz falhar - investigação crítica.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004, pp.83-87.

CARTINHA pera ensinar a leer: Com as douctrinas da prudência E regra de viver em paz. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1981. (Biblioteca de Lisboa - Res 3837P Edição fac-similada).

CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento.** Trad. João Azenha Jr. Mario Eduardo Viaro. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTELO-BRANCO, Fernando. Portugal Quinhentista visto através das cartilhas para ensinar a ler. In: **Anais da Academia Portuguesa de História, II série, vol.21.** Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1972.

CEPEDA, Isabel Vilares. **Ainda a propósito da Cartinha de 1502.** Lisboa: Universidade Católica Portuguesa. Revista Didascalía, v.25, n.1/2, pp.257-265, 1995.

- CHAUI, Marilena. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COSERIU, Eugenio. Apreciação Global. In: OLIVEIRA, Fernão. **A Gramática da Linguagem Portuguesa**. Edição crítica, semidiplomática e anastática. Organização de Amadeus Torres e Carlos Assunção, com estudo introdutório de Eugenio Coseriu. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 2000, pp.29-60.
- COUTINHO, Ismael de Lima. **Pontos de Gramática Histórica**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1976.
- CRISTÓVÃO, F. da S. **O Cathecismo Pequeno de D. Diogo Ortiz Vilhegas**. Coimbra: Instituto de Estudos Clássicos, vol. L, 1998, pp.687-700.
- CURTO, Diogo Ramada. Língua e memória. In: MATTOSO, José. **História de Portugal**. Vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993, pp.357 -373.
- DEBUS, Allen G. **O homem e a natureza no Renascimento**. Trad. Fernando Magalhães. Portugal: Porto Editora, 2002.
- DELEMEAU, Jean. A Civilização do Renascimento. Volume II. Trad. Manuel Ruas. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DERRIDA, J. **O que é uma tradução relevante?** Trad. Olivia Niemeyer Santos. In: Alfa - Revista de Linguística, vol.44, n. esp. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 2000, pp.13-44.
- _____. **Mal de Arquivo: uma impressão freudiana**. Trad. Claudia de Moraes Rego. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. **Torres de Babel**. Trad. Junia Barreto. 1ª reimpressão. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. São Paulo: Objetiva, 2009.

Dicionário da Língua Portuguesa. Portugal: Porto Editora, 2007.

DOMINGOS, Tânia Regina Eduardo. **Pronomes de tratamento do português do século XVI: uma gramática de uso.** São Paulo: Annablume; Rondônia: Unir, 2000.

ECO, Umberto. **A busca pela língua perfeita.** Trad. Antonio Angonese. Bauru/São Paulo: Edusp, 2002.

_____. **Quase a mesma coisa.** Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

_____. **As palavras e as coisas - uma arqueologia das ciências humanas.** 9ªed. Coleção Tópicos. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. A Prosa do Mundo. In: **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Organização e Seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a. Coleção Ditos e Escritos; II, pp.10-29.

_____. **Em defesa da sociedade** – curso no Collège de France (1975-1976). Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Microfísica do Poder.** Trad. e org. Roberto de Machado. 5ªed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Nietzsche, Freud, Marx. In: **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Organização e Seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000b. Coleção Ditos e Escritos; vol. II, pp.40-55.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** Organização e Seleção de textos, Manoel Barros da Motta.

- Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000c. Coleção Ditos e Escritos; vol. II, pp.260-281.
- _____. **Vigiar e Punir**. Trad. Lígia M. Ponde Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. **Isto não é um Cachimbo**. Trad. Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- _____. **A Ordem do Discurso**. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- FREUD, S. O Inquietante. In: **História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos"), Além do princípio de prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp.328-376.
- GALLO, Sílvio. O conceito de espistêmê e sua arqueologia em Foucault. In: MARIGUELA, Márcio (org). **Foucault e a Destruição das evidências**. Piracicaba-SP: Unimep, 1995, pp.13-28.
- GIMENES, Luciana. Fontes para a historiografia linguística do Brasil quinhentista: materiais de análise. In: FREIRE & ROSA (orgs). **Línguas Gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, pp.23-41.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. Trad. Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. 3ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- GONÇALVES, Maria Filomena. **Madureira Feijó, ortografista do século XVIII. Para uma História da Ortografia Portuguesa**. Lisboa: Ministério da Educação. Instituto de Cultura e Língua, 1992.
- GRUZINSKI, Serge. **A passagem do século: 1480-1520 - as origens da globalização**. Trad. Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GUSDORF, Georges. **A Fala**. Trad. João Morais-Barbosa. Lisboa: Edições Despertar, 1970.

- HAY, Amini Boainain. Séculos XII, XIII e XIV - notações histórico-teóricas. In: SPINA, Segismundo. **História da língua portuguesa**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, pp.21-102.
- HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA (org). **História de Portugal**. Bauru-SP: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal, PT: Instituto Camões, 2001, pp.117-182.
- HIGOUNET, C. **História concisa da escrita**. Trad. da 10ª Ed. Corrigida Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.
- HOBBSAWN, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade**. Trad. Maria Cecília Paoli e Ana Maria Quirino. RJ: Paz e Terra, 1990.
- LABORINHO, Ana Paula. Da descoberta dos povos ao encontro das línguas: o português como língua intermediária ao Oriente. In: **O Humanismo Latino e as culturas do Extremo Oriente**. Macau, 6-8 de janeiro de 2005.
- LEITE, Marli Quadros. **O Nascimento da Gramática Portuguesa: uso & norma**. São Paulo: Paulistana; Humanitas, 2007.
- LE VÛ SILVA, Véronique. **Saberes em Forma de Abecedário: A Cartinha de João de Barros**. In: Revista Plures. São Paulo: Ribeirão Preto V.4, n.1, 2003, pp.20-29.
- Língua: vidas em Português**. Direção Victor Lopes. Paris Filmes, Rio Filme, TvZero, Sambascape e Costa Castelo, 2001, 91min, color, legendado (Documentário).
- LISPECTOR, Clarice. **A paixão Segundo G.H.** Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LOPES, Antonio J. Lavouras. **Fixação e Normalização da língua**. - Conferência proferida na Escola Secundária de Vitorino Nemésio. <http://www.esec-vitorino-nemesio.rcts.pt/textos/antoniolopes.pdf>. Acesso em 30/04/2005.
- MAGALHÃES, Joaquim Romero. As Cortes. In: MATTOSO, José. **História de Portugal - No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)** Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, s/d, pp.73-78.

_____. As estruturas políticas de unificação. In: MATTOSO, José. **História de Portugal**. Vol. II. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, pp.61-113.

_____. O enquadramento do espaço nacional. In: MATTOSO, José. **História de Portugal - No Alvorecer da Modernidade (1480-1620)** Vol. III. Lisboa: Editorial Estampa, s/d, pp.13-59.

MAN, John. **A revolução de Gutenberg: a história de um gênio e da invenção que mudaram o mundo**. Trad. Marco Antônio oliveira. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

MANGUEL, Alberto. **Uma história da leitura**. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

MARIANI, Bethania. **Colonização Linguística**. Campinas/SP: Pontes, 2004.

MARIGUELA, Adriana Duarte Bonini. **A Grammatica da Lingoagem Portuguesa de Fernão de Oliveira: marcas de linguagem nas teias da tradição e da ruptura**. In: Revista da ANPOLL/Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística. Brasília: UNB, nº2, 2007, pp.33-60.

_____. **Português dos Quinhentos: cultura, gramática e educação em Fernão de Oliveira**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, 2006.

MARQUES, Oliveira. **A sociedade medieval portuguesa**. Lisboa: Sá da Costa, 1964.

MARTINS, Antonio. **Estandartes dos reis portugueses**. In: http://www.tuvalkin.web.pt/terravista/guincho/1421/bandeira/pt_real.htm. Acesso em 05/05/2009

MARTINS, Ana Maria. Emergência e generalização do português escrito: de D. Afonso Henriques a D. Diniz. In: MATEUS, Maria Helena Mira (org). **Caminhos do português: exposição comemorativa do ano europeu das línguas**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001, pp.23-71.

- MATTOS e SILVA, Rosa Vrginia. **Ensaio para uma história sócio-história do português brasileiro**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004a.
- _____. **O Português Quinhentista: Estudos Linguisticos**. Salvador: EDUF; Feira de Santana: UEFS, 2002.
- _____. **"O português são dois...": novas fronteiras, velhos problemas**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004b.
- _____. Reconfiguraes socioculturais e linguísticas no Portugal de quinhentos em comparao com o período arcaico. In: MATTOS e SILVA & MACHADO FILHO (orgs.). **O Português Quinhentista: estudos linguísticos**. Salvador: EDUFBA; Feira de Santana: UEFS, 2002, pp.27-42.
- MATTOSO, José (org.). **História de Portugal**. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- MELLO, Evaldo Cabral de. **Um imenso Portugal: história e historiografia**. São Paulo: Editora 34, 2002.
- MENDES, Antnio Rosa. O pr-humanismo português. In: MATTOSO, José. **História de Portugal**. Vol. II. Lisboa: Círculo de leitores, 1993, pp.375-421.
- MONTEIRO, José Lemos. As ideias gramaticais de João de Barros. In: **Revista Philologus**. Rio de Janeiro: UERJ, 5 (14), 1999, pp.37-48.
- NAVARRO, Eduardo de Almeida. O ensino da gramática latina, grega e hebraica no Colégio das Artes de Coimbra no tempo de Anchieta. In: **Anais do Congresso Internacional "Anchieta em Coimbra: Colégio das Artes da Universidade (1548-1998)"**.
- OLIVEIRA, Fernão de. **A Gramática da Linguagem Portuguesa**. Introduo, leitura atualizada e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1975.

- _____. **A Gramática da Linguagem Portuguesa.** Edição crítica, semidiplomática e anastática. Organização de Amadeus Torres e Carlos Assunção, com estudo introdutório de Eugenio Coseriu. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 2000.
- ORLANDI, Eni Puclcinelli. **Terra à vista: discurso do confronto - velho e novo mundo.** São Paulo: Cortez, 1990.
- ORTIZ DE VILHEGAS, D. **O Cathecismo Pequeno.** Estudo literário e Edição crítica de Elsa Maria Branco da Silva. Lisboa: Edições Colibri, 2001.
- PAIVA, José Maria. Educação Jesuítica no Brasil Colonial. In: LOPES, E.M.T, FARIA Filho, L.M. e VEIGA, C.G. (orgs.). **500 anos de Educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp.43-59.
- PASSOS, Teresa Ferrer. **Fernão de Oliveira – 1º Gramático de Língua Portuguesa.** Lisboa: Edições Gazeta de Poesias, 1994.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Semiótica.** Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- PINTO, Américo Cortez. **Da Famosa Arte da Imprimissão: da imprensa em Portugal às cruzadas d'além-mar.** Lisboa: Ulisseia Limitada, 1948.
- ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão Veredas.** São Paulo: Nova Fronteira, 2005.
- ROSA, Maria Carlota. A língua mais geral do Brasil nos séculos XVI e XVII. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). **Línguas gerais: política linguística e catequese na América do Sul no período colonial.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, pp.133-146.
- _____. Uma arte para aprender a ler quinhentista. In: MASSINI-CACLIARI et.al. (orgs.). **Descrição do Português: linguística histórica e historiografia linguística.** Araraquara: UNESP, FCL, Laboratório Editorial; São Paulo: Cultura Acadêmica Editora, 2002, pp.141-158.

- REVUZ, C. A língua estrangeira entre o desejo de um outro lugar e o risco do exílio. Trad. Silvana Serrani-Infante. In: SIGNORINI (org.). **Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas-SP: Mercado de Letras, São Paulo: FAPESP, 1998, pp.213-230.
- ROUYEYRE, Edouard. **Dos Livros**. Trad. Claire de Levys. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.
- SARAIVA, Antonio José. As instituições e os agentes da cultura – Cultura Escrita e Cultura Oral na Idade Média. In: **História da cultura em Portugal – Vol.I**. Lisboa: Jornal do Foro, 1950, pp.73-122.
- SCHLICKMANN, Maria Sirlene. **As Cartilhas no processo de Alfabetização**. In: Revista Linguagem em (Dis)curso. Vol.2. nº1, jul/dez 2001. <http://www3.unisul.br/paginas/ensino/pos/linguagem/0201/09.htm>. Acesso em: 30/01/2008.
- SILVA, Elza M.B. da. Introdução. In: **O Cathecismo Pequeno**. Lisboa: Edições Colibri, 2001a, pp.14-21.
- _____. O gênero didático representado por uma exposição teológica. In: **O Cathecismo Pequeno**. Lisboa: Edições Colibri, 2001b, pp.23-68.
- _____. O Cathecismo Pequeno e actuação pastoral no século XV. In: **O Cathecismo Pequeno**. Lisboa: Edições Colibri, 2001c, pp.69-76.
- _____. D. Diogo Ortiz. Uma figura esquecida. In: **O Cathecismo Pequeno**. Lisboa: Edições Colibri, 2001d, pp.77-83.
- SILVA, Véronique Le Dü Da. **Saberes em forma de abecedário: a cartinha de João de Barros**. In: PLURES - Humanidades: Revista da Coordenadoria de pesquisa e pós-graduação, Ribeirão Preto: 4, 1, jan./nov., 2003, pp.20-29.
- SILVA NETO, Serafim da. **História da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1952.

- SODRÉ, Ulysses. **Geometria Espacial: esferas. Atualização em 14/out/2004.** In: <http://pessoal.sercomtel.com.br/matematica/geometria/esfera/esfera.htm>. Acesso em 10/09/2008.
- SOUZA, Armindo. **A cultura.** In: MATTOSO, José (org). História de Portugal. v.II. Lisboa: Círculo de Leitores.
- SOUSA, Maria Clara Paixão de. **Reflexões sobre a escrita do português no período de bilinguismo literário - séculos 16 a 18.** In: www.mariaclarapaixao.vilabol.uol.com.br/reflexões.html. Acesso em 30/06/2004.
- SOUZA, Regina Maria de. **Que palavra que te falta? Linguística, educação e surdez.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- SPINA, Segismundo. Segunda metade do século XVI e século XVII. In: SPINA, Segismundo (org.). **História da língua portuguesa.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2008, pp.279-346.
- STEINER, G. **Depois de Babel: questões de linguagem e tradução.** Trad. Carlos Alberto Faraco. Paraná: Editora UFPR, 2005.
- TÉLLEZ, Magaldy. A paradoxal comunidade por-vir. In: LARROSA & Skilar (orgs.). **Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença.** Trad. Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autentica, 2001, pp.45-78.
- TEYSSIER, Paul. **História da Língua Portuguesa.** Tradução de Celso Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- TORRES, A. & ASSUNÇÃO, Carlos. Abordagem pontual e situacional. In: OLIVEIRA, Fernão. **A Gramática da Linguagem Portuguesa.** Edição crítica, semidiplomática e anastátia. Organização de Amadeus Torres e Carlos Assunção, com estudo introdutório de Eugenio Coseriu. Lisboa: Academia de Ciências de Lisboa, 2000, pp. 25-42.

- VASCONCELOS, Jorge Ferreira de. **Comedia Eufrosina**. Coimbra : João de Barreira, 1555. Edição fac-símile. Disponível na web <http://purl.pt/5941>.
- VEIGA-NETO, A. “Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império”. In: RAGO, M. & VEIGA-NETO, A. (orgs.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.13-38.
- VERDELHO, Telmo. Gramaticografia do Renascimento. In: **As Origens da Gramaticografia e da Lexicografia Latino-Portuguesas**. Avieiro: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1995, p.55-88.
- _____. O século Áureo da Gramaticografia portuguesa. In: **As Origens da Gramaticografia e da Lexicografia Latino-Portuguesas**. Avieiro: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1995, pp.89-102.
- _____. Um remoto convívio lingüístico: tradição teórica e herança metalingüística latino-portuguesa. In: MATEUS, Maria Helena Mira (org). **Caminhos do português: exposição comemorativa do ano europeu das línguas**. Lisboa: Biblioteca Nacional, 2001, pp.75-102.
- WEEDWOOD, Barbara. **História concisa da linguística**. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2002.



Esfera Armilar