

A construção do outro através do uso da língua indígena: o teatro de Anchieta

Marília FACÓ SOARES & Thereza B. BAUMANN

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Este trabalho se originou de uma tese¹ cujo tema se inscreve no estudo da representação do índio como "Outro" e na manipulação dessa representação pelo conquistador. Situada no terreno de uma história cultural, área onde certamente a longa duração e as resistências² devem ser consideradas, essa tese tem como base, portanto, a relação do conquistador com o novo espaço recém descoberto e está inserida no contexto histórico e econômico da expansão ibérica ultramarina. A conquista e a leitura do novo espaço desvendado ordenam-se dentro do *imaginário* cristão.

Só muito recentemente o Imaginário passou a se constituir em objeto da História, de uma história preocupada em apreender o homem em sua totalidade como ser social e individual e em captar o homem em sua pluralidade; para tanto, transpõe os seus limites tradicionais e dirige suas buscas para a antropologia, para a psicanálise, procurando no simbolismo religioso, na poesia, na mitologia, na iconografia, no folclore, na lingüística, na arte, na música, "tudo aquilo", como diz Le Goff³, "que escapa ao número, e que é, muitas vezes, o *essencial*."

Assim o conhecimento do imaginário de uma sociedade ou mesmo, mais particularmente, de um determinado grupo, não só propicia o conhecimento mais completo e abrangente do homem, mas também auxilia na interpretação das diferenças entre as diversas culturas, permitindo entender como o homem percebia, ou percebe, as diferenças entre a sua sociedade e outra; ou seja, a relação de alteridade que se estabelece, a partir do encontro entre o conquistador e o índio. O conquistador é o sujeito desse encontro, não só por ele ser a nossa via de acesso ao exame das relações que se estabelecem entre os dois personagens, mas também pela posição que se arroga e assume: a de que aquele território em que chega e se instala, ocupa e se apropria, como também o seu natural habitante, o "outro", estavam-lhe predestinados.

A construção do "outro" (o índio) que nos interessa problematizar leva em conta, principalmente, os signos que o conquistador utiliza para projetar esse mundo a "existir".

¹ BAUMANN, T.B. : *A Gesta de Anchieta: A construção do "Outro" nas idéias e práticas jesuíticas nos quinhentos*. Tese apresentada em História Social na UFF, Niterói, 1993 (nela se utilizou a tradução livre de M. L. de Paula Martins).

² VOVELLE, M.: "L'histoire et la longue durée" in *La Nouvelle Histoire*, dir. J.Le Goff, Paris, Retz CEPL, 1978.

³ LE GOFF, J.: "Le Merveilleux dans L'Occident Médiéval", *L'Imaginaire Médiéval*, Gallimard, 1985:17-39.

E embora esse homem, o conquistador, possa criar um maravilhoso específico, este sempre se alimentará do maravilhoso anterior, do já conhecido, um universo de objetos, de signos, uma coleção de coisas aptas a suscitar admiração, espanto ou terror e que Le Goff denominou de "mirabilia"⁴. Lanciani observa que esse homem ao chegar ao Novo Mundo não pode prescindir de recorrer a esse universo do "maravilhoso" ou corre o risco de ser "fagocitado". É necessário, portanto, que ele encontre "referências imediatas a contextos tranquilizadores -mentais ou concretos- pouco importa", porque o salto para além do mundo habitual só pode ocorrer, pelo menos inicialmente, recuperando-se signos conhecidos. A memória desse passado, diz Lanciani, é o caminho do conhecimento desse mundo futuro. Essa é a função do mito, "a de tornar dizível o que não tem nome", evitando, assim, "a vertigem da perda de referência no oceano do diverso"⁵. E é nesse sentido que o "maravilhoso", patrimônio do imaginário desse homem, pode tornar possível uma relação cognitiva com a realidade local e possibilitar que se crie uma nova linguagem capaz de articular a alteridade.

O objetivo de nossa tese foi o de observar como se articula a relação entre o conquistador e o "outro" e a sua representação no teatro jesuítico de José de Anchieta. Restringimos o objeto de nossa análise ao espaço circunscrito da aldeia da missão jesuítica, considerando-o como um microcosmos delimitado pelo poder do rei-deus, na medida que ele a (re)construiu legalmente por meio de uma carta régia e sacralizada pela presença da Cruz, da capela, e do representante de Deus, o jesuíta, cavaleiro de Cristo. O teatro de Anchieta mimetiza o encontro do conquistador e do "outro" (o índio) e a construção do universo do outro a partir do seu próprio. Nele está a história da salvação do homem, a sua *Peregrinatio Dei* -o caminho que o afastará da sombra e o levará para a luz da beatitude divina, a luz da salvação. E, se, como demonstra de Certeau⁶, "toda busca por Deus é uma jornada em direção ao *outro*", a gesta de Anchieta é emblemática desse homem cristão que, exilado do Paraíso original, caminha pela vida em direção ao centro, à realidade absoluta, a Deus e, conseqüentemente, ao "outro".

A nossa comunicação, embora mantendo estreitas ligações com a tese em questão, apresenta, porém, a possibilidade de apreender a construção do "outro" através do uso da língua indígena no teatro pedagógico do padre Anchieta. Essa possibilidade -que poderia representar apenas um acréscimo a um texto anterior- instaura a nosso ver, uma nova perspectiva de análise a partir da qual poderão ser considerados: 1) a construção do "outro" através da apropriação de uma língua indígena; 2) a possível relação entre história e uma lingüística que é capaz de olhar superfícies lingüísticas como *discurso*.

Valemo-nos aqui da análise da peça "Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao padre provincial Marçal Beliarte".

1.1 - Entre 1588 e 1589, Anchieta preparou, em Guaraparim, o "recebimento" do Padre Marçal Beliarte que vinha substituí-lo como Provincial.

A escolha desse auto como objeto de nossa análise nos pareceu de particular interesse, tendo em vista que, além de ser um texto bilíngüe, (tupi-português) esse auto constitui um

⁴ *ibidem*.

⁵ LANCIANI, G: "O Maravilhoso como Critério de Diferenciação entre Sistemas Culturais", *Revista Brasileira de História*, 21, S. Paulo, 1990-1991:21-26.

⁶ De CERTEAU, M.: "Hétérologies", *Représentations*, 1991, n°33.

espaço onde Anchieta articula a relação de alteridade entre o Padre Marçal e os índios que são, simultaneamente, sujeito e "outro".

Entre os autos anchietanos, os "recebimentos" ocupam lugar de relevo. Dedicou três aos Padres B. Simões Pereira, Marcos da Costa, Marçal Beliarte e, ainda, outros à Virgem. Neles, Anchieta resgata duas tradições, uma européia e outra indígena. Utilizando com expressiva pertinência e sensibilidade elementos culturais cristãos (as "Entradas") e indígenas (as "saudações lacrimosas"), os articula em relações geradoras, não só de mútuos compromissos de lealdade, hospitalidade, proteção, mas, sobretudo, de legitimação do trabalho missionário.

A tradição das "Entradas" foi muito difundida na Europa entre os séculos XIV e XVII quando, então, se preparavam as cidades com fausto e pompa para a chegada de altos dignitários da Igreja ou da nobreza, ou, ainda, de imagens e relíquias. Eram cerimônias festivas com encenações teatrais, "mistérios", cujo tema era, obsessivamente, o da salvação.

Nessas "Entradas" alguns aspectos eram fundamentais: a presença do visitante, sempre identificado como um ser predestinado, seja por nascimento ou por qualidades excepcionais; o espaço, que à chegada do hóspede ilustre recupera as dimensões de um espaço e um tempo primordial: *o illo tempore* e, ainda, a troca de bens simbólicos entre a cidade e o visitante: enquanto este oferece, com sua presença, prestígio e proteção à cidade, esta lhe oferece abrigo e dádivas, estabelecendo-se uma relação simétrica, quando ambos, visitante e cidade, procuram se igualar em importância.

Assim, a Anchieta teriam se afigurado como familiares os ritos de polidez observados entre os indígenas, hábitos de recebimento festivos, expressos através da "saudação lacrimosa", (um copioso derramamento de lágrimas) e da oferta de víveres e de hospedagem. Um hábito que sensibilizava particularmente Anchieta, e que ele utiliza como recurso para interessar e envolver os indígenas, já que, para estes, receber um hóspede significava um pacto de amizade, lealdade e hospitalidade.

Parece-nos importante assinalar os pontos de convergência entre as "Entradas", as "saudações lacrimosas" e os "recebimentos". Em todos é relevante o lugar que ocupa a troca de bens simbólicos, hábito inclusive notório entre os tupis; quanto ao aspecto formal, os textos anchietanos apresentam as mesmas características dos recitados nas "Entradas", versos laudatórios ao visitante, como aliás, na prosa trovada do **ereiupê** indígena. Além disso, trata-se de um ritual festivo que rompe o tempo e o espaço da existência cotidiana.

Para Anchieta, a chegada de Marçal se revestia de um duplo significado, não só porque vinha substituí-lo, mas, principalmente, porque ele, Anchieta, fora colocado sob suspeição pelo Geral da Companhia de Jesus que recomendara que fosse "observado", tendo em vista as notícias de sua "frouxidão". E sobretudo porque Beliarte era de "fora", a sua opinião teria um peso considerável junto à Direção da Companhia que, distante da realidade, nem sempre avaliava com propriedade as dificuldades ou necessidades dos seus apóstolos. Captar uma opinião favorável desse Provincial era primordial para Anchieta.

O pequeno auto preparado obedecia ao usual: os recitativos à entrada da cidade, no caso, a aldeia, a luta entre o Bem e o Mal encenada à frente da Igreja, a destruição do demônio e o triunfo do Bem.

Marçal chegou em Guaraparim, uma das aldeias mais caras ao coração de Anchieta, incluída entre aquelas do Espírito Santo, onde, dizia ele, os índios eram dotados de "maior

engenho para as coisas da fé". Um "recebimento" que reunia as características das "Entradas": um espaço sacralizado, ao qual se outorgavam qualidades excepcionais, o da aldeia, e a figura de eleição predestinada por Deus, *pivot et arbitre* do corpo social.

Antes de apresentar os resultados da análise que realizamos, vamos tornar visíveis algumas das colocações teóricas que sustentam a maneira de se alcançar o "outro".

1.2 - Do ponto de vista da análise de superfícies linguísticas enquanto discurso, a presença do "outro" vem recebendo tratamento teórico desde Authier (1982)⁷, através das noções de *heterogeneidade constitutiva* (que admite o Outro, a exterioridade constitutiva do sujeito no seu dizer) e de *heterogeneidade mostrada* (que permite a identificação de um outro por um sujeito no seu dizer). Ambas as noções, por sua vez, para serem formuladas, necessitam da noção de *sujeito* -concebida como sendo a do sujeito interpelado pela ideologia e identificado como sujeito jurídico ao qual corresponde à forma-sujeito do capitalismo⁸. Plenamente visível a partir de determinadas relações sociais, o efeito ideológico de interpelação do sujeito existe, porém, em diferentes processos históricos⁹ e demanda do analista um posicionamento em face do que seja ideologia.

Entendemos que a abrangência na definição de ideologia foi alcançada por Orlandi¹⁰, que a considera como injunção à interpretação, uma injunção derivada da visão da linguagem como iminentemente constituidora da ideologia, que - enquanto injunção a uma interpretação específica - torna sujeito(s) um ou mais indivíduos. Em outros termos, nessa visão a ideologia é interpretação em uma única direção e o confronto ideológico é disputa de sentidos.

A ideologia, sob a ótica da linguagem, pode ser reunida aos matizes trazidos por Pêcheux (1982)¹¹ ao par *formação discursiva* (FD)/*formação ideológica*, diretamente relacionados ao outro no discurso. Com origem em Foucault¹², a formação discursiva, ao ser formulada por Pêcheux, é localizada em uma formação ideológica e, a partir dessa localização, determina o que pode e deve ser dito. Assim localizada, uma FD não está, entretanto, encerrada em limites definitivos. Suas fronteiras, ao contrário, se deslocam em função da luta ideológica - aqui entendida como disputa de sentidos. E ao processo de reconfiguração incessante de fronteiras de uma FD e à sua regulação corresponde o termo *interdiscurso*, que, tendo na sua base as resistências oferecidas no plano da linguagem, está estreitamente ligado ao "outro".

2. As condições de produção do texto sob análise já foram apresentadas em 1.1. Enquanto superfície lingüística fechada em si mesma, ele apresenta começo, meio e fim. Escrito em versos, esse texto se inicia no porto de Guaraparim, quando uma personagem, referida como "um índio", primeiramente se dirige, em português, ao padre que chega e, em seguida, falando em Tupinambá, se volta para aqueles que são indicados como "os índios". Prossegue na igreja com dois diabos. Em falas alternadas, os dois diabos se encarregam de

⁷ Ver AUTHIER-REVUZ, J.: *Hétérogénéité montrée et hétérogénéité constitutive: éléments pour une approche de l'autre dans le discours* dans D.R.L.A.V. 26, Paris, 1982 - VIII, CNRS. V. também AUTHIER-REVUZ, J.: "Hétérogénéités énonciatives". *Langages*, 73, 1984.

⁸ PECHEUX, M. : (1975 Les vérités de la Palice) *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do Obvio*. Campinas, Unicamp, 1988.

⁹ *ibidem*, ver nota 18 do cap. 3. Agradecemos a Bethânia Mariani a observação relativa a esse ponto.

¹⁰ ORLANDI, E. : *Terra à Vista*, S. Paulo, Campinas, Cortez Unicamp, 1990:36.

¹¹ PECHEUX, M. : "Délimitations, retournements et déplacements". *L'Homme et la Société*, 62, 1982.

¹² FOUCAULT, M.: *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.

mostrar determinados aspectos do modo de ser local. Em português, um primeiro diabo faz ver como os brancos estão sob seu poder e como, em razão disso, é inútil a ação dos padres. Ainda em português, um outro diabo se opõe ao primeiro, indicando-lhe como objeto de atenção - para o momento - os moradores da aldeia (índios), e não os brancos, moradores da vila. A partir daí, os dois diabos alternam falas em Tupinambá, mostrando o seu domínio sobre os índios e a sua disposição em manter esse domínio. As suas falas provocam o aparecimento do "anjo da aldeia", que, igualmente em Tupinambá, revida às colocações dos diabos e os ameaça. O segundo diabo replica ao anjo; esse, por sua vez, lhe ordena que se vá. Ele se vai, mas volta e -agora único diabo na peça- verbaliza mais uma vez o seu domínio sobre os moradores da aldeia. A sua fala gera o aparecimento de "um índio". Esse não se limita à oposição verbal na língua indígena: enfrenta e mata o diabo, quebrando-lhe a cabeça. O auto é finalizado, então, com uma dança de dez meninos, os quais fornecem a voz, para a verbalização em Tupinambá, da alegria e felicidade em face do encontro com o padre e com as leis de Deus.

O texto, aparentemente, apresenta situações de nítida oposição entre dois lados, sendo vencedor, ao final, um desses lados. Saindo, porém, do texto enquanto superfície lingüística fechada e tomando-o como discurso -isto é, como efeito de sentidos entre locutores-, outra será a visão por ele fornecida. Em primeiro lugar, a sua materialidade lingüística, considerada do ponto de vista da repetição de uma série de marcas formais, apontará para um conjunto de semelhanças e diferenças entre locutores, sendo as diferenças articuladas na fala de locutor específico, que as incorpora no seu dizer e, a partir daí, estabelece uma ponte em direção ao outro. Em segundo lugar, um olhar sobre os elementos que, na superfície lingüística, se repetem em extensão tornará possível identificar o que determina uma tal repetição e, conseqüentemente, mostrará o que sustenta o discurso, articula a sua progressão e, além disso, dá suporte à construção do outro.

Começemos, então, pela repetição de marcas formais, tomando a peça como discurso. Esclarecemos que a apreensão de determinadas marcas, em detrimento de outras, é resultado de procedimento analítico que vê como necessário relacionar marcas formais (elementos que participam da organização interna do discurso) à totalidade do discurso em termos de suas condições de produção. No caso, trata-se de buscar os elementos da língua indígena que constituem a matéria básica sobre a qual Anchieta articula a relação de alteridade.

Nos trechos em Tupinambá, há um uso abundante do permissivo, na língua um prefixo que designa uma deliberação da pessoa que fala, ao permitir, convidar, pedir, mandar, decidir. Quase todo locutor o utiliza, ou seja, ele quase sempre é usado por aquela dimensão do sujeito que se inscreve no discurso através de um "eu". Dizem "eu" o índio, os diabos, o anjo, a voz dos meninos; desses, só o anjo não utiliza o permissivo.

- Exemplificando¹³ : índio : 97 (a) **Angiré**,
doravante
"Doravante"
- (b) **t-iandé poreausub-úme**
P-1p.pl(incl)/coitado-neg
"Que nós não (sejamos) coitados"
- 1º diabo : 176 (b) **Ojepé guasú t-ia-ikó**
todos juntos/grande/P-1p.pl(incl)-estar
"Que estejamos todos bem juntos"
- (c) **angiré, moxy r-eityk-a**
doravante/maldito/R-atirar,jogar fora,derrubar,vencer- gerúndio
"Doravante, para derrubar os malditos"
- 2º diabo : 176 (a) **Aujeb-eté T-ia-i-só**
Basta-muito/P-1p.pl(incl)-v--ir
"Muitíssimo bem vamos"
- meninos : 278.8º(c) **Ta-xe-pytybon-gatú**
P-1p.s.-ajudar-bem,muito
"Que me ajude muito [o pai Jesus]"

Compartilhando formalmente o permissivo, os três locutores que o utilizam são revelados através do uso da língua indígena como aptos a deliberar, a decidir. Essa aptidão, porém, por si só não garante aos três idêntico grau de intervenção no mundo da aldeia, nem é necessariamente produto de uma reflexão apoiada em um conjunto de leis conhecidas. Para verificar essa afirmação, voltemo-nos inicialmente para aquele locutor que exclui da sua fala o uso do permissivo; o anjo. Esse expressamente ordena, tendo a sua fala marcada pelo uso do imperativo:

- anjo [dirigindo-se ao(s) diabo(s)]: 200(c) **pe-koá, pe-ñána!...**
2p.pl-ir embora/2p.pl-correr
"Vão embora, corram..."
- 205(d) **e-koá ke suí taujé !**
2p.s -ir/aqui/de/logo, depressa
"Vai-te daqui depressa!"

A capacidade de ordenar e de comprovar o efeito da ordem não é prerrogativa do anjo. Dois dos três locutores acima mencionados também fazem uso do imperativo: meninos e índio. Esse usa o imperativo ao convocar, no início da peça e em Tupinambá, os moradores da aldeia para o recebimento ao padre¹⁴: 91 (a) **Pe-jor-í** "Venham"
2p.pl-vir

¹³ Os números estão relacionados às estrofes, como as referidas por M. de Paula MARTINS (*Poesias*, S. Paulo, 1954), estando os ordinais relacionados a cada um dos dez meninos executores da dança. Já as letras entre parênteses são um indicativo nosso para os versos contidos nas estrofes. Quanto à segmentação dos dados em língua indígena, aí aparecem as seguintes abreviações: D: dêitico; P: permissivo; R: relacional; p: pessoa; s: singular; pl: plural; neg: negação; incl: inclusivo; excl: exclusivo; nom: nominal; imp: imperativo; caus: causativo; gen: genérico; ag: agente; pac: paciente; v: vogal supostamente introduzida por razões fonológicas. Por enfim, em conformidade com indícios presentes em A. L. BARBOSA (*Curso de Tupi Antigo. Gramática. Exercícios. Textos*. R.J. Livraria São José, 1956), estamos considerando como sendo o Tupinambá a língua indígena utilizada por Anchieta em suas peças e em sua gramática. (ANCHIETA, J. de. *Arte de gramática da língua mais falada ... do Brasil*. Coimbra, 1595).

¹⁴ Na peça, a parte correspondente a esse trecho e escrita em português também apresenta a utilização do imperativo.

- (b) **jandé r-úb-a r-úr-a ri**
 1p.pl/R-pai-nom/R-vir-nom/por causa de
 "Por causa da vinda de nosso pai"

Simetricamente, a peça é finalizada, na voz dos meninos, com o uso do imperativo, que aí serve à convocação do padre recebido, devendo ser esse, nesse ponto, a fazer um movimento em direção à aldeia:

- meninos : 286.10_Q (a) **Jor-í, paí Marasá**
 vir(imp.2ps)/pai/Marçal
 "Vem, pai Marçal"
- (b) **ikó tába mo-ngatu-ábo**
 D/aldeia/caus-bem-gerúndio
 "para fazer bem a esta aldeia"

Ao terem o imperativo na sua fala, os locutores *índio* e *meninos* se aproximam do anjo, no que diz respeito a grau de intervenção, embora compartilhem com os diabos o uso do permissivo. Se considerados, então, o uso do permissivo e do imperativo, poderemos dizer que *índio* e *meninos* são dois locutores coincidentes (o que equivale a dizer que são instâncias de uma mesma forma-sujeito)¹⁵ e que se relacionam, enquanto tal, ao demônio e ao anjo - por sua vez totalmente opostos no uso do permissivo e do imperativo.

Ainda em termos de grau de intervenção, deve-se registrar que uma outra marca formal também aponta para uma semelhança/diferença entre locutores. Trata-se da utilização de marcadores de pessoa pertencentes a séries específicas e presentes nas formas verbais: uma série que indica o agente e expressa o sujeito de verbos intransitivos tratados como ativos ou sujeito de verbos transitivos cujo objeto direto é de 3ª pessoa; outra série que, nos verbos intransitivos tratados como não-ativos, indica o paciente de um estado com função de sujeito ou que, nos verbos transitivos, expressa o objeto por efeito da atuação da hierarquia referencial de pessoa¹⁶. Observado o uso dos marcadores de pessoa que codificam o sujeito em formas verbais, podemos dizer que, quando os locutores fazem referência a si mesmos no discurso, meninos/índio/anjo coincidem enquanto agentes e não-pacientes de estado; já o demônio, por ser agente e também paciente de estado, reúne-se aos demais locutores pela agentividade e deles se afasta por ser paciente. Podemos igualmente dizer que, na referência feita pelos locutores a integrantes não-locutores da peça, que tanto caraíbas (xamãs-profetas Tupinambá) quanto moradores são pacientes de estado e não-agentes, enquanto o padre e a

¹⁵ Introduzida por Althusser (Réponse à John Lewis, Paris, Maspero, 1973:67), a expressão forma-sujeito faz referência a forma de existência histórica de qualquer indivíduo, agente das práticas sociais. Em PECHEUX 1975, a forma-sujeito é o sujeito afetado pela ideologia, historicamente determinado.

¹⁶ A série agentiva (ag.) dos marcadores de pessoa é constituída por: **a-** (1p.s); **ere-** (2p.s); **o-** (3p); **ja-** (1p.pl.incl); **oro-** (1p.pl.excl); **pe-** (2p.pl). A série que inclui os marcadores subjetivos pacientes (pac.) de estado é constituída de : **xe-** (1p.s); **nde-** (2p.s); **i-**, **s-**, **t-**, **o-** (3p); **jandé** (1p.pl.incl); **ore** (1p.pl.excl); **pe-** (2p.pl). Os marcadores dessa última série também podem preceder posposições, nomes possuídos, verbos transitivos (como objeto direto). Não estamos, aqui, explorando a sua utilização nessas construções. Sobre hierarquia referencial de pessoa, ver: MONTERRAT, R. & SOARES, M. F. ("Hierarquia referencial em linguas Tupi". *Ensaios de Lingüística. Cadernos de lingüística e Teoria da Literatura* 9:164-187. Belo Horizonte, UFMG, 1983); LEITE, Y. "Para uma tipologia ativa do Tapirapé: os prefixos referenciais de pessoa" e Vieira, M. D. "Hierarquia referencial de pessoa e mudança tipológica: uma comparação entre o Asurini do Trocará e o Tupinambá" (ambos em Anais do III encontro da ANPOLL, R.J., 1987)

Quanto às passagens que exemplificam o uso de marcadores de pessoa, elas serão mais adiante apenas indicadas devido a limitações de espaço. Remetemos o leitor à versão ampliada do trabalho (ver nota 19).

mãe de Deus são ambos agente e paciente de estado. Uma exemplificação no uso discriminado dos marcadores pessoais em foco pode ser encontrada nas passagens aqui indicadas. Na fala do locutor índio, são pacientes de estado: o padre recebido (97(d)); os demais índios (91(c), (d)); o demônio (230(b)), que é agente nessa fala apenas quando pratica a ação de irritar a Deus (230(d)). Em se tratando de si mesmo, o índio é formalmente agente na sua ação contra o demônio (245(c)). Para o locutor demônio, são pacientes de estado não só os caraíbas (xamãs-profetas Tupinambá), mas também ele próprio (149(b), (c); 171(a)). Da mesma forma, para o demônio são pacientes de estado os moradores da aldeia (160(d))¹⁷. E, ainda com relação ao demônio, ele, na sua fala, é agente apenas quando se refere à prisão e estrago impostos aos moradores, ou quando verbaliza a sua volta (171(c); 211(a)). Quanto ao locutor identificado na voz dos meninos, são praticantes de ação na sua fala, além dele próprio, a mãe de Deus e o padre (278 8^o(b), 250(b), (c)). Na voz dos meninos, a mãe de Deus é ainda paciente de estado, um fato associado à sua beleza e a uma mudança na reputação da aldeia de Guaraparim (270 6^o(a), (b), (c), (d)). Por fim, tem-se o anjo -na sua própria fala-, agente por excelência (194(b), (c)).

Se conjugadas as afirmações anteriormente feitas com relação ao uso dos marcadores pessoais agente/paciente na fala dos locutores (locutores referindo-se a si mesmos e locutores referindo-se a não-locutores), o que sobressai é a capacidade de intervenção de meninos, índio e anjo contraposta ao amplo vivenciar de estados por caraíbas e moradores. E é pelo vivenciar de estados que o demônio, que é também agente, se diferencia de meninos/índios e anjo. Sobressai ainda, além dessa oposição entre demônio e meninos/índio/anjo, uma identidade entre o demônio, o padre recebido e a mãe de Deus. A sustentação e a resolução de uma tal identidade encontra apoio na utilização de outros elementos da língua, os quais serão apresentados mais adiante. No momento, interessa-nos registrar que a maior capacidade de intervenção de meninos, índio e anjo -inferida a partir do uso dos marcadores de pessoa- se deve em muito ao fato de não serem eles pacientes de estado - algo a que não estão imunes o demônio, os caraíbas e os índios moradores da aldeia. Completando o quadro da intervenção no mundo da aldeia, podemos associar o resultado obtido na análise do uso do permissivo e do imperativo àquele alcançado quanto ao uso de marcadores pessoais subjetivos. Dissemos, anteriormente, a propósito do permissivo e do imperativo, que índio e meninos são dois locutores coincidentes e que se relacionam ao demônio e ao anjo. Esse relacionamento não entra em conflito com a capacidade de intervir que esses locutores coincidentes possuem. Ao contrário, a sua capacidade de intervenção tem a possibilidade de eficácia ligada à sua relação com o demônio e o anjo, isto é à mediação que realizam entre dois pólos. São, já dissemos, instâncias de uma forma-sujeito, isto é, de uma forma de sujeito mediador, que pode articular os códigos referentes ao demônio e ao anjo porque relacionado a ambos.

Verificado o grau de intervenção dos locutores no mundo da aldeia, resta-nos dar provas de que a capacidade de intervir nem sempre é produto de uma reflexão apoiada em um

¹⁷ No verso abaixo, pertencente à fala do demônio e no qual se faz referência aos moradores da aldeia, 223(a) **O-sykyi byté pajé** "Receiam ainda o pajé"

3p-temer / ainda / **pajé**

está presente uma forma verbal que, tratada como ativa, permite ver como agentes os índios moradores da aldeia. Note-se, porém, que, ao vir expressa em um determinado item lexical (**osykyi** "receiam") ligado a um outro (**pajé**) vinculado ao campo do demônio, essa agentividade passa a se subordinar aos estados relacionados a esse último (entre tais estados está o de "ser pecador"; ver por exemplo, versos 149(b) e (c)).

conjunto de leis conhecidas. Para falar disso, começemos por notar o uso da partícula **ñe** "sem mais, à toa, por fazer, sem razão especial". Tal partícula caracteriza a fala do demônio:

- 144(c) **Xe ñeeng-a r-upi ñe**
1p.s/falar-nominal/R-por (lugar),conforme/ ÑE
"Conforme minha fala à toa"
- 211(c) **A-só ñe moro-peá-bo**
1p.s-ir/ÑE/gente,os outros-apartar,separar-gerúndio
"Eu vou sem motivo separando gente"
- (d) **t-ekó poxy pupe ñe**
3p gen-estar/nojento,torpe,feio,ruim/dentro/ÑE
"Sem motivo dentro do estar mal"
- (e) **apyába monde-katu-ábo**
varão,homem, macho, índio,gentio/enfiar,meter-bem-gerúndio
"O gentio metendo"

Na fala do demônio, a referência aos moradores comporta igualmente o uso dessa mesma partícula:

- 223(f) **s-etá ñe xe r-ausup-ára**
3p muito/ÑE/1p.s/R-amar-nominalizador
"Muitos sem motivo (são) os que me amam"

Sem a ilusão de querer ver uma ligação automática entre tal partícula e o que ela significa, diremos, de maneira aproximativa, que o sentido deriva da posição daquele que a emprega. Na voz do demônio, quem a emprega é o autor José de Anchieta, um jesuíta. Como a autoria é o lugar no qual se realiza o projeto totalizante do sujeito e como o discurso tem como função assegurar a permanência de uma certa representação¹⁸, vamos dizer, em uma aproximação maior, que o fato de ter sido reservado à personagem demônio o uso afirmativo da partícula em questão faz supor que ela seja denunciadora de um agir/experimentar estados a esmo, e que possua uma contraparte, isto é, que haja um agir/experimentar estados que não seja fruto do acaso, de um agir ou experimentar sem rumo definido. Essa contraparte é atualizada no texto de Anchieta através do uso, com ou sem negação, de uma outra partícula: **teñé** "em vão, à toa, sem outro fim" - aparentada à partícula **ñe**, não pela forma, nem pela aparente superposição parcial de porções estáticas de significado, mas pela relação discursiva existente entre ambas. **Teñé** é, com negação, usada na fala do anjo para referência ao que é do próprio anjo e, sem negação, para referência ao demônio:

- 182(a) **Pe-r-ory teñe jandu**
2p.pl-R-alegre/TEÑE/já como de costume
"Alegrem-se à toa como de costume"
- 187(c) **Mãe! Ko xe ita-ngapema**
Olha/D(próximo e visível)/1p.s/pedra(metal)
"Olha! Esta minha espada"
- (d) **xe pó-pe nd-o-iko-i teñe**
1p.s/mão-em/neg-3p.ag-estar-neg/TEÑE
"Na minha mão não esta à toa"

¹⁸ ORLANDI, E. & GUIMARAES, E. "Unidade e dispersão: uma questão do texto e do sujeito". *Cadernos PUC - 31*, S. Paulo, EDUC, 1988.

A nítida utilização de **teñé** com ou sem negação como contraparte de **ñe** usada afirmativamente pode ser vista quando, valendo-se do item referente a "mão", o autor Anchieta polariza entre o que o anjo tem à sua disposição para agir (vide exemplo 187(c) e (d) acima) e o desejo do demônio no seu agir (exemplo abaixo):

- 205(b) **A-rekó potar-angá**
1p.s-ter,estar com/querer
"Eu quero ter"
- (c) **Ko taba xe pó-pe ñe**
D/aldeia/1p.pac/mão-em/ÑE
"Esta aldeia na minha mão sem mais."

Por efeito da contraposição efetuada, **ñe** recebe o seu sentido da posição de onde fala o autor Anchieta e confirma a existência de um sujeito ordenador que pratica uma divisão entre um agir/experimentar com rumo definido e um agir/experimentar desprovido de definição em seu rumo. Essa situação de divisão operada pelo sujeito ordenador é construída, ao longo do texto, mantendo-se anjo e demônio em situações de oposição não propriamente por um conteúdo intrínseco a certas unidades significativas, mas pela relação estabelecida entre essas unidades no interior de um projeto totalizante. Assim é que, se a partícula **ñe** é usada afirmativamente pelo demônio e se **teñé** com ou sem negação é usada pelo anjo, **teñé** também é usada pelo demônio, só que nunca com negação:

- | | |
|---|---|
| 160(a) Ey teñe
sem/TEÑE | "Inutilmente" |
| (b) abará Tupã resé
padre/Deus/por causa | "O padre por causa de Deus" |
| (c) s-e-robág potara-upa
3p-virar/querer | "Quer mudar a sua direção (convertê-los)" |
| 216(a) Ey teñe xe anga-guabo
sem /debalde/1p.pac/ameaçar-gerúndio | "Inutilmente me ameaça" |
| (b) abará ;
padre | "o padre ;" |
| (c) xe mondó potá teñe
1p.pac/fazer ir/querer debalde | "quer me enxotar inutilmente" |

A relação de sustentação mútua entre os pólos resultantes da divisão operada pelo sujeito ordenador não deve, pela própria necessidade de ordem desse sujeito, se manter indefinidamente. No texto em questão, analisado como discurso, o sujeito, para assegurar a representação da ordem (isto é, do possuir um rumo definido), deverá tentar cancelar o pólo da falta de ordem (ou seja, da ausência de um rumo definido). Essa tentativa, para ser concretizada, necessita de um espaço de mediação. No texto, o representante da ausência de rumo definido é o demônio, estando a ele associados os caraibas e os moradores. Já identificada anteriormente, há no texto uma forma-sujeito que realiza a mediação entre dois códigos (o do demônio e o do anjo) e reúne *índio* e *meninos*. Ela, por participar de dois códigos, tem como sua a tarefa de torná-los intercomunicáveis. Essa intercomunicação é feita em mais de um nível; devido a limites de espaço remetemos o leitor à versão ampliada do presente trabalho¹⁹.

¹⁹ SOARES, M. F. & BAUMANN, T. B. *Um Olhar sobre o "outro" a partir do teatro de Anchieta*. Inéd.

Da intercomunicação realizada, faz parte a sobrenaturalização do padre recebido (103(a), (b), (c), (d), (e)). Tal sobrenaturalização, por sua vez, o iguala ao demônio, isto é, ambos são sobrenaturais²⁰. Uma tal igualdade recebe solução, no texto, através da ação de *um índio*: esse - numa alusão à morte que, entre os Tupinambá, integrava o ritual da antropofagia - quebra o crânio do demônio. De acordo com as regras que a alusão traz à cena, o ato praticado elimina um inimigo, mas não opera uma diminuição dos valores por ele representados. Essa diminuição, no entanto, existe e é alcançada no momento em que o demônio se acovarda diante do anjo (versos 205(d), (e), e (f)). Diminuição necessária, ela altera as relações de força no plano sobrenatural e se torna o caminho para aí assegurar distinção de valor. Além disso, o demônio - humanizado ao morrer com o crânio quebrado - tem a sua execução acompanhada de frases, entre as quais se encontra uma que, traduzida, é "Eta! Matei Macaxera". Significando Macaxera "o gênio dos caminhos", o que se tem é que a forma sujeito mediadora cancela os caminhos presentes no pólo da falta de ordem. A sua ação porém, não termina aí e é o não-terminar que nos leva a outro ponto desta análise.

Em percurso diferente daquele que nos fez observar a repetição de marcas formais, vamos nos voltar para um elemento ao qual o autor conferiu lingüisticamente pouca visibilidade, mas que retira daí a sua importância para o discurso. Esse elemento, familiar aos destinatários do auto, não recebe grande carga enfática através de repetição, mas, sub-repticiamente, na ótica do sujeito ordenador, serve para fazer avançar o enunciado diretor de implantação de uma ordem entre os sem-ordem. Presente no texto, numa espécie de repetição vertical, o elemento em questão se deixa materialmente identificar através do emprego de formas lingüísticas relacionadas a uma situação específica de interlocução no texto -aquela em que, dentro do campo do demônio, um diabo diz "tu" ao outro, ambos se reunindo em um "nós": os diabos discordam entre si e, mesmo se unindo, mostram que o mal é plural. Identificado, então, como pluralidade em um campo, esse elemento aparece, também, parcimoniosamente, nas indicações de cena (1º diabo, 2º diabo). Sem ser muito visível, ele vai se manter: apenas um diabo volta para morrer, o que faz com que o campo do mal -ou melhor, da desordem- não seja de fato eliminado. Sem estar eliminado, ele não só justifica a presença do padre na aldeia, mas também toda a série de repetições de marcas formais anteriormente analisadas. O discurso tem a sua continuidade ancorada nessa pluralidade não tão reforçada, que se faz presente muito mais pelos seus efeitos. Não morrendo inteiramente a desordem -porque plural- o discurso da ordem deve-se manter, através de uma tentativa continuada de eliminação das muitas faces da desordem. Ou, como é dito na voz dos meninos (voz una, relacionada à forma-sujeito mediadora): através da vinda do padre, cujas finalidades são fazer o bem à aldeia e *obrigá-la* a amar a Jesus (*s-ausub-uká* 3p.pac-amar-mandar, verso 286(d)).

Por fim, como o contínuo eliminar da desordem necessita de uma forma-sujeito mediadora, cabe indagar qual é a sua relação com o sujeito ordenador e com esse outro que é o pólo da desordem.

3 - Uma formação discursiva (FD) não está encerrada em limites definitivos (cf.1.2), dadas as possibilidades geradas pelo interdiscurso. Com isso, enunciados podem pertencer a mais de uma FD. A análise realizada nos fornece elementos para uma hipótese com relação à reconfiguração entre FDs, possuindo tal hipótese três aspectos: a articulação do autor

²⁰ Ver passagem anterior deste texto em que apontamos, a partir do uso de marcadores de pessoa, uma identidade entre o demônio, o padre recebido e a mãe de Deus.

Anchieta com o seu outro interno (o Outro constitutivo); a articulação entre a FD jesuítica e o outro externo (os índios); a articulação entre o sistema de crenças Tupinambá e o outro externo (os brancos).

No primeiro aspecto, levando-se em conta que a peça em questão não está isolada do contexto de produção de Anchieta, pressupomos, com Baumann (1993), a luta que Anchieta trava com seu outro interno -aquele que o espreitava em sua carne, "o insidioso", espelho do outro externo, o índio-fera. O "outro" que deve ser subjogado para que ele alcance o resgate de suas faltas, a ordenação do seu "caos" interno ocasionado pela "queda original".

O segundo aspecto é a concretização da própria missão jesuítica: Anchieta, enquanto representante de Cristo deve conduzir o "outro" ao *iter dei*, encaminhá-lo para a realidade absoluta, para a "Ordem Original".

O terceiro caso é uma estratégia de aproximação que admite o ponto de vista do "outro". Por ela constrói-se um código pelo qual uma língua "sem Lei, sem Rei, sem Fé" possa se constituir em instrumento necessário para que "sujeito" e "outro" falem a "língua de Deus". A estratégia vive do espaço de penetração entre códigos e também de uma inversão: o "outro" (índios) pode ser sujeito, possui regras que, embora vistas como desordem, dão espaço ao que vem de fora.

Pelo primeiro aspecto, a forma-sujeito mediadora pertence ao sujeito ordenador, visualizado dentro do imaginário cristão. Pelo segundo, ela se relaciona ao sujeito ordenador com limites fixados pela FD jesuítica. Pelo terceiro, os índios possuem a forma-sujeito mediadora - algo possível, visto que a sociedade Tupinambá - canibal - vivia estruturalmente do "outro"²¹.

Em seus três aspectos a hipótese levantada é caminho para se entender o que está em jogo numa relação entre alteridades. Nesse caminho há, inevitavelmente um encontro entre história e uma lingüística que aceita ser solicitada para além de seus domínios. Nesse encontro, a lingüística que se pratica apreende um efeito de construção de língua; impossibilitada de explicá-lo ou ver o seu alcance através de mecanismos internos à língua ou pertencentes a uma possível gramática universal, volta-se ela para a análise do discurso, considerando a consistência de enunciados que se acham ligados pela relação mantida com um sujeito, com a permanência de uma representação que esse tenta assegurar, com uma disputa de sentidos, enfim. Quanto à história, se ela se vê como uma história das atitudes, dos comportamentos e das representações coletivas inconscientes²², não é difícil considerá-la como estando relacionada a uma produção de sentidos que demandam do analista uma interpretação. É, portanto, olhando para o que pertence ao movimento dos sentidos que se tem possibilidade do encontro entre as duas disciplinas -possibilidade brevemente ensaiada neste trabalho.

²¹ CASTRO, E. V. de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1992. Mimeo.

²² Ver VOVELLE, M.: *Ideologias e Mentalidades*, S. Paulo, Brasileira, 1987; p 16. Ver ainda passagem inicial deste trabalho sobre o imaginário. Ver ARIES, P.: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*. Paris, Seuil, 1975. Ver ainda nota 2.