

La danza de las gramáticas: la relación entre el tupí y el portugués de Brasil

Un estudio de los efectos del borramiento de la historicidad,
del método de observación y del objeto estudiado

Ení Pulcinelli Orlandi*

De los efectos de la catequesis:

"La gracia de Dios, o sus efectos, se han extendido hasta sobre los cuerpos de los Indios, según la confesión de los portugueses, hasta tal grado que, según las observaciones de los Indios mismos, sus niños nacen más hermosos y tienen más espíritu. Los adultos mismos que son Cristianos perdieron ese aspecto espantoso que tenían antes y quienes eran como el carácter de la bestia, quiero decir, del Demonio, bajo el imperio del cual vivían; cambiaron a un aire gentil y una manera afable y honesta, de modo que se les distinguía fácilmente de los otros sin conocerlos".

M. de Nantes, Relation succinte..., p. 39.

LA PROPUESTA METODOLÓGICA

El proyecto de investigación

El marco de referencia de este trabajo es la historia del contacto entre los indios y los blancos en el Brasil. A partir de la perspectiva del análisis del discurso he buscado explicitar los procesos de lenguaje que actúan en la desaparición del indio

*Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil. Traducción: Arturo Pardo, UNAM, y Rainer Enrique Hamel, UAM-I.

de la identidad cultural (política, etc.) brasileña en sus diferentes dimensiones y épocas.

Al analizar el conjunto de discursos producidos alrededor del indio desde el siglo XVI hasta nuestros días, intento mostrar cómo la *ciencia* (la antropología, lingüística, etc.), la *política social* (el indigenismo) y la *religión* (la catequización) se relacionan de manera significativa. La ciencia, la política social (el indigenismo) y la religión se presentan tal cual, como tres *modos de domesticar* la diferencia: la primera por el *conocimiento*, la segunda por el proceso de *mediación*, mejor dicho de *administración*, y la tercera por la *salvación*. Las tres contribuyen para que de algún modo se borre la identidad del indio por significar una cultura diferente y al mismo tiempo constitutiva de la identidad nacional de los brasileños.

La ciencia vuelve al indio observable, comprensible y, a su cultura, legible; el indigenismo lo hace administrable, y la catequización lo hace asimilable. Diríamos que la comprensión amansa el *concepto*, la pacificación amansa al indio como *cuerpo* y la evangelización amansa al indio como *espíritu*, es decir, como alma.

Así se define la domesticación en relación con la cultura indígena, la cual forma parte de las condiciones para la producción del borramiento del indio de la identidad nacional. Es importante resaltar que no son esos discursos *en sí* los que producen el borramiento, sino su necesaria referencia a un discurso de Estado. El indio paga su precio histórico para conformar la unicidad de la cultura que presupone la constitución de un Estado uniforme, con una lengua y un pueblo homogéneos.

En relación con el Estado brasileño el borramiento opera como un presupuesto a nivel de la conciencia nacional. Actúa como un *principio* en la base del discurso oficial y se instala produciendo sus

efectos en el sentido: cuando se habla del “brasileño”, no se incluye al indio.

La desaparición, al ser del dominio de la ideología, no está marcada como tal en ningún lugar. Funciona a través de implícitos, de prácticas significativas que la prueban, pero que no se exponen como tales; de ahí su eficacia. Es claro que este silencio, una vez establecido, retorna sobre el mundo con toda su violencia. De esa forma se pasa del borramiento ideológico al exterminio, que tiene, a su vez, formas más o menos directas de violencia: desde el asesinato puro y simple hasta la exclusión del indio de las discusiones sobre problemas que lo afectan directamente.

En un programa de investigación a largo plazo estamos estudiando las condiciones históricas de este borramiento, es decir, de los procesos discursivos que producen ese hecho simbólico. El punto de partida que organiza mis reflexiones son las *prácticas* (simbólicas, políticas, etc.) de los *misioneros*, sobre todo de los capuchinos, en los siglos XVI y XVII. También nos sirve de referencia parte del siglo XVIII y del siglo XIX en forma secundaria.

Busco rehacer la trama de los discursos que producen un efecto históricamente muy significativo y que resulta de esta domesticación: la institucionalización (reducción) del indio como argumento de la retórica colonialista.

Mi análisis produce un desplazamiento teórico: la aproximación de los textos, considerados tradicionalmente como *documentos históricos*, son tomados en este estudio como *discursos* en los cuales busco *comprender* su funcionamiento: el lugar de la argumentación, de la enunciación de identidad, la relación de sentidos, etc. Logro aprehender, así, diferentes dimensiones del borramiento del indio: en relación con la posesión de la tierra, con las decisiones políticas, con nuestra realidad histórica, etcétera.

Entre esas diferentes dimensiones hay una que merece nuestra especial atención: el borramiento de la dimensión lingüística propiamente dicha. Esa dimensión se especifica en el borramiento de los rasgos del tupí, impresos en el portugués del Brasil, en la imagen atribuida a las lenguas indígenas, en general.

¿Qué lengua borramos para tener una lengua nacional (el portugués)? ¿Desde qué lengua (o lenguas) fue necesario construir una distancia histórica? ¿Qué lenguas se tuvieron que silenciar y cómo se logró distanciarse de ellas para obtener una lengua portuguesa? Éstas son algunas de las preguntas que nos ocupan; para responderlas es necesario emprender un desplazamiento teórico y metodológico, esta vez en relación con los modelos de análisis del lenguaje.

Después de haberme percatado de que la influencia de las lenguas indígenas sobre el portugués es más importante y decisiva, cuando consideramos los procesos discursivos y los analizamos desde una perspectiva diferente a la establecida por la *lingüística* y *sociolingüística*, intenté tratar este tema desde la perspectiva del *análisis del discurso*. Como método crítico el análisis del discurso no reproduce, al contrario, explicita los modos ideológicos de la construcción histórica del borramiento que estamos considerando. Al desconstruir el borramiento, la metodología del análisis del discurso permite tornar visibles los trazos de la historia de la relación entre las lenguas que estamos analizando.

A través de estas observaciones pude proponer, como base de un proyecto más amplio, la distinción entre dos métodos de análisis —análisis formal/análisis discursivo— que se sustenta en dos concepciones de lengua: *lengua imaginaria/lengua fluida*.

La lengua imaginaria es aquella que los analistas fijan en sus sistematizaciones, y la lengua fluida es

la que no se deja inmovilizar por las redes de los sistemas y las fórmulas.

La lengua fluida —lengua-movimiento, cambio continuo, volumen incalculable— es, entonces, la que se puede observar y reconocer cuando se enfocan los *procesos discursivos*, a través de la historia de la constitución de las formas y los sentidos, tomando los textos como unidades significativas del análisis en su contexto.

Por su parte, los modelos de sistematización, fundados en estudios lingüísticos inmanentes y/o gramaticales, producen sus artefactos, objetos-ficción a los que llamamos lenguas imaginarias: lenguas-sistema, normas, coacciones, lenguas-institución ahistóricas.

No es sólo la ciencia en sí la que produce esas lenguas imaginarias. Son diversos los modos de su producción y son diferentes sus productos: la lengua madre (indoeuropea), la lengua-ideal (la de la lógica), la lengua universal (el esperanto), la lengua general (tupí-jesuita), la lengua-básica (*basic english*), la lengua nacional (el portugués-estándar).

En un trabajo en el que problematizamos (Orlandi y Souza, 1988) la noción de *préstamo*, tal y como es definida y operacionalizada por la sociolingüística, indicamos uno de esos procesos de construcción de la lengua imaginaria con sus varias consecuencias.

Como se sabe, los misioneros estudiaban (y estudian) las lenguas con finalidades religiosas, utilitarias. Esto favoreció la creación de las lenguas francas (Câmara, 1977). Más que esto, en su práctica religiosa-colonizadora produjeron la *disciplinización* de las lenguas de los pueblos colonizados. Entendemos por disciplinización de la lengua indígena que, al pretender *saber* la lengua, se está modificándola, sobre todo en dirección de los modelos occidentales.



Los misioneros disciplinaron el tupí, instituyendo un tupí-jesuita, para establecer un poder de control sobre los indios y sobre su capacidad de negociación con el gobierno portugués. El tupí sufrió esa disciplinarización, tanto por parte de los misioneros como de los estudiosos, puesto que no sólo los misioneros, sino también los viajeros y estudiosos en general, en sus menciones o reflexiones, “perfeccionaron” la lengua indígena en dirección al ideal de la gramática occidental. Estos últimos tuvieron un papel tan importante como el de la catequiza-

ción. En su conjunto, todos ellos produjeron la *domesticación* de la lengua indígena por la gramática occidental, cuyo modelo es el *latín*.

Como dijimos anteriormente, varios son los modos de producción de la lengua imaginaria y varios son los productos, así como son varias las consecuencias que de ahí se derivaron.

Si la institución del tupí-imaginario sirvió en su inmediatez para la sustentación de una forma de gobierno, tuvo otras consecuencias de distinta naturaleza, entre las cuales una es de vital importancia

para la historia menos inmediata: lo mezcló, es decir, redujo la importancia de la relación entre el tupí y el portugués.

A través del concepto de lengua fluida, que es aquella en la que conviven procesos diferenciados y en la que hay movimiento, pluralidad, heterogeneidad, es que podemos ver que, en su convivencia histórica con la lengua portuguesa, la contribución de las lenguas indígenas no es superficial; está en el interior mismo de la determinación de procesos de significación y en la producción de sus formas.

La fuerza de lo imaginario

El método de reflexión que proponemos nos permite evaluar, por su parte, el alcance de la producción de la lengua imaginaria.

En el caso del tupí-jesuita sabemos que se constituye en una lengua de uso general, y por lo tanto tuvo su historia. La lengua imaginaria así producida pasó a tener una realidad como proyecto del Estado.

A partir de estas observaciones podemos decir que esa construcción, en sí arbitraria, fue capaz de producir una realidad institucional. Paradójicamente llegamos a mostrar que la producción de una lengua imaginaria, como el tupí-jesuita, es también un acto histórico que tiene consecuencias cruciales sobre lo real.

Sin embargo, la contribución teórica más importante a que se puede llegar por esta vía es que, por la adopción del análisis del discurso, la ganancia está, no en el concepto de cultura, sino en el de *historia*, ya que este concepto permite apreciar el *proceso* de constitución de aquello que, como *producto*, se presenta como "acto cultural", probando su carácter ideológico.

Desde este punto de vista podemos decir que hay un uso indiferenciado de la palabra "cultura" que, de acuerdo con la investigación que emprendimos, resulta del *borramiento de la historia*. Las razones culturales en la ciencia son con frecuencia el efecto de un ocultamiento de las razones históricas, en suma, *políticas*.

De conformidad con esta metodología de análisis, sustentada en la distinción de los dos conceptos, lengua imaginaria/lengua fluida, hablaremos de la forma como en el contacto —observado a lo largo de nuestra historia— se fueron *recopilando los datos* de las lenguas indígenas para esa construcción imaginaria, al mismo tiempo que se fue fijando un conjunto de conocimientos que se estableció como un paradigma para el estudio de las lenguas indígenas.

RECOPILACIÓN Y PRESENTACIÓN DE DATOS: LA PRODUCCIÓN DE UNA LENGUA Y DE UN MODELO DE DESCRIPCIÓN

Una lengua sin historicidad

Después de que comprendimos cómo se produjo esa disciplinarización de la lengua indígena en los siglos XVI y XVII, nos dimos cuenta de que nos faltaba explicitar uno de los actos supuestos a esta construcción domesticada: el modo de observación de las lenguas indígenas en aquella época.

Llegamos entonces a otro aspecto relacionado con las funciones de la lengua imaginaria, producidas por la historia del contacto entre los indios y los europeos, de los cuales nos ocuparemos en esta reflexión. Me refiero al hecho de que la forma de obtener los datos y exhibirlos es una forma de cons-

truir una lengua y proponer (instituir) una relación determinada con ella, y luego con los que la hablan.

La imagen de las lenguas es importante para la relación de contacto. Esa imagen es producida históricamente. Los padres jesuitas y los estudiosos, al hablar de la lengua indígena, estaban construyendo una etnografía en que esta imagen de la lengua es el componente fundamental.

El modo como se investigan las lenguas indígenas y, principalmente, el modo como se produjo la colección de los datos muestran una lengua indígena incapaz de desarrollarse internamente, materia siempre inmóvil, sin historia; lengua que en cierto sentido no sólo es incapaz de influir en los procesos y formas de otras lenguas, a través de una contribución más fundamental y configuradora, sino como ella misma aparece: rígida y humilde, estática y tosca.

Nuestra hipótesis es que, entre otros factores, la recopilación de los datos y la manera de exhibirlos, tal como se dio en su historia, fabrican esa lengua imaginaria, inmóvil hacia dentro y hacia fuera.

Con los hombres como blanco de un análisis de contacto (Orlandi, 1985) llegué a la conclusión de que, según una visión cristalizadora establecida, se tiene al indio "puro" o se tiene al indio "envilecido", en la medida en que se ha fijado *a priori* el sentido del contacto y de sus resultados. Éste es un modo de no hacer visible la realidad dinámica de la historia del contacto, al desaparecer la capacidad del indio de reelaborar continua e históricamente su identidad frente a la relación de contacto.

Si proyectamos esta conceptualización en la larga historia de la relación entre indios y europeos, podemos apreciar el proceso por el cual se buscó dar, científicamente, esa imagen también para el contacto entre las propias lenguas; la lengua indígena aparece como incapaz de movimiento, de historicidad.

Un hombre humillado y una lengua pobre son el producto de la retórica de la opresión que, al eludir la historia, se transformó en *veredicto*. Esa retórica se presenta, sin embargo, como un modo de observación y producción del conocimiento.

En los relatos de catequización y/o costumbres en los que se da, entre otras cosas, noticias de la lengua, se va construyendo paralelamente una forma de conocimiento sobre la lengua indígena.

Existe así un modelo de descripción, una *disciplina* que, como veremos, se inscribe en los relatos, en la forma de los catecismos, gramáticas, diccionarios, y hasta en la recopilación de la producción poética (cánticos).

Lo que entendemos así es que el *objeto* —la lengua indígena y el indio— y la forma del *conocimiento* sobre él, se van constituyendo mutuamente en una dirección determinada. Es sobre esa constitución y sobre esa dirección que hablaremos. De esa manera, nuestro objetivo es comprender el sentido que resulta de ese modo de producción de conocimientos sobre la lengua indígena.

Nuestro próximo paso es verificar, tomando el periodo colonial, quiénes son los que producen los objetos del conocimiento sobre las lenguas indígenas, en qué *modalidades*, con qué *objetivos*.

Como la recopilación de datos, según esta concepción, es esencial para la constitución del tupí imaginario, nuestra atención está dirigida a las siguientes preguntas: ¿Qué datos son esos, cómo son? ¿Cómo se *recopilan*, en qué condiciones?

Nuestro procedimiento de investigación fue, por lo tanto, el de verificar, en los diferentes materiales discursivos producidos por misioneros, estudiosos y viajeros las referencias que hacían a las lenguas indígenas. ¿Cómo aparecen las lenguas indígenas en sus relatos?

En el periodo colonial

¿Quiénes son?

- a) Misioneros (en nuestro estudio analizamos tan sólo a los capuchinos, como Évreux, M. de Nantes).
- b) Viajeros (como Hans Staden, J. de Léry).
- c) Estudiosos de botánica, geógrafos (como A. Thevet).

¿En qué modalidad aparecen? Encontramos

- a) Relatos con palabras citadas, listas de palabras organizadas, frases, observaciones gramaticales, diálogos de contacto (simulados o de contexto histórico), oraciones traducidas, etc.
- b) Catecismos.
- c) Gramáticas.
- d) Diccionarios.
- e) Cánticos.

En este estudio nos limitaremos a los relatos (caso a).

¿Con qué objetivos?

Hablaremos de este tema más detalladamente a lo largo de este trabajo. Por el momento, basta recordar que, en general, estos objetivos son prácticos (pragmáticos) dirigidos a:

- a) La realización de la colonización.
- b) La catequización.

Los misioneros

Su conocimiento es un conocimiento práctico que visualiza un objetivo religioso: catequizar. En el

contacto con la lengua indígena se sirven inicialmente de intérpretes o de materiales organizados por otros misioneros, a los cuales van agregando nuevas contribuciones. Elaboraban así una práctica de observación para-científica que tiene una función didáctica.

Je differay cinq mois entiers à partir du fleuve pour la Baye, afin d'instruire dans la langue le Père Bernard, et le rendre capable d'administrer les Sacrements aux Indiens des deux Aldées que j'administrois. Je lui laissay le Dictionnaire que j'avois composé de la langue des Cariris. L'art ou rudiment, un examen de conscience et directoire de Confession, et quelques vies des Saints, le tout traduit en la Langue des Cariris, avec le portugais à l'opposite; et comme il avoit beaucoup d'esprit et la memoire fort heureuse, je le laissay capable d'administrer les Sacrements, et lui donnay connoissance de tout ce qui étoit nécessaire pour gouverner les indiens, outre ce qu'il vit en pratique pendant cinq mois. (M. de Nantes, 1706, énfasis mío).

Como podemos leer en M. de Nantes, los misioneros enseñan la lengua para convertir al otro en misionero, capaz de administrar los sacramentos y gobernar a los indios. Producen un conocimiento que apunta, en lo inmediato, simultáneamente a:

- a) Dar continuidad a su trabajo misionero, teniendo por lo tanto una función didáctico-religiosa.
- b) Comunicarse con el indio para gobernarlo, lo que resulta ser una función política.

La concepción de la lengua es utilitaria, es un instrumento de trabajo. Si la finalidad inmediata es práctica, el conocimiento que resulta es no obstante tanto práctico (para comunicarse, catequizar, gobernar) como erudito (sistematización en gramáti-

cas, diccionarios, arte de la doctrina cristiana, cánticos, información sobre el Nuevo Mundo, etc.). En su producción de conocimientos, el modelo adoptado es el europeo: el latín, francés, alemán, etcétera.

Sus relatos producen, a nuestro modo de ver, sobre todo, un conocimiento de la “tierra desconocida” que la lengua *ilustra*. La lengua adopta así un efecto *evocativo*. Es aquí donde se centra el sentido de la relación entre lengua y cultura en esta perspectiva de trabajo misionero relatado.

Quelques jours après que nos gens furent arrivés en cette contrée, ils se mirent à chercher les tabajares et leurs habitations; ils trouvèrent des Ajoupanos et des chemins nouvellement frayés (Y. d'Évreux).

Como vemos, las referencias a la lengua se insertan en este cuadro, lo que nos lleva a decir que, de preferencia, ellas producen una etnografía y no una lingüística; y agregaría que, como subproducto, producen una *cultura local*. Ahí está lo real, el residuo como producto de esa construcción imaginaria.

Lo que describen finalmente es esta cultura local (situación de contacto) que están produciendo, con todos los presupuestos de las relaciones que establecen en esa situación particular, ya que no la trascienden. Veremos que eso trae consecuencias considerables para la visión que tienen (y que transmitimos) de la lengua.

Para ilustrar este conocimiento sobre el indio, que los misioneros van construyendo al hablar de su lengua, podemos citar nuevamente a M. de Nantes. Cuando habla de la relación del indio con el lenguaje, se refiere a la creencia (superstición) del indio en el poder mágico de la palabra que trata como brujería. Cuando se refiere a los sacramentos y a las innumerables intervenciones milagrosas de la palabra de Dios,

habla de lo que es sagrado. Comparemos: Primero, cómo se sirve de las “creencias” del indio.

Ces pauvres aveugles s'imaginent que les Prêtres et les Religieux sont les sorciers des Blancs [...] leur abus m'a servi [...] car sans la crainte que je leur jetasse quelque sort qui les fit mourir [...] ils ne m'auroient pas épargné.

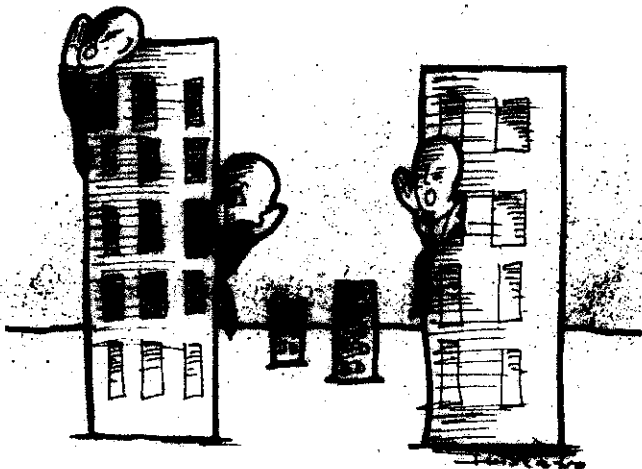
Después, cómo exalta el valor cristiano de la palabra divina.

[...] je leur ordonnay trois jours de jeûne, pendant les quels nous fimes chaque jour une Procession, chantant des Litanies, et après avoir béni une bonne quantité d'eau je la partageay à tous [...] et tous les rats disparurent [...]. Toutes ces merveilles qui ont été des grâces de la pure bonté de Dieu [...].

A lo largo de su relato son innumerables las veces en las que se refiere al modo como se hace uso de ese “poder” de la palabra divina, contra la ceguera del indio y su creencia en esa misma palabra como hechicería.

Diríamos, entonces que, en la propia concepción del lenguaje que expresan y construyen, se refleja la división: indio (sin religión)-europeo (cristiano) y, consecuentemente, en el orden de las palabras, hechicería-sacramento. La imagen de la lengua indígena que producen paralelamente es tan rústica como la del indio y de su cultura.

Podemos decir respecto a esta relación lengua/cultura que, lo que ellos hacen, en cuanto a su modo de observación, es lo que hoy llamaríamos “observación participante”, pero en el sentido inverso: no se *integran* a la vida local para investigar; al contrario, son obligados a “investigar”, a producir conocimientos, para *intervenir* en la vida local. Por eso imprimen una transformación necesaria de lo



que observan: “encarnan” la cultura local y la dicen (la formulan). Éste es el punto crucial de su “método” de observación.

Viajeros y estudiosos

No es muy diferente lo que éstos producen como imagen de la lengua en sus relatos. Tomando como referencia los relatos de Hans Staden (1557), Jean de Léry (1578) o los de A. Thevet (1557), podemos observar lo mismo que dijimos al respecto de los misioneros, en cuanto a la producción de una cierta forma de etnografía, la producción de la imagen de la lengua indígena. Las finalidades tal vez difieren en lo inmediato; en este caso se trata de construir un conocimiento menos utilitario, más dirigido hacia sí mismo.

Parten de su conocimiento práctico, de su experiencia y, por la inserción de datos de su observación de la lengua, producen relatos que ilustran las costumbres de los habitantes del Nuevo Mundo, dando así a conocerlo.

Se puede ver, incluso, un embrión de formación de una disciplina científica, de observación explícita. Al mismo tiempo contribuyen, como los misioneros con sus relatos, a la formación de una forma de literatura: la *crónica* sobre las tierras desconocidas.

El modo de observación tampoco nos parece muy diferente al que usaron los misioneros: se hace por la convivencia cotidiana. En general, también se sirven de intérpretes o del conocimiento (informaciones) de sus antecesores. Algunas veces, sin embargo, van más allá del conocimiento práctico.

Un buen ejemplo es el de J. de Léry (1951), que nos cuenta que hacían anotaciones sobre la lengua:

Quando llegué al país y me puse a aprender la lengua, escribí oraciones y después las leí ante ellos; y consideraban que era “hechicería”, se decían unos a otros: ¿No es maravilloso que quien ayer no sabía una palabra de nuestro idioma, pueda hoy ser entendido con un pedazo de papel?

Una vez más aparece claramente que, al hablar de su aprendizaje de la lengua de los indios, se está hablando de la falta de “objetividad” del indio (hechicería) en relación con los actos del lenguaje; al mismo tiempo elogia las maravillas del mundo europeo: la escritura. Al hablar del indio se realiza un gesto ritual muy importante: reafirmar la creencia en su propia cultura.

Sus observaciones son marcadas con el sentido de mostrar el mundo desconocido. No obstante, si sus finalidades específicas pueden ser distintas en algunos puntos, los objetivos generales —catequizar y/o colonizar, dar a conocer— están inscritos tanto en los relatos de los viajeros y estudiosos como en los de los misioneros.

Podemos hablar, por lo tanto, de todos los relatos, sin distinguir la naturaleza de quienes escriben.

HABLANDO DE LA LENGUA

Veamos ahora *de qué manera* se hacen las referencias a las lenguas indígenas en estos relatos. Al hablar de la lengua, los viajeros, estudiosos y misioneros están caracterizando la cultura indígena, construyendo una etnografía, como se puede observar en el relato de un viajero:

“*Kauuim pipeg*”, esto es, mucho *cauim* habría de correr. Significaba con esto que iba a preparar el *cauim*, debiendo allá reunirse todos para devorarme conjuntamente (Hans Staden, 1945).

O en el relato del misionero:

Observé muchas veces, cuando veían a un francés encolerizado, ponerse fuera de sí, cambiar de color y huir de su vista, diciéndose unos a otros “*Ymari turucu*”, está muy molesto, está muy enfurecido [...]. Si las cuestiones de palabras y las rabias son terribles, mucho más aún lo son los insultos y las disputas, lo que es muy raro al punto de golpearse, lo cual llaman “*ionupan*” (golpearse) (Y. d’Évreux, 1929).

Con la *referencia* a la lengua, seguida siempre de la *traducción* y de *comentarios*, producen una imagen del indio y de sus costumbres a través de la descripción (atribución) del uso que hacen de esas palabras mencionadas.

Es interesante observar que, al hacerlo, instauran claramente la sobreposición de la voz del europeo, de su modo de hablar, sobre la del indio que, por su parte, se pierde:

Se aproximó del visitante [...] diciéndole: “*Agatouren aori asse pia*”, esto es, “cómo eres bueno”, muéstrame lo que tienes [...]. De lo contrario se enojan y exclaman “¡vete!, no vales nada. ¡Merecías que te matasen!” (A. Thevet).

En estos ejemplos se puede observar que la lengua indígena no es el punto de partida ni el de llegada: lo que tenemos son palabras del blanco en la boca del indio. Hablan del indio para hablar de sí y de sus propias costumbres.

Su técnica constante es la siguiente: construyen una situación de lenguaje, producen una palabra o una frase, incluso un texto en lengua indígena, y lo traducen, incluyendo siempre sus comentarios e interpretaciones.

Este procedimiento nos indica dos aspectos discursivos importantes de los cuales hablaremos:

- a) Las referencias a la lengua sirven a un objetivo didáctico en la situación del contacto.
- b) La traducción propicia la asimilación de una lengua a la otra y su descalificación.

El contexto didáctico del contacto

Se crean relaciones pedagógicas —aun cuando sea bajo la forma del relato no formalizado— de contacto con la lengua.

Los indígenas saludaban a los franceses, conforme la costumbre de la tierra, unos después de los otros pronunciando la palabra *Caraiabé* que es lo mismo que decir “buen viaje” o “sea bienvenido” (A. Thevet, 1944).

Esa misma finalidad didáctica es la que produce los recortes de situaciones estereotipadas, evidentemente según el modelo europeo:

[...] Y como sé que será agradable para el lector, voy a transcribir aquí algunas de sus frases comunes y ordinarias.

Cuando se levantan por la mañana dicen:

<i>Tyen de Koem</i>	Buenos días
<i>Nein tyen de Koem</i>	Para ustedes también
En la tarde, al regresar del trabajo, cuando se despiden: <i>Tyen de Karuq</i>	Buenas tardes...

(Y. d'Évreux, 1929)

Este ejemplo nos evoca los modernos y rápidos medios de enseñanza/aprendizaje de la lengua, al estilo de los métodos comunicativos, donde se crean situaciones de uso y fragmentos de los discursos que les corresponden.

La traducción

Llegamos entonces a la otra característica interesante del discurso, a esa presentación de las lenguas indígenas por los europeos en sus relatos, que es la *traducción*.

Además de la traducción de fragmentos lingüísticos religiosos (oraciones, himnos, etc.), los cuales están directamente vinculados con la doctrina cristiana, existen tres modos de traducir que son bastante reveladores:

- a) La traducción que indica varias posibilidades de la lengua europea para la misma expresión indígena:

Después de aquellas palabras que os dice: *imarapé derere?* ¿Cómo te llamas? ¿Cuál es tu nombre? ¿Cómo quieres que te llame? ¿Qué nombre quieres que te dé? (Y. d'Évreux, 1929).

Esa multiplicidad de posibilidades puede ser leída tanto como un testimonio de la oscilación y de la

inseguridad ante la lengua desconocida, como al contrario como la constatación del provechoso margen de opciones, propio de las lenguas europeas, frente a la rigidez de la lengua indígena.

- b) La traducción que ya presenta una interpretación; pone primero lo que sería la traducción literal y después la forma de entenderla en la lengua europea. Esta traducción viene, en general, precedida de una expresión como: "que quiere decir".

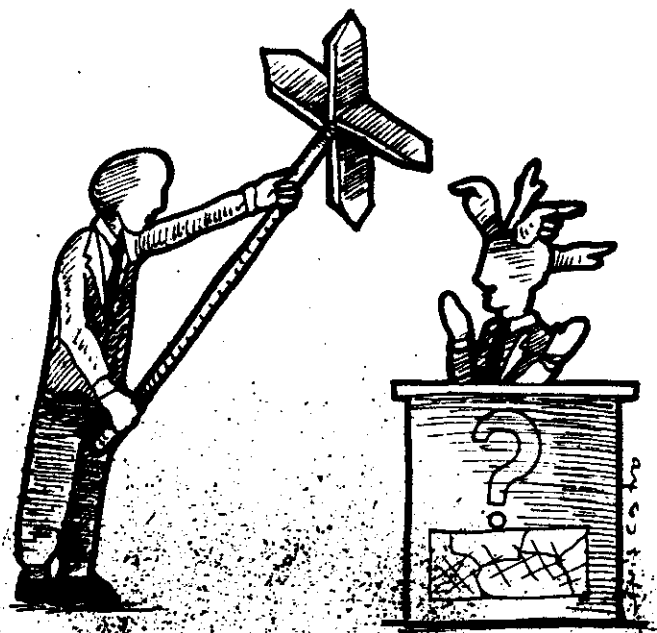
Le responde al francés *Pá "Sí"*?, respuesta que quiere decir "sí, de todo corazón —te escogí para vivir contigo y para ser mi compadre y miembro de la familia: te di la preferencia porque te estimo y porque pareces buen hombre" (Y. d'Évreux, 1929).

Esta forma de traducción ya *incrementa* mucho la simple expresión (*Pá*) indígena, lo que causa una cierta impresión de rusticidad de la lengua indígena. Sin embargo, no es tan particular como el tercer tipo de procedimiento.

- c) La traducción que se interpreta directamente:

Le dice el salvaje —*Auge-y-po* Muy bien, estoy muy contento, me honras mucho, sé bienvenido, aquí serás bien recibido como en ninguna parte (Y. d'Évreux, 1929).

En este último procedimiento, la traducción europea es tan "completa" en relación con una misma expresión de la lengua indígena que ésta aparece como absolutamente errada. La traducción simula completar lo que la otra lengua parece no tener recursos para decir, o sea, se percibe a la lengua indígena como "deficitaria". Se pensará que es exageradamente económica, o en extremo incapaz de expresar los



matices de los usos de las lenguas europeas. Y como el uso está ligado a situaciones culturales, parecerá que la “falta” se produce en relación con las situaciones de convivencia social, de la riqueza de elaboración de las relaciones (sean éstas de afecto, de conocimiento, o políticas, etcétera).

A todos esos efectos los llamaríamos efectos *caricaturescos*. Es la caricatura como imagen. La lengua indígena aparece así como lengua menor. En relación con el efecto caricaturesco agregaríamos aquí otro aspecto, ahora referente al propio *corpus* de las palabras: su transcripción.

Las lenguas indígenas, como se sabe, son de tradición *oral*. Escribir las palabras de la lengua indígena como suenan —y no con una codificación establecida a partir de la propia historia de la lengua— es reducirla a una caricatura (del imaginario). Expli-

co: podríamos aludir a la cuestión del discurso directo e indirecto (Voloshinov, 1976).

Los europeos, al transcribir la lengua indígena, *citan* lo oral, aunque lo hagan a través el *discurso directo*, sin considerar, por lo tanto, que la están transcribiendo indirectamente, a través de su escritura europea. Eluden así la historia de la relación entre lo oral y lo escrito. Y el resultado es que se nos aparece una lengua indígena que suena como si nosotros, en nuestras lenguas, transcribiéramos las manifestaciones orales directamente, sin la mediación de la historicidad de la escritura. Se vuelven *simulacros* aberrantes, grotescos.

Este efecto caricaturesco es lo que obtenemos en relación con las lenguas indígenas. Se naturaliza algo que debería ser explicitado en su historicidad. Queda un producto simulado, que deja de lado lo que debería ser una elaboración rigurosa de la ciencia: una escritura para una lengua de tradición oral (no para los indios, pero sí para los científicos, evidentemente).

Hechas estas consideraciones con respecto a la construcción de las caricaturas, regresemos a la cuestión de las traducciones.

Si en las perífrasis (explicativas) de las traducciones se puede aprender de las intervenciones de las concepciones europeas, otro aspecto que se puede observar ahí es igualmente rico en consecuencias.

Se trata del hecho de que las perífrasis, además de establecer las concepciones europeas que allí intervienen, son el síntoma de la “cientificidad”, o sea, de un cierto análisis (etnografía, etcétera).

Esto aparece más explícito en traducciones que hacen mención a hechos de orden gramatical.

No vi a un sólo ciego, a pesar de que existen, porque ellos los llaman *thessa-um* “ciego”, *cheressa-um* “estoy ciego” y *ressa-um* “tú eres ciego” (Y. d'Évreux, 1929).

En su aspecto didáctico, aquí no se trata de referir a la lengua, pero sí de introducir principios de sistematización (sustantivo, conjugación de verbos, pronombres, etc.), sin dejar de lado, evidentemente, observaciones de orden etnográfico:

Llaman alma *an*, mi alma *che-an*, tu alma *dean*, nuestras almas *orean*, vuestras almas *pean*, sus almas *yan*, mientras el alma está unida al cuerpo, porque cuando está separada, la llaman: *anguere* (Y. d'Évreux, 1929).

Veremos más adelante cómo este procedimiento se encuentra bien desarrollado y explícito en Jean de Léry.

El material lingüístico que aparece en los relatos

Las referencias a la lengua se dan fundamentalmente en términos de *vocabularios*, en palabras sueltas o en listas de palabras.

Como dijimos, las referencias cumplen, en general, la finalidad de transmitir el conocimiento sobre el nuevo mundo: las palabras corresponden a seres, costumbres, aspectos de la naturaleza, especies animales, etcétera.

Dado que esa referencia a la lengua se hace primordialmente a través de abundantes citas de palabras, con sus sentidos, podemos concluir que la actividad que centraliza la atención y los esfuerzos de documentación de los europeos frente a los indios es *nombrar*.

Eso nos da indicaciones sobre los europeos y sobre cómo se sitúan frente a los nuevos datos y su conocimiento. Para los europeos de la época, *conocer es saber (y dar) los nombres, es nombrar*. Y ese modo de nombrar, con el cual los europeos van atribuyendo nombres y sentidos a lo que se les presenta sin nombre

y sin sentido, es lo que nos interesa. Se trata de un proceso en el cual, frente a un mundo nuevo, recurren a lo ya conocido y ya dicho en sus historias europeas, en su "dominio de saber" y de memoria; borran los otros nombres y sentidos que podrían ser dichos sobre el nuevo mundo. Nombrar es, por lo tanto, controlar, administrar, gobernar.

Además de las palabras, tenemos una gran cantidad de:

- a) Expresiones del tipo "mi cabeza", "casa de los portugueses", etc., que se presentan siempre en un contexto propio para dar a conocer cómo son los indios, cómo se muestran a los ojos de los extranjeros.
- b) Algunas frases, como por ejemplo: "Mira, nuestra comida brincando" (Staden, 1945) que aparecen en ese mismo contexto y con las mismas finalidades. Esa frase, en su aparente casualidad, carga objetivos bien dirigidos para ilustrar la "antropofagia" (y mostrar el humor de los indios y/o del autor).
La referencia se organiza siempre para mostrar alguna peculiaridad, para caracterizar a la lengua, a los indios y a su cultura.
- c) Algunos textos que también son referidos en los relatos. Ellos aparecen principalmente de dos maneras:

1. Se presentan como reproducciones, documentando situaciones de lenguaje vividas.
2. Son textos que aparecen como producidos por los relatores: son las traducciones de oraciones, himnos, etcétera.

Entre los textos que aparecen para documentar podemos incluir los de las *conversaciones*, visualizan-

do la didáctica del contacto, en el estilo de los métodos de enseñanza de lengua extranjera de orientación comunicativa.

Importa, por tanto, llamar la atención sobre dos hechos:

1. En general, esos textos presentan situaciones estereotipadas (a la moda europea) y son simulacros donde, más que conocer la lengua indígena, conocemos el modo europeo que se apropia de ella, reduciéndola.
2. Es necesario, finalmente, hacer notar que no importa si se trata de palabras aisladas, frases o textos: siempre son puestos en el *contexto de la lengua europea*. Y el contexto al que nos referimos aquí abarca el contexto histórico amplio y el de enunciación inmediata, así como el contexto lingüístico. Es decir, no es en el contexto lingüístico y/o situacional indígena en el que aparecen las palabras, frases o textos de la lengua indígena, sino en el contexto cultural, conversacional, lingüístico (gramatical) de las lenguas europeas. De ahí se explica que exista siempre un margen de refracción de la imagen que resulta en el efecto de rareza o, más radicalmente, en el efecto de caricatura.

En esos casos también se verifica lo que dijimos anteriormente: los relatos producen una cultura local que resulta de la situación de contacto y de lo que describen (y muestran); es el contexto de esa situación de contacto, generalizada para la "cultura" indígena como un todo.

La mención de la lengua, por su lado, queda comprometida por la información que tiene que producir sobre la cultura, por la necesidad de producir un conocimiento que ilustre el nuevo mundo.

Como referencia funge, ya lo dijimos, la cultura europea: tiene que volver ese nuevo mundo *legible* para la cultura europea.

UN CASO EJEMPLAR: JEAN DE LÉRY

No podemos dejar de mencionar aquí la figura de este autor, ya que ocupa un lugar primordial en relación con los temas que estamos abordando.

Entre los tupinólogos Jean de Léry es reconocido como el autor de las primeras observaciones gramaticales explícitas sobre la lengua indígena, además de ser el primero en publicar un texto no traducido que reproduce pláticas típicas de los indios (Rodrigues, 1987). Su texto es conocido y constantemente reproducido por otros cronistas y estudiosos.

Coloque de l'entrée ou arrivée en la terre du Brésil entre les gens du pays nommés tupinamba (toupinambaouults) et Tpinaki (toupinekekins) en language sauvage et français (Capítulo XX de su *Viajem a Terra do Brasil*, 1951).

Además de ser respetado por ser el autor de este texto, Jean de Léry presenta otra especialidad: no es considerado misionero, sino *viajero*. Zapatero sencillo, estudioso de teología, se embarcó con algunos otros artesanos para colaborar en la *tentativa colonizadora* de Ville Gagnon (Sergio Milliet, 1980, subrayado mío). Observó y anotó lo que vio como "Curioso únicamente, como hombre honesto, deseo de llevar a su maestro *Calvino* informaciones detalladas" (Sergio Milliet, *idem*, énfasis mío).

Como vemos nuevamente, *colonización y trabajo religioso* se cruzan (aunque neguemos a Léry el nombre de misionero) y se articulan significativamente, y el propio Jean de Léry dirá:

Como mi intención es perpetuar aquí el recuerdo de un viaje hecho expresamente a América para establecer el verdadero servicio de Dios, entre los franceses que por ahí se habían retirado (mención a las luchas religiosas) como entre los salvajes que habitan esos países, estimé mi deber llevar a la posteridad el nombre de aquel que fue la causa (Señor Conde de Coligny) y el motivo de la expedición.

De nuestra parte, podemos mostrar que su *Colloque* se caracteriza por finalidades práctico-religiosas. No se trata de una práctica de viajeros, al contrario, su práctica de la teología está bien marcada en sus escritos. Lo que lo hace diferir de los relatos de los misioneros es que habla desde la *posición de protestante*.

Por otro lado, el hecho de ver su *Colloque* como algo excepcional, ya que sería la primera reproducción de un texto no traducido, es, a mi modo de ver, una equivocación.

Su *Colloque* se contextualiza en situaciones de habla europeas y está afectado, como las otras manifestaciones, por el "efecto de caricatura" del cual hablamos. Como todo abordaje de la lengua de la época, también se ubica en el contexto de la producción etnográfica, produciendo una relación con el lenguaje que es, antes que nada, expresión del europeo frente a la cultura que coloniza y no documentación de la situación cotidiana de la plática indígena "auténtica".

Este coloquio, que simula una conversación entre el francés y el indio, adquiere la forma de un ejercicio pedagógico que se configura en un esquema estricto de preguntas y respuestas que, a su vez, organiza campos semánticos bien fijos: fórmulas de cumplimiento, nombres de partes del cuerpo, de colores, plantas, armas, animales, pueblos indígenas, etc. Es una clase en la cual el paradigma es europeo.

T— *Mbaé pererú, de karamemo pupé?*

¿Qué traes dentro de la maleta?

F— *Aób Ropas*

T— *Mará mbaé? ¿Cómo son?*

F— *Soby-eté Azules*

Piráng Rojas

Júb Amarillas

Su Negras...

Aquí se encuentra la relación con la lengua imaginaria al construir un diálogo.

El modo de recabar ese material es utilizado por todos los viajeros y misioneros de la época: por medio de un intérprete o por informaciones de otros, como ya tuvimos ocasión de decir.

El hecho de que Jean de Léry dice en su texto que hacía anotaciones en el momento de su observación nos lleva a una más de las especialidades atribuidas a ese autor: la preocupación de Jean de Léry por una mayor "cientificidad". Podemos afirmar, a este respecto, que sus finalidades más "científicas" no dejan de tener estrechas relaciones, y bastante comprometidas, con los objetivos religiosos y de la colonización. Como pretendemos mostrar, su cientificidad ya es parte de esas finalidades.

Jean de Léry habla desde la posición del protestante, como dijimos. Veamos lo que eso significa para la época y para la cuestión de la presentación de la lengua indígena que aquí estamos visualizando.

En el siglo XVI, Lutero pone en discusión las estructuras rigidamente jerárquicas de la Iglesia y da así mucho mayor importancia al *creyente simple*. Así el sujeto religioso ya no se someterá al Papa sino directamente a la *Biblia* para tener acceso a la significación de las *Escrituras*. Para esto necesitará *conocer profundamente la lengua*; he aquí un rasgo de la Reforma.

Según Haroche (1983), Lutero anuncia ya el individualismo burgués del siglo XIX, la libertad del individuo conjugada al culto de la patria: es un verdadero manifiesto humanista que conducirá a la idea de la no determinación del sujeto. Es también un manifiesto político que recuerda, en muchos aspectos, el *Contrato social* de Rousseau.

Por la crítica sistemática de los textos y de la autoridad, dirá la autora (Haroche, *ibidem*), por el rechazo de la tradición en provecho de una investigación de las fuentes, por la insistencia en el papel del sujeto, el humanismo de la Reforma parece indudablemente hacer progresar la idea de la libertad.

Se trata así de la definición de una nueva forma de subjetivización. Con la Reforma se esboza un nuevo sujeto que se define entre dos polos

[...] que no van a dejar de ampliarse en los siglos que siguen: el polo de la objetividad (caracterizado por el rigor y las cifras) y el de la subjetividad (caracterizado por lo inefable y por la indeterminación) (Haroche, *ibidem*).

Es en ese contexto que se proyecta Jean de Léry. Tiene así una función "misionera", la de confrontar con el catolicismo su forma de existir, de estar en América, de concebir al indio, de catequizarlo, etc. También forma parte de su tarea ver en el indio otro posible sujeto a través de la perspectiva humanista de la Reforma.

Y si esa confrontación se explicita en el constante ataque a A. Thevet —quien estaba en el Brasil como geógrafo siendo fraile franciscano, y a quien Léry llama "refinado mentiroso" e "imprudente calumniador"— él también puede ser percibido, así sea de una manera menos patente, por la forma de tratar al indio, sus costumbres y su lengua.

Es en la forma de observar, de describir, de comprender al indio y su cultura que Léry prueba su acercamiento más "científico": conocer profundamente la lengua, no sólo saber lo necesario para comunicarse (conocimiento práctico), lo que lo torna menos sensible a la visión prejuiciada de la lengua indígena.

La cuestión de la lengua en la Reforma, como dijimos, se transforma en un tema crucial en la relación entre lo sagrado y lo profano. El problema de la relación del sujeto con el conocimiento está ligado al problema del dominio de la lengua.

Creemos que de ahí se explica el carácter de científicidad que Jean de Léry presta a las observaciones sobre el indio y su lengua y que es parte de sus convicciones y trabajo religioso. Éste es el modo científico —por la explicitación de las reglas gramaticales en el acercamiento a la lengua— de mostrarlo.

No por eso deja de *filtrar* sus observaciones gramaticales sobre los modelos europeos: compara hechos gramaticales de las lenguas indígenas con el latín, griego y hebreo (consonantes guturales, difíciles de pronunciar, etcétera).

En Léry, sin embargo, al contrario de lo que se quiere creer, la científicidad, la función colonizadora y la catequizadora no se excluyen; al contrario, son partes de la misma cosa.

Este modo de relación con el indio está fuertemente establecido en el Brasil de hoy.

DEL IMAGINARIO FANTÁSTICO AL IMAGINARIO CIENTÍFICO

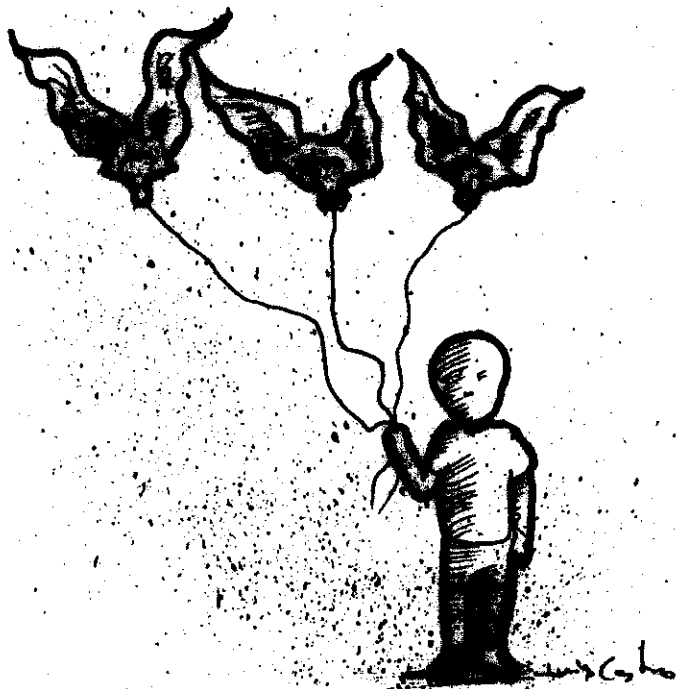
Hablando de los cronistas portugueses del periodo colonial, Buarque de Holanda (1977) dice que lo que

vemos en ellos es “un realismo comúnmente desencantado, dirigido para el particular y lo concreto”.

De tal modo que “es una curiosidad relativamente templada, sujeta en general a la inspiración prosaicamente utilitaria lo que dicta las descripciones de tales autores.”

No se dejan seducir por lo imposible. No se dejan llevar por razones fantásticas. Lo que los inspira son *razones pragmáticas*.

Lo suyo es un verismo naturalista puramente



descriptivo, constante en fragmentos, falto, por así decir, de perspectiva: característico del cronista y, en verdad, del escritor medieval; es precisamente el cúmulo de minucias yuxtapuestas, al contrario del renacentista que quedaría más en el conjunto que en los rasgos del pormenor.

Los bienes materiales permanecen como medida de su imaginación. La precisión con la cual los cronistas hablan/revelan aspectos de la fauna y flora y de la utilización de las drogas locales son de una precisión casi científica (tematizan la novedad y los buenos provechos). No obstante esto no significa, como dice Buarque de Holanda, un “gusto por la naturaleza”. Ellos son depredadores; lo que les atraía era justamente aquello que, sobresaliendo (las “peculiaridades”), se liberaba del propio orden natural. Es una acción mercantilista la que emprenden.

Con esas afirmaciones, Buarque de Holanda (*idem*) contrapone el realismo pedestre portugués al imaginario edénico de los españoles frente al Nuevo Mundo. Como él mismo dice:

No es menos claro que todo el mundo legendario nacido en las conquistas castellanas y que suscita Eldorados, amazonas, sierras de plata, lagunas mágicas, fuentes de juventud, tiende a adelgazarse y ocultarse desde que se penetra en la América Lusitana (*ibidem*).

No es diferente lo que vemos a lo que se da en los textos de los misioneros y viajeros no portugueses. A partir de lo que aprendimos en nuestros análisis de los relatos, podríamos ampliar estas afirmaciones, incluyendo a los cronistas en general, no sólo a los portugueses, que hablan sobre la América Lusitana. Comprenden que lo que se instalará en esa América es lo que valía, teniendo los portugueses o no, como sus autores directos.

Quisiera, sin embargo, anotar algunas modificaciones a lo que dice Buarque de Holanda. Al revés de hablar de lo que nos hace entender como imaginario arrastrado, preferimos afirmar que, paralelamente a la empresa mercantilista (colonialista), el imaginario del que se nutren los europeos ya no es el *imaginario fantástico*, sino el *imaginario "científico"* (entre comillas). Ése es el imaginario que necesita Europa frente al Nuevo Mundo. La construcción de ese imaginario es parte de sus formas de conquista; imaginario que al final del siglo XVIII e inicio del XIX se disciplina y explicita en sus formas de objetividad, y de ese modo se constituye en ciencia.

En relación con la forma de conocimiento que venimos abordando a lo largo de nuestro análisis, se trata de la constitución de los *métodos de observación* o, como dice Gerando (1978): "*La science de l'homme est aussi une science naturelle, une science d'observation la plus noble de toutes*" (*Considerations Ethnologiques*).

Es un momento en que la propia observación pasa a ser objeto de reflexión. La diferencia entre la época colonial con su observación "científica" y la que se instala en el siglo XIX se expresa como sigue en Leclerc (1979): "*Les guides d'observation du XVI au XVIII siècle disent quelles choses observer, leur attention porte sur les objets à observer tandis que la méthodologie de l'observation qui s'élabore à partir du XVIII siècle dit comment les observer*" (subrayado mío).

En los relatos del viajero Príncipe Wied de Neuwied (1815/1817) podemos observar esa diferencia en relación con el periodo colonial. Preocupado por las reglas de observación y por la validez de sus afirmaciones se hace rodear de argumentos que responden a los requisitos de legitimidad científica. Eso puede ser leído en las justificaciones que median su

relato y que son una especie de diálogo con las consideraciones de Gerando (1978: 188):

Sólo una larga permanencia en esas tierras puede llevar a una noción de esas lenguas [o] Es difícil generalmente hacer que los salvajes repitan varias veces los nombres de los objetos, lo que es absolutamente necesario para representar con exactitud los sonidos bárbaros [...].

Son comentarios que en nada se aproximan a los relatos en los que los hechos lingüísticos son dados a conocer. Apartarse de la mirada del observador gana, en el siglo XIX, su estatuto de necesidad.

Su recopilación de datos fue hecha a través del intérprete, pero tuvo el cuidado de llevar a su informante a Alemania para ser objeto de observación de un especialista en lengua.

Escribí en parte ese vocabulario cuando me encontraba a las orillas del Río Grande de Belmonte, lo aumenté después, a medida que el joven Queck hacía progresos en la lengua alemana. Tuve ocasión después de hacer examinar a ese botocudo por el Sr. Goetling, sabio dotado de singular poder de penetración, para el estudio profundo de las lenguas, que tuvo la gentileza de comunicarme el resultado de sus investigaciones sobre la lengua de que nos ocupamos.

Por lo tanto, todo ese cuidado no cambia la (vieja) perspectiva con la cual el europeo mira a los indios y su lengua: "Todos los indios del Brasil no tienen la misma pronunciación. Algunos pronuncian el fin de las palabras como los *alemanes* y otros como los *franceses* [...]" (subrayado mío).

El paradigma de la observación nunca salió de su antiguo y mismo lugar; en el siglo XIX continuaba en Europa. Por otro lado, aunque no sirvió de foco de reflexión, el "cómo" observar siempre estuvo de

acuerdo con las necesidades del observador y de las imposiciones históricas y políticas. Aunque no fue codificado estrictamente bajo la forma positiva de un modo de conocimiento científico sin comillas, el conocimiento producido por los relatos del periodo colonial es el germen de esa ciencia que se va explicitando en el siglo XIX.

Diríamos aun más: para las necesidades de la época colonial es importante la mezcla entre las *informaciones "científicas"* sobre las cosas de las nuevas tierras y la constitución de esa forma de literatura, el *relato*. Fue por eso que los relatos pudieron servir tanto a los viajeros como a los estudiosos y misioneros.

Religión, ciencia y política encontraron en el relato su modo de coexistir, de construir su imaginario en lo intrincado de sus relaciones de sentidos.

En el periodo colonial, los europeos dedicados al contacto y al modo de apropiación de América tuvieron ahí una forma privilegiada de acceso y difusión (reproducción).

El modo que encontraron —al unir crónica y ciencia— da al relato la capacidad de juntar una función esclarecedora (informar sobre el Nuevo Mundo) con una función edificante (reafirmar las cosas de Europa).

De tal suerte, al lado del conocimiento de la lengua, que era trabajado cotidianamente en las relaciones colonizadoras, en los relatos las noticias sobre la lengua vinieron contextualizadas en ese modo de apropiación en el que el conocimiento y la literatura sirven a los mismos designios, sean del Estado o de Dios.

El modo de referir a la lengua indígena, la forma de alistar datos y construir su imagen en un contexto en el que se da a conocer el Nuevo Mundo,¹³ es parte constitutiva de ese imaginario, necesario para los

mecanismos de dominación de la época: "el imaginario científico" (con comillas).

La cara fea del indio, la cara fea, ahistórica, de la lengua, pasadas en limpio por el catequismo y por la colonización, ganan su coto en la civilización occidental y pasan —a través de los relatos— a tener el privilegio de formar parte de la (y de tener una) historia. Y eso sólo es posible por la construcción de una saber relatado. Éste se hace *sobre* el indio, pero donde él no tiene voz. Es pues una forma de decir que impone un cierto silencio al indio. Silencio del que se servirá para resistir.

NOTAS

- 1 Tuvimos la ocasión de observar, a propósito de un proyecto de investigación que tenía como objeto la samba (S. Macieira, 1987), cómo el discurso *sobre* la samba ya es un componente del discurso *de* la samba: En un trabajo sobre el "glamour" (E. Morato, 1987) pudimos enfatizar también cómo el discurso de las revistas (de cultura de masas) sobre estrellas y actrices, luego *sobre* el cine, ya instituye sentidos para el discurso *del* cine, imponiéndole un modo de lectura. No vemos, pues, esta separación categórica entre el discurso *sobre* y el discurso *de*.
- 2 Hoy todavía la lengua indígena puede ser vista así: en un sentido crítico sobre la actuación del *ilv* (Instituto Lingüístico de Verano) en el Brasil se puede leer en un documento de Barbados (II) sobre la política colonialista del *ilv* que: "[...] el [ilv] sostiene la ideología del carácter ahistórico, estático y regresivo de las lenguas indígenas, según la cual éstas serían incapaces de absorber difásicamente las nuevas experiencias colectivas que confrontan los pueblos oprimidos. En otros términos, se les niega la posibilidad de una interpretación propia, tanto conceptual como lingüística, de la dinámica social y de la naturaleza." (Orlandi, 1985).
- 3 M. de Nantes no tuvo intérpretes: "*J'ay expérimenté à l'égard de ces pauvres Indiens ce que Saint Paul écrit [...] car depuis que j'eus appris leur langue avec bien de peine, faute d'interprète [...].*" Dice que tardó tres años para

aprender la lengua. “*Je dis pendant le temps que je ne savois pas la langue, qui fut plus de trois ans.*”

- 4 En cuanto a este aspecto, siempre encontramos en sus textos la afirmación de que no querían escribir y sólo lo hicieron por insistencia de amigos (poderosos), lo que hace pensar, por un lado, en una especie de mecenazgo y, por otro, en la afirmación del innegable poder de la escritura: escribir es tener poder (y conocimiento). Decir que exigieron que escribieran es dar a lo escrito un carácter de necesidad y, en consecuencia, legitimidad, credibilidad documental, desinterés personal (objetividad), etcétera.
- 5 Este ejemplo es interesante ya que puede ser encontrado también en Jean de Léry. Esto muestra la cristalización de ciertos fragmentos del lenguaje (situaciones estereotipadas) que se repiten en forma casi idéntica en varios autores. Además de esto, encontramos en otro libro de Thevet otra versión de este mismo texto con el aumento sintomático de un comentario: “de forma que este pueblo, con toda su cortesía, no da a no ser que reciba [...]”. Esta afirmación concuerda con lo que decimos sobre los comentarios de naturaleza etnográfica.
- 6 Esta justificación (“es agradable para el lector”) nos deja entrever la intención de constituir una forma de escritura literaria, para un lector específico, el de textos de narrativas de países desconocidos: es la institución de las crónicas de viajes.
- 7 Ore -ruue peté cuare y moe, te poire derere-toico (Padre nuestro que está en el cielo, santificado sea su nombre).
- 8 Como veremos más adelante, la relación con el saber se define a su vez de forma diferente para los católicos y los protestantes.
- 9 A. Thevet publicó antes (1575) textos de oraciones *traducidas* en tupinambá.
- 10 Sin embargo, no es menos prejuiciado frente al indio y su cultura cuando se trata de experiencias particulares y no de ideas generales: habla de superstición extravagante (*Rituales*, p. 47), de sus furores que los llevan a morder a dentadas como “perros rabiosos”, o se refiere al “estúpido interlocutor” que encontró y que lo amenazó de muerte (p. 242).
- 11 No olvidemos que es exactamente eso lo que el n.v aún practica, aliando la ciencia (lingüística), la religión (fundamentalismo) y la pacificación (Orlandi y Souza, 1988).
- 12 *Botocudo*: rueda grande usada por los indígenas en orificios artificiales hechos en las orejas.

13 Nos gustaría agregar que, tanto en el periodo colonial como en el siglo *xx*, el interés y el estudio de las lenguas indígenas fue desempeñado siempre por extranjeros (religiosos o no). En el periodo colonial la dirección de este interés era de Europa hacia América, hacia el Brasil: los jesuitas, los capuchinos, J. de Léry, Hans Staden, etc., en su empresa catequista y/o colonizadora. Después, en el siglo *xx*, son naturalistas alemanes y austriacos, quienes vinieron en la comitiva nupcial de D. Pedro II (Rodrigues). Sólo con D. Pedro II, asociado al romanticismo, es que cambia la dirección de este interés: es de adentro para fuera, o sea, del Brasil hacia Europa. Como dice Buarque de Holanda: “La exaltación a lo antiguo y natural de la tierra sólo ha de surgir verdaderamente entre autores de la lengua portuguesa [...], una época en que, habiendo cesado la correspondencia para la mayoría de los autores a la realidad actual, el indio ya era apto para convertirse en una idealidad, en un símbolo: el símbolo del que se han de valer después los lusitanos-brasileños para oponerse a los portugueses de Europa”. Aquí llegamos, sin embargo, a un límite que no se puede traspasar en el presente análisis. Las condiciones en que se produce el conocimiento y la tematización de la lengua indígena y del indio en esa época ya son otra cosa y merecen una reflexión aparte.

BIBLIOGRAFÍA

- CÂMARA, M. *Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras*, Río de Janeiro, MEC, 1977.
- d'EVREUX, Y, *Copie du Manuscript*, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- d'EVREUX, Y, *Viagem ao Norte do Brasil*, Río de Janeiro, Livraria Leite Ribeiro, 1929.
- d'EVREUX, Y, *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614 par le Père Yves d'Evreux*, Introd. y notas de M. Ferdinand Denis, Leipzig y París, Lib. A. Franck, A: L. Harold, 1864.
- de GERANDO, J. M., “Considerations Ethnologiques”, en *De la Filiation déviée à l'oubli des origines* (J. Copans et J. Jamin), le Sycomore, 1978.
- HAROCHE, Cl., *Faire Dire, Vouloir Dire*, Lylle Pul, 1984.
- LECLERC, G., *L'observation de l'Homme*, París, Seuil, 1979.

- LÉRY, Jean de, *Viagem à Terra do Brasil*, Sao Paulo, Livr. Martins Ed., 1951.
- LÉRY, Jean de, *Histoire d'un Voyage fait en la terre du Brésil, autrement dite Amérique*, Antoine Chuppin, 1580.
- LÉRY, Jean de, *Le Voyage au Brésil*, intr. de Charly Clerc, Paris, Payot, 1927.
- MILNER, J., *L'Amour de la langue*, Paris, Seuil, 1983.
- NANTES, M., *Relation Succinte et Sincère*, Bahia, delweisk, Tipografia Beneditina Ltada, 1952.
- ORLANDI y SOUZA "A língua Imaginária e a língua Fluida: Dois métodos de Trabalho com a linguagem" en *Política lingüística na América Latina*, Pontes, 1988.
- ORLANDI, E., *Pátria e Terra: o Índio e a identidade nacional*, R. G., Campinas, Preedição núm. 1, 1985.
- PÊCHEUX, M. y GADET, F., *La Langue Introuvable*, Paris, Maspero, 1983.
- RODRIGUES, A., *Un Essai de Grammaire Amérindienne par un français di XVIIe siècle*, Unicamp, manuscrito, 1987.
- STADEN, H., *Hans Staden*, Sao Paulo, Cia. Editora Nacional, 1945.
- THEVET, A., *Singularidades da França Antartica*, Cia Ed. Nacional, Col. Brasileira, 1944.
- THEVET, A., *Les Singularités de la France Antartique*, nueva edición con notas y comentarios de P. Gaffarel, Paris, Maisonneuve et Cie., 1878.
- VOLOSHINOV, V. V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, B. Aires, Nueva Visión, 1976.
- WIED NEUWIED, Príncipe de, *Viagem ao Brasil*, Sao Paulo, Brasileira, 1940.